

mann, *Verhandl. der 40. Versammlung deutscher Philol. in Görlitz* 1889. S. 290 ff. mit Abbildungen.

b) Odysseus und Teo-toleus

auf dem Os bei Philo- tet, nr. 3. 4. Etrusk. rnen: Raoul Rochette, *Mon.* a. pl. 54. 55. *Gal.* America 49. (Müller *Idb.* § 415) = *Overb. Gal.*

einer apul. Amphora, *M. nervini Bull. Nap. Arch.* 1858, 6, Taf. 9. *Heyde* mann Taf. II, 2 a-c. — 12

Marmorrelief eines Sarkophagdeckels im Mus.



zu Ox- ford *Marmo- ra Oxon* 1, tab. 54 nr. 147 = *Heydemann* Taf. II, 3. — 13) Relief eines silb. Bechers im *Antiq. z. München, Heyde-*

# Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen ...

Wilhelm Heinrich Roscher





Ma 20000  
B2  
715  
R 791  
V. 3  
Ft. 1

# AUSFÜHRLICHES LEXIKON

DER

# GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN MYTHOLOGIE,

IM VEREIN MIT

TH. BIRT, L. BLOCH, O. CRUSIUS, F. CUMONT, W. DEECKE(†), F. DENEKEN,  
W. DREXLER, R. ENGELMANN, A. FURTWÄNGLER, O. GRUPPE, O. HÖFER,  
J. ILBERG, O. IMMISCH, A. JEREMIAS, MAX. MAYER, O. MELTZER, ED. MEYER,  
R. PETER, A. PREUNER, A. RAPP, B. SAUER, J. SCHMIDT, TH. SCHREIBER,  
K. SEELIGER, G. STEINDORFF, H. STEUDING, L. v. SYBEL, E. THRÄMER,  
K. TÜMPER, P. WEIZSÄCKER, L. WENIGER, G. WISSOWA, E. WÖRNER U. A.

HERAUSGEGEBEN VON

**W. H. ROSCHER.**



DRITTER BAND, ERSTE ABTEILUNG.

**NABAIOTHS — PASICHAREA.**

MIT ZAHLREICHEN ABBILDUNGEN.

---

LEIPZIG,

DRUCK UND VERLAG  VON B. G. TEUBNER.

1897—1902.

**Nabalothos** (Ναβαλωθός), Sohn des Ismael, Bruder des Kidaros, Ableelos, Massamas, Idumas u. s. w., also wohl Archegetes und Eponymos der Nabataier; *Joseph. arch.* 1, 12, 4 (vgl. *Genes* 25, 12). Vgl. Nabates. [Roscher.]

**Nabarze, Navarze**, Beiname des Mithras. Derselbe kommt sicher vor in den Widmungen bei Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* Tom. 2 p. 103 nr. 55 (C. I. L. 6, 742): *Invicto d(eo) Navarze etc.* p. 136 nr. 274 u. p. 281 Fig. 126 (C. I. L. 3 S. 7938): *Nabarze deo etc.*; p. 142 nr. 334 (C. I. L. 3, 3481): *Invicto Mythrae Nabarze etc.* Mit großer Wahrscheinlichkeit wird N von Cumont zu Nabarze ergänzt in den Inschriften p. 101 nr. 44 (C. I. L. 6, 722): *Invicto Niabarze(?) etc.* p. 137 nr. 293 (C. I. L. 3, 1549): *S(oli) i(n)victo N(abarze) M(i)thrae etc.*, während die Herausgeber des Corpus in beiden Inschriften N zu n(umini) auflösen; p. 162 nr. 489 (C. I. L. 7, 831): *D(eo) S(oli) i(n)victo Niabarze(?) etc.* p. 175 nr. 565 (C. I. L. 11, 2685): *D(eo) N(abarze) M(i)thrae S(oli)*, welche Inschrift Muratori zu D(eae) N(ortiae) m(agnae) s(an)ctae ergänzen wollte. In der Inschrift *Pais* 892 ad C. I. L. 5, 8997: *[S]acrum Soli | Mit(h)rae numini | v... i(n)victo d(eo) etc.* ist nach Cumont p. 126 nr. 193 V vielleicht verlesen für N Abkürzung von Nabarze. Andererseits ist in der Inschrift C. I. L. 12, 2441: *Deo i(n)victo N(abarze) etc.* das von Mommsen zu N(abarze) ergänzte N nach Cumonts Ansicht p. 164 nr. 499 vielleicht nur ein Irrtum des Steinmetzen statt M = M(i)thrae). Die von Franz, C. I. Gr. 6012. *Creuser, Zur Archäologie* 2 p. 339 Anm. 2. Karl Keil, *Inschriften aus Griechenland*, *Philologus Suppl.* Bd. 2 Heft 5 p. 611 und *Kaibel, Inscr. Gr. Sic. et It.* 998 nicht beanstandete Inschrift: *Ἡλίο Μίθρα | ἀστροφόρο | δ[α]μονι | Ναβαρόη (Kaibel; Ναβαρό[ν] Franz) Εὐρυζος δῶρον* erklären sowohl Mommsen, *Ber. üb. d. Verh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. W. Ph.-H. Kl.* 4 (1852) p. 256 als Cumont p. 179 nr. 585 für eine Fälschung. Nabarze ist wohl indeklinabel und nicht Dativform (statt Nabarzae) von Nabarza, wie Graf Géza Kun, A. E. M. 6 (1883) p. 107, oder von Nabarzes, wie die Herausgeber des *Corpus* annehmen. Zwei unhaltbare Deutungen des Wortes giebt Garrucci, *Les mystères du syncrétisme phrygien dans les catacombes romaines de Prétextat*, Paris 1854. 4<sup>e</sup>. p. 25 Anm. 4 zu p. 24 (entweder „nouveau printemps de la splendeur, splendide printemps nouveau“ oder als Zuruf namberzin = nam Varezem

„louange a Berzin“. Ansprechender ist folgende Etymologie. Im Neupersischen bedeutet nach Graf Géza Kun a. a. O. nabad „Kampf“. Der Name des Gottes bezeichnet ihn demnach als den „Starken“, den „Tapfern“, vgl. oben Bd. 2 Sp. 3056. Abgeleitet von dem Gottesnamen ist der Personennamen Nabarzaes bei Curtius 3, 7. Kun a. a. O. [Drexler.]

**Nabates** (Ναβάτης; ἀραβιστὶ ὁ ἐκ ποιεῖας γενόμενος), Stammvater der Nabataier, eines Stammes im glücklichen Arabien, *Steph. Byz.* s. v. Ναβαταῖοι. *Eustath.* zu *Dionys. Per.* 964 (vgl. über dieses Volk und seinen Stammvater *Winer, Bibl. Realwörterb.* 3 1, 617, 2, 129 f.). Vgl. Nalathoes. [Stoll.]

**Nabelus**, Beiname des Mars, bekannt durch drei kurze Inschriften aus der Gegend von Carpentorate (Carpentras) C. I. L. 12, 1169. 1170. 1171 add. Die Auflösung der Siglen M(arti) N(abelco) in nr. 1169 darf als ziemlich sicher gelten, desgleichen die Identifizierung von nr. 1171 (überliefert Marti Sabelco) mit der in den *Addimenta* p. 823 mitgetheilten Inschrift, deren Ergänzung in Z. 3—4 unsicher ist. Der Beiname kann ein topischer sein. [M. Ihm.]

**Nabla** s. Navia.

**Nabū** s. Nebo.

**Naenia** (Nenia), bei den Römern die Personifikation der Leichenklage (naenia, *θρήνος*, vgl. *Cic. de legg.* 2, 24, 62. *Gell. Noct. Att.* 20, 2. *Non. Marc.* p. 145 u. 66), welche vor dem Viminalischen Thore ein Heiligtum hatte, *Arnob.* 4, 7. *Varro* bei *August.* de civ. dei 6, 9. *Fest.* p. 161. 163. *Hartung, Rel. d. Röm.* 2, 246; 1, 288. *Preller, Röm. Myth.* 588 S. Bd. 2 Sp. 207 (Art. Indigitamenta). [Stoll.]

**Nagis** (Νάγης), ein Steuermann, nach dem die Stadt Nagidos im westlichen Kilikien benannt worden sein soll, *Hekat.* bei *Steph. Byz.* s. v. Νάγιδος. [Stoll.]

**Nais** (Ναῖς), 1) Bakchantin auf einem Aryballos, *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 12 A. *Furtwängler, Beschreib. d. Vasensamm.* im *Antiquarium* 2, 2471 p. 692. [*Dumont et Chyplain, Les céramiques de la Grèce propre* 1 p. 372—374 pl. XII. XIII, Litteratur daselbst p. 372 Anm. 3. Drexler.] Vgl. Nais. — 2) in Teuthrone verehrte Quellnymph, *Paus.* 3, 26, 4. [Höfer.]

**Naiades** (Naiades) s. Nymphae.

**Naios** (Ναῖος), Kultbeiname des Zeus in Dodona, wo ihm der Legende nach *Πήριος* (Περικλής?), der Sohn des *Ἰάκωρος* (Ἰάκωρος), aus einem Schiffbruch gerettet, einen Tempel

gestiftet haben soll, *Lex. Rhetor.* bei Bekker, *Anecd.* 1, 283, 22ff. Der Beiname Naisos (vgl. *Nata, Nais, Nais, Nais*) bezeichnet den Zeus als Gott der Fruchtbarkeit und der aus dieser entspringenden Fruchtbarkeit; vgl. *Schol. Hom. Il.* 16, 233 *ὁ δὲ Ἰωδωναῖος καὶ Νάιος: ὁ δὲ γὰρ τὰ ἐκ τῆς γαστρὸς...* Bei Hesych. *Ἰωδωναῖος* Ζεύς: ὁ αὐτὸς καὶ διὸς will man für διὸς lesen *νάιος*; ähnlich bezeichnet Apollodor bei Steph. Byz. s. v. *Διδῶν* p. 249 Zeus *Ἰωδωναῖος* als den Gott, der *διδῶν* ἡμῖν τὰ ἀγαθὰ. Von dem Gebirge Tmaros oder Tomaros, an dessen Fulse das Orakel des Zeus lag, sagt Theopompus bei Plin. *hist. nat.* 4, 2 Tomarus mons centum fontibus circa radices celebratus. Den am Fulse des Berges gelegenen Zeustempel hat Carapanos (*Dodone et ses ruines*) entdeckt; ausser vielen Widmungen, die dem *Διὶ Ναιῶι* oder *Ναῶι* oder *Νάοι* oder *Νάω* (Carapanos a. a. O. 40, 2, 3, 41, 5, 6, 43, 9, 10, 11, 44, 12, 13, 14; vgl. *Corr. hell.* 1, 253) oder *Διὶ Νάων* (!) καὶ *Διδῶν*, die mit Zeus in Dodona *σύνναος* war (Strabo 7, 329), oder *Διὶ Νάω Διδῶν* (ebenda 45, 16, 47, 18) dargebracht sind, haben sich eine große Anzahl Blei-Plättchen gefunden, welche Fragen an Zeus *Νάιος* und *Διδῶν* enthalten; sie finden sich bei Carapanos a. a. O. 69—83. O. Hoffmann bei Collitz, *Dialektinschriften* 2, 1557—1597. Bezenberger, *Beiträge* 12, 186, 188, 207ff. 30 *Pontou, Fleckeisens Jahrb.* 1883, 305—360. Ein dodonaisches Orakel befahl τῷ Διὶ τῷ Νάω (nach Buttmanns Verbesserung) ἀπαγγεῖν τρεῖς βούς καὶ πρὸς ἑκάστῳ δύο οἷς, Demosth. in *Midium* 15 p. 531f.; vgl. Buttmann in der Ausgabe der *Midiana Excurs* 3 p. 123ff. Der Oberpriester des Zeus N. hieß *ναταγός*, Carapanos a. a. O. 56, 8. A. Fick, *Bezenbergers Beiträge* 3 (1879), 282 u. 29, 3; die dem Gotte zu Ehren gefeierten Festspiele *Ναῖα* 40 (*Νάα*), *C. I. G.* 2, 2908, 15 p. 531f. und inschriftlich sind ἀγῶνοθεῖται bezeugt, Carapanos 45, 16, 64, 21. Fick a. a. O. *Corr. hell.* 1, 294, 89. Auf epirotischen Münzen ist der eichenbekränzte Kopf des Zeus allein oder neben dem der Dione dargestellt, *Head, Hist. num.* 274f. v. Schlosser, *Beschreib. der altgriech. Münzen der kulturhistor. Sammlung d. allerh. Kaiserhauses* 71, 4ff. Nach dem *Lex. Rhetor.* bei Bekker a. a. O. 283, 13 gab es auch auf Delos 50 einen Kult des Zeus N., und auch auf der Akropolis in Athen scheint ein solcher existiert zu haben, *Ἐκτίσις ἀρχαιολ.* 6 (1890), 144. — Vgl. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgeschichte* 363ff. O. Jahn, *Arch. Ztg.* 1848, 303. Overbeck, *Kunstmythol.* Zeus 223 und den Artikel Zeus. [Höfer.]

**Nais** (*Ναῖς*), 1) tanzende Bakchantin auf einem schwarzzügigen Krater, Heydemann, *Satyr- und Bakchennamen* 28 x. *C. I. G.* 4, 7460. 60 [Dumont et Chaplain, *Les céramiques de la Grèce propre* 1 p. 278, *Litteratur daselbst* Anm. 2. Drexler.] Vgl. *Naia*. — 2) S. Nymphae. [Höfer.]

**Naisati** (Dativ), topischer Beiname des Mercurius auf einer in Zukovac bei Knjaževac (Moesia super.) gefundenen Votivinschrift, *C. I. L.* 3 *Suppl.* nr. 8260: Mercurio Nais-

sati (überliefert wird NAIISATI) Claudia Plotina ex voto . . . pos(uit). Benannt nach der Stadt Naisus (heute Niš). [M. Ihm.]

**Nakole** (*Νακώλη*), eine Nympe, nach welcher die Stadt Nakoleia oder Nakolaion in Phrygien (am Sangarios) genannt sein sollte, Steph. Byz. s. v. *Νακώλεια*. Vgl. Nakolos. [Stoll.]

**Nakolos** (*Νακώλος*), Sohn des Daskylos (wahrscheinlich des mit Herakles befreundeten Königs der Mariandyner, s. Daskylos nr. 1), nach welchem die phrygische Stadt Nakoleia benannt sein sollte, Steph. Byz. s. v. *Νακώλεια*. Vgl. Nakole. [Wagner.]

**Nakrasos** s. Narasos.

**Namausicae**, Beiname der Matres (s. d.) auf der keltischen Inschrift von Nemausus (*C. I. L.* 12, p. 383 u. add. p. 833 (= *Bonn. Jahrb.* 83 p. 122 nr. 115, vgl. p. 9f.) *Γατραβός (?) Ἰλλανονιακός δεδε Ματρὲς Νεμανιακά* (= dedit Matribus Namausicabus βρατόνδ). Mit unzureichenden Gründen erklärt H. d'Arbois de Jubainville (*Revue celtique* 1890 p. 250ff.) die Sprache dieser Inschrift für Latein; auch Siebourg, *Westdeutsche Zeitschr.* 1888 p. 115 sieht in *δεδε Ματρὲς Νεμανιακά* lateinische Formen in keltischer Aussprache. Zur Endung -abus s. Bücheler, *Lat. Deklination* (1866) p. 65 und *Bonn. Jahrb.* 83, 32. [M. Ihm.]

**Nana** (*Νάνα*, Bedeutung „Mutter“ nach Hoffmann, *Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes* 7, 157ff.), 1) Tochter des phrygischen Flussgottes Sangarios, Mutter des Atys in dem Kybelemythos von Pessinus (Arnob. *adv. gent.* 5, 6 u. 12 p. 178, 12 u. 185, 11 Reiff. nach einem Schriftsteller *Timotheos*). In der Parallelerzählung bei Pausanias (7, 17, 11) wird der Name der Sangariostochter nicht genannt (s. unter Agdistis Bd. 1 Sp. 100). Wahrscheinlich ist hier die kleinasiatische Naturgöttin Nana (s. unten) als Tochter des Stromgottes in Pessinus lokalisiert und deshalb mit Kybele, die ihren Sohn Atys liebt, ursprünglich identisch (s. unter Kybele Bd. 2 Sp. 1648).

2) Beiname der Artemis auf einer im Piräus gefundenen Weibinschrift römischer Zeit (*C. I. A.* 3, 131), behandelt von Comparetti (*Ann. d. Inst.* 34, 38ff.), der sie zu dem Metreon im Piräus in Beziehung setzt. [Michel Clerc, *Les métèques athéniens*. Paris 1893 p. 142—143.] Die Verbindung von Artemis und Nana kehrt wieder in dem berühmten Heiligtum von Elymais in Susiana. Dieses war nach Maccab. 2, 1, 13 der *Navaia* geweiht, für welche Josephus (*Ant.* 12, 9, 1) bei Wiedererzählung desselben Ereignisses Artemis einsetzt (Comparetti a. a. O.), vgl. auch Polyb. 31, 11. Diese *Navaia* ist jedenfalls keine andere als Nana, die uralte babylonische Göttin des Natullebens, der Fruchtbarkeit und Zeugung, über welche ausführlich handeln Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer in den Abhandlgn. f. d. Kunde des Morgenl.* 7, 130ff. 151ff., der auch auf die Verwandtschaft mit der armenischen Göttin Nanē hinweist (vgl. Gelzer, *Z. armen. Götterlehre*, *Ber. üb. d. Verh. d. Kgl. Sachs. Ges. d. W. Ph.-H. Kl.* 48 (1896) p. 123f. 137. 146), und E. Meyer unter Astarte Bd. 1 Sp. 645f. und *Gesch. d. Altert.* 1, 159, 164, 176. Fr. Lenormant, *Artemis Nanaea*,

Gaz. arch. 1876 p. 10—18. 58—67 pl. 4—6. Schon um 2280 v. Chr. war ihr Bild aus Uruk nach Susa entführt worden, von wo es Assurbanipal 644 nach seinem alten Kultort zurückbrachte (Schrader, Keilschr. u. altes Test. 48. Keilschr. u. Geschichtsforschung 47f.). Tiglat Pileser bezeichnet Nana als Herrin von Babylon und brachte ihr 745 Opfer dar (Schrader, Keilschr. u. Geschichtsf. 107). Auf indoskythischen Münzen des Königs Kanerki und seines Nachfolgers (vgl. Sallet, Die Nachfolger Alexanders d. Gr. 60 ff. 185 ff.) wird Nana oder Nanaia häufig dargestellt als langbekleidete stehende Gestalt mit einem Zweig in der Hand und der Mondsichel auf dem Kopfe (Wilson, Ariana antiqua 14 u. 362. Grotefend, Münzen d. griech. parth. u. ind. Könige 49. Sallet a. a. O. 186 f. Head, Hist. num. 710. [A. Stein, Zoroastrian deities on Indo-Scythian coins (reprinted from the Oriental and Babylonian Record, August 1887) p. 12 nr. XVIII und besonders Percy Gardner, The coins of the Greek and Scythian kings of Bactria and India in the Brit. Mus. London 1886]; eingehend Hoffmann a. a. O. 139 ff.). Schon diese Attribute weisen deutlich darauf hin, was die Griechen veranlaßte, ihre Artemis in Nana zu erkennen. Auf Grund dieser Thatsachen hat man Nana auch der Anaitis, der persischen Artemis, gleichgesetzt (Wilson a. a. O.), wofür Hoffmann a. a. O. 154 ff. entschieden eintritt (vgl. E. Meyer unter Anaitis Bd. 1 Sp. 333). Es ist dies um so leichter möglich, als die innerasiatischen Kulte vielfach in Austausch standen und insbesondere der Anaitiskultus viele babylonische Elemente in sich aufgenommen hatte (vgl. E. Meyer a. a. O.). Die Verehrung der Nana muß lange bestanden haben; denn noch in den erwähnten Märtyrerakten wird Nana, „die große Göttin der ganzen Erde“, unmittelbar hinter Zeus genannt (Hoffmann a. a. O. 29). Bemerkenswert ist auch der Umstand, daß auf späteren phrygischen und anderen kleinasiatischen Inschriften die Eigennamen *Nána* und *Návas* nicht selten erscheinen (C. I. G. Indices p. 111 und zu 3866 add.). [Zahlreiche Beispiele des kleinasiatischen „Lallnamens“ Nana s. bei Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache p. 341 ff.] [Wagner.]

Nanaia s. Nana 2.

Nanas u. Nanos (*Návas*, *Návōs*). 1) Nanas, Sohn des Teutamides, ein Nachkomme des Pelasgos, den Apollodor (2, 4, 4, 2) als König des thessalischen Larisa zur Zeit des Perseus kennt. Während seiner Regierung wurden die Pelasger von den Griechen vertrieben und kamen durch den „ionischen Meerbusen“ an den Fluß Spines (so genannt nach der Stadt Spina an der südlichen Pomündung). Dort ließen sie ihre Schiffe und eroberten die Stadt Kroton (*Koθρωπία* d. i. Cortona nach Dion. Hal. Ant. Rom. 1, 26) im Binnenlande. Hier nahmen sie den Namen Tyrrhener an (Hellen. Phoronis frag. 1 bei Dion. Hal. 1, 28). Noch Herodot (1, 57) trennte die Pelasger in *Kυρραιων* (d. i. Cortona nach Dion. Hal. 1, 29) von den übrigen Tyrenern, während die Späteren meist dem *Hellankios* in der Herleitung aller Etrusker von den Pelasgern gefolgt sind (vgl. E. Meyer, Forschungen

zur alten Geschichte 24 u. 105 ff. Geschichte d. Altert. 2, 502 f.).

2) Nanos. *Lykophron* (1242 ff.) berichtet, daß Odysseus (*νάνος*, *πλάνασι πάντ' ἐξενήσας* *μυχόν* | *ἄλος τε καὶ γῆς*), begleitet von den beiden Söhnen des Telephos, Tarchon und Tyrsenos, in Italien mit Aineias zusammengetroffen sei. Odysseus (s. d.) ist hier mit der lydischen Einwanderung der Etrusker in Verbindung gesetzt; die *Scholien* und *Tzetzes*, die sich im übrigen auf eine Paraphrase der Stelle beschränken, bemerken hierzu: *ὁ Ὀδυσσεύς παρὰ Τυρσηνοῖς νάνος καλεῖται, δηλοῦντος τοῦ ὀνόματος τὸν πλανήτην*. Dabei bleibt die von O. Müller geäußerte Möglichkeit bestehen, daß *νάμος* bei *Lykophron* gar nicht als Eigennamen aufzufassen ist, und daß die Angabe des *Scholien* ebenso aus den Worten des *Lykophron* abgeleitet ist, wie der folgende Zusatz des *Tzetzes*: *ἐγὼ δὲ εἶπον, ὅτι ὁ Ὀδυσσεύς πρότερον Νάμος ἐκαλεῖτο, ὅστερον δὲ ἐκλήθη Ὀδυσσεύς, ὥστερ ὁ Ἀχιλλεύς πρότερον Λιγύρων καὶ Πυρραιοῦ καὶ ἔπειτα ἔτερος ἐκαλεῖτο*. An einer andern Stelle setzt *Lykophron* (805 ff.) den Odysseus in direkte Beziehung zu Cortona: er werde aus Kummer über den Tod des Telemachos und dessen Gattin (Kirke) in Gortyneia sein Leben aushauchen und auf dem tyrsenischen Gebirge Perge (Monte Pergo bei Cortona nach Gori, *Inscr. Etr.* 2, 366) begraben werden. Nach *Theopompus* (rg. 114, *Schol.* u. *Tetz.* v. 809) war nämlich Odysseus, als er nach Ithaka heimkehrend erfuhr, wie es um Penelope stand, wieder abgefahren und hatte sich in Tyrrhenien niedergelassen. Nach einem andern Bericht (*Plut. quaest. Gr.* 14) kam Odysseus, nach dem Freiermord durch einen Schiedsspruch des Neoptolemos (vgl. über diesen *Apollod.* ep. 7, 40) aus Ithaka verwiesen, nach Italien. Auch sonst giebt es noch einige Angaben über Odysseus in Etrurien. In *Aristoteles' Peplos* sind zwei Epigramme (12 f.) nach der Überschrift dem in Tyrrhenien begrabenen Odysseus gewidmet. Cäre und Clusium wurden auf sein Geschlecht zurückgeführt (O. Müller, *Etrusker* 2<sup>e</sup>, 283). Nach *Plutarch* (*de aud. poet.* 8) hätten die Tyrrhener eine Geschichte bewahrt, nach der Odysseus schläfrig und deshalb vielfach unzugänglich gewesen sei, und *Ptolem. Heph.* (S. 197, 2 West.) will sogar von einem Wettkampf im Flötenspiel wissen, den Odysseus in Tyrrhenien siegreich bestanden habe (vgl. *Klausen, Aeneas u. d. Pen.* 1144 ff. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 309).

Daß Odysseus (s. d.), der bereits im Anhang zur *Hesiodischen Theogonie* (1013) durch seinen Sohn Latinos als Stammvater der Latiner erscheint, nachdem einmal seine Abenteuer in Italien lokalisiert waren, auch zu den Etruskern in Beziehung gesetzt wurde, ist nicht zu verwundern, und zwar tritt bei *Lykophron* (1242) deutlich das Bestreben hervor, dies wenigstens äußerlich mit der lydischen Ableitung der Etrusker zu verbinden. Daß aber Odysseus wirklich den Etruskern unter dem Namen Nanos bekannt war, ist nicht zu erweisen. Deshalb muß auch eine auf dieser Gleichsetzung fußende Kombination O. Müllers,

die ihm einen brauchbaren Maßstab zur Kritik italisch-griechischer Sagen an die Hand zu geben schien, zweifelhaft bleiben. Er folgte aus der Festsetzung des Odysseus in Cortona, Cortona habe Sagen von einem herumziehenden Helden Nanos, der sich endlich dort ansiedelte, gehabt, und da diese den griechischen von Odysseus einigermassen entsprechen hätten, so seien sie mit ihnen zu einem Ganzen verbunden worden. Ebenso sei derselbe Held bei *Hellonikos* von larisäischen Pelasgerfürsten Nanas geworden (*Etrusker* 2, 281 ff.; vgl. *H. Lewy*, *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen* 212). (— 3) Keltischer König, Vater der Petta, in der Gründungslegende von Maassalia; s. *Aristot. ἐν τῇ Μασσαλί. πολιτεία* bei *Athen.* 13 p. 576 A (= *Irgm.* 545 [174. p. 276] *Didot*): ὁ Νάνος ἐπιτελῶν γάμοις τῆς θύγατρός κατὰ τὴν παραγενόμενον τὸν Εὐξένον [τὸν Φοκαίαν] παρακίληκεν ἐπὶ τὴν θοῖνιν. ὁ δὲ γάμος ἐγγίνετο τόνδε τὸν τρόπον: ἶδεν μετὰ τὸ δεῖπνον ἐσελθούσαν τὴν παῖδα φιάλῃν κεκρασμένην ὃ βοῦλοιο δοῦναι τῶν παρόντων μνηστῆραν, ὃ δὲ δοῖν τούτων εἶναι θυφίον. ἡ δὲ καὶ ἐσελθούσα δίδωσιν . . . τῷ Εὐξένῳ. Darauf nimmt die Königstochter, welche ursprünglich Petta hieß, den Namen *Ἀριστογέννη* an, und aus der Ehe geht *Protos(-is?)*, der Stammvater der 'Protadien' und Gründer von Maassalia (*Plut. Sol.* 2: *Πρωτίς, οἰκίστις Μασσαλίας ὑπὸ Κελτῶν τῶν περὶ τὸν Ῥοδανὸν ἀγαπήθεις*), hervor. Vgl. *Dümmler* im *Philologus* N. F. X (1897) 20f., der wohl mit Recht die ganze Geschichte als Sage auffasst. [Roscher.] [Wagner.]

**Nannakos** (*Νάννακος* und *Ἀννακός?*), ein alter König von Phrygien vor Deukalion, der die Deukalionische Flut vorauswusste und deshalb alle ins Heiligtum führte und mit vielen Thianen (um Abwendung der Gefahr) flehte. Daraus sei das Sprichwort *τὰ Ναννάκου κλαύσσαι* entstanden (*Hermogenes ἐν Φωνυρίοις* bei *Zenob.* 6, 10. *Suid.* s. v. *τὰ Ναννάκου κλαύσσαι* und *Ἀννακός*). Der älteste Zeugnis für das Sprichwort ist *Herondas* 3, 10 *τὸν μισθὸν αἰτεῖ, κῆν τὰ Ναννάκου κλαύσω* (*ἵνα τὰ Ναννάκου κλαύσω* bei *Zenob.* 6, 10). Nach *Steph. Byz.* s. v. *Ἰκόνιον* war *Ἀννακός* (von *Μενεκε* in *Ναννακός* verbessert) ein Phryger, der über 300 Jahre lebte. Die Umwohnenden hatten durch einen Orakelspruch erfahren, daß sie alle umkommen würden, wenn er stirbe. Deshalb erhoben sie große Wehklagen, woher das Sprichwort kam *τὰ ἐπὶ Ἀννακοῦ κλαύσαι, ἐπὶ τῶν λίαν οἰκτιζομένων*. Das Orakel ging in Erfüllung, als die Deukalionische Flut hereinbrach. Nachdem sich die Flut verlaufen, bildete Prometheus auf Befehl des Zeus wieder Menschen, und von diesen *εἰκόνας* bekam Ikouion seinen Namen. Auch für längst vergangene Dinge erhielt der Name des Nannakos sprichwörtliche Bedeutung (*ἐπὶ τῶν σφόδρα παλαιῶν καὶ ἀρχαίων*): *ἀπὸ Ναννάκου* (*Macar.* 2, 23. *Suid.* s. v. *Νάννακος*), *τὰ ἐπὶ Ναννάκου* (*Macar.* 8, 4), *τὰ ἀπὸ Ναννάκου* (*Τραννακοῦ ταῦτα*, *Apostol.* 15, 100), *Ναννάκου παλαιότερος* (zu *Zenob.* 6, 10), *τὰ Ναννάκου* (*Crusius, Anal. crit. ul. paroem. Gracc.* 58). Über den Namen vgl. *Buttmann, Mythologus* 1, 176. *O. Jahn,*

*Archäol. Beitr.* 376. *Hoffmann, Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes* 7, 157. [*R. Meister, Die Mimiamben des Herondas, Abh. d. Sächs. Ges. d. W. ph.-h. Cl. Bd.* 13 nr. 7 p. 690 (80). *Kretschmer, Einl. in die Gesch. d. griech. Sprache* p. 356. Über Zusammenstellung des Annakos mit dem biblischen Hanokh s. *Dillmann, Genesis* 6. A. p. 115. *Babelon, Mélanges numismatiques* 1<sup>re</sup> sér. 1892 p. 171.] *Buttmann* erkennt in der Sage Reste eines asiatischen Mythos über die Zeit vor der Sintflut; und in der That läßt die auffällig häufige Anwendung in Sprichwörtern auf eine volkstümliche Sage schließen, von der uns nur Bruchstücke erhalten sind. Vgl. *Head, H. N.* 558. *Weicker (Griech. Götterl.* 1, 777) zieht eine lithauische Sage zum Vergleich heran. [Wagner.]

**Nannar** (*Nannaru, Nanniru*), „der Erleuchter“ (*Tiele, Hist. comp. des anc. relig. de l'Égypte et des peuples sémitiques* p. 198f. *Babylonisch-assyr. Gesch.* 1 p. 523 Anm. 2. *Geschichte der Religion im Altertum* 1 p. 166), der Mondgott von Ur in Südbabylonien, *Wieweler, Geschichte Babyloniens u. Assyriens* p. 25. 27 Anm. 47. Ziemlich unwahrscheinlich wollen ihn *Fr. Lenormant (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze* p. 96–97) und *Sayce (Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians* 2<sup>d</sup> ed. p. 157–159, vgl. *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient classique. Les origines Égypte et Chaldée* p. 654 Anm. 5) wiederfinden in dem *Νάνακος* einer von *Nicolaus Damascus* fr. 10 (*F. H. Gr.* 3 p. 359–363 ed. *Müller*) aus *Ktesias* (fr. 52 *Müller*), der ihn *Avraquos* nennt, entlebten persischen Sage. *Νάνακος* ist hier ein weiblicher Satrap von Babylon unter der Botmäßigkeit eines medischen Königs Artaios. Er bemächtigt sich auf hinterlistige Weise des tapferen Persers *Parsondas*, der nach seiner Satrapie getrachtet und ihn einen weiblichen Mann genannt hat, läßt ihn in weiblicher Kleidung unter seine Zitherspielerinnen stecken und hält ihn sieben Jahre lang in schimpflicher Gefangenschaft, aus der *Parsondas* erst durch ein Machtwort des Königs erlöst wird. [Drexler.]

**Nanos** s. *Nanas* 2.

**Nantosuelta**, Beiname des deus Succellus in einer Inschrift von Saarburg, *Korrespondenzbl. d. Westd. Z.* 1895 p. 229. *Rev. cell.* 1896 p. 46. *Berl. philol. Wochenschr.* 1896 Sp. 606 (*Nantosv?*). [Drexler.]

**Naos?** (*Ναός* oder *Ναός?*), Name einer Nereide auf einer Vase (*C. I. Gr.* 8354). Vgl. *O. Jahn, Vasensammlung in München* p. CXVII, 858.

[Roscher.]

**Naoklos** (*Νάοκλος*), Sohn des Kodros, Oikist von Teos, *Paus.* 7, 3, 6; bei *Strabon* 14, 633 heisst er *Ναύκλος* und natürlicher Sohn des Kodros, vgl. *Torpffer, Attische Geneal.* 234, 2. [Höfer.]

**Naos** (*Ναός*), ein Urenkel des Eumolpos von Eleusis, der auf Geheiß des delphischen Orakels die eleusinischen Weihen der Demeter nach Pheneos in Arkadien gebracht haben sollte, während nach einer pheneatischen Sage bereits vor der Ankunft des Naos Demeter

selbst auf ihrer Wanderung nach Pheneos gekommen war, *Paus.* 8, 15, 1 u. 3. Offenbar hatte also hier von alters her der Kultus der Demeter bestanden und war erst später mit den Formen des eleusinischen Gottesdienstes ausgestattet worden. Vgl. *Preller, Demeter u. Pers.* 168. *Girhard, Griech. Myth.* 1 § 411, 3. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1<sup>5</sup>, 748 f., und über den arkadischen Kultus der eleusinischen Demeter *Töpfer, Att. Geneal.* 102 f. *Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens* 1, 122 f. Der Name Naos könnte darauf hindeuten, daß damit die Erbanung eines neuen Tempels verbunden war. [Wagner.]

**Napaia** (*Napaia*), die Nymphen der Waldthäler (*vapaia*), s. Nymphen. [Stoll.]

**Napaio** (*Napaio*), 1) ein Satyr, der dem Dionysos gegen die Linder folgte, *Nonn. Dion.* 14, 107. — 2) Beiname des Apollon von der Stadt Nape auf Lesbos, *Steph. Byz. Napp.* [Nach *Waisick Wroth Catalogue of the Greek coins of Troas, Aeolis and Lesbos* p. LXIX u. f. wird das alte Orakel des Apollon *Napaio* auf Lesbos erwähnt vom Scholiasten zu *Aristoph. Wolken* 144; das Heiligtum des Gottes wird gefunden in den Ruinen zu Kolomado südöstlich von Methymna (*Koldewey, Lesbos* p. 35f. p. 45f.). Eine Münze von Nape aus dem 4. vorchr. Jahrh. zeigt im Obv. das belorbeerte Haupt des Apollon, im Rev. Eule und Astragalos, *Imhoof, Monn. Gr.* p. 280 pl. E, 32, *Head, H. N.* p. 488. Vgl. auch *Minervini, Orucolo di Orfeo e dell' Apollo Napeo in Lesbos: esso dipinto di fabbrica nolana*, *Bull. arch. napolit.* n. s. 6 (1857/58) p. 33—39 Tav. 4 Fig. 1. 2. *Drexler.*] [Der Beiname bezeichnet den Gott als Gott der Weidetrift = *vouios*; vgl. *Macrob.* 1, 17, 43. Höfer.] [Stoll.]

**Nape** (*Nappi*), Hund des Aktäon (*Or. Met.* 3, 214. *Hyg. f.* 181. [Roscher.]

**Napes** (*Nappi*), ein Nachkomme des Skythes, ein kriegerischer König der Skythen, von welchem die skythischen *Naxai* ihren Namen hatten, während nach seinem Bruder Palos die skythischen *Palai* benannt waren. Ihre Nachkommen dehnten die Herrschaft der Skythen über den Tanais bis nach Thrakien aus, *Diod.* 2, 43. Die *Naxai* waren identisch mit den skythischen *Napai* (*Plin. n. h.* 6, 19. *Amn. Marc.* 22, 8, 33); vgl. auch *Steph. Byz.* s. v. *Naxi*. *Marquart, Philologus* 54 (1895), 520. [Wagner.]

**Narasos**, (*Napaos*), Beiname des Zeus auf Inschriften aus dem Tempel des Zeus Panamarios in Panamara (Karien), *Corr. hell.* 12 (1888), 83, 8 Z. 7. 9 Z. 8. 86 Z. 17. 88 Z. 7. Danach ist auch in der Inschrift aus Stratonikeya (*C. I. G.* 2, 2720, wo *Bocchl* statt *Liōs Napaos*) lesen wollte *Naxi* in Anlehnung an die lydische Stadt Nakrasa, die Lesart *Napaos* beizubehalten. [Höfer.]

**Naria dea**, bekannt durch zwei Inschriften der Schweiz. Die eine steht auf der Basis einer bronzenen Statuette, welche eine bekleidete Frau darstellt (gef. in Muri bei Bern): *Deae Nariae reg(ia) Arure(nsis) cur(ante) Fero(c) liberto* (*Mommsen, Inscr. Helv.* 216. *Hagen, Prodromus notae inscr. Helv. syll. nr.*

113. *C. I. L.* XIII, 5161. Abbildung bei *Studer, Verzeichn. d. auf d. Museum z. Bern aufbewahrten Altertümer* Taf. 3 nr. 6, vgl. p. 53). Die zweite stammt aus Cressier bei Avenches und ist gewidmet *Nariae Nqusantiae* von einem T. Frontin. Hibernus (*Mommsen nr.* 163 = *Hagen nr.* 107); auf der Rückseite desselben Altars steht eine Widmung an Mars, *Mommsen nr.* 162. Der Beiname *Nousantia* scheint ein topischer zu sein. Aus Muri stammt die Bronzestatue der *dea Artio* (s. o. Bd. I Sp. 608). [M. Ihm.]

**Narkai** (*Napkaia*), elischer Beiname der Athene, deren Heiligtum *Narkaios* (s. d.) gründete (*Paus.* 5, 16, 7). Da unmittelbar vorher siegreiche Kämpfe des *Narkaios* erwähnt werden, so wird man an die kriegerische Athene zu denken haben, welche die Feinde erstarren macht. [Wagner.]

**Narkaios** (*Napkaios*), Sohn des Dionysos und der Heroine *Physkoa* aus dem Demos Orthia in Koile Elis. Als er herangewachsen war, bekriegte er die Nachbarn und erwarb große Macht. Er soll das Heiligtum der Athena *Narkai* in Elis errichtet und mit *Physkoa* zusammen den Dienst des Dionysos in Elis eingeführt haben, *Paus.* 5, 16, 7. Sein Name (*Benseler, Eigennamen* s. v. übersetzt „Leidenfrost“), von *ναρκα* erstarren (*Anthol.* 9, 617 heißt es von einem kalten Bade *Φοιβον καὶ Νάρκην οὗτος τρώος*, d. i. Schauer und Starre), deutet vermutlich auf die Sage vom Leiden und Sterben des Dionysos im Winter und erinnert an den ähnlichen des *Narkissos* (vgl. *Preller-Robert* S. 760, 2 und unten Sp. 15); seine Mutter war eine Thyiade. S. unter *Physkoa* und *Weniger, Das Kollonion der 16 Frauen*. Weimar 1883 S. 2. 14 ff. [Weniger.]

**Narke** (*Napxh*), das personifizierte Erstarren, 40 zusammen mit *Φοῖβος*, dem personifizierten Schauer, *Anth. Pal.* 9, 617, vgl. *Horror, Pallor, Pavor*. [Höfer.]

**Narkissos** (*Napxissos*). — Litteratur: *Fr. Wieseler, Narkissos*, Göttingen 1856, wo die gesamte frühere Litter. zusammengetragen ist; seitdem ist nichts Nennenswertes erschienen.

### Mythus.

Die Hauptzüge der Sage sind: *Narkissos*, ein schöner Jüngling, erblickt im Wasser sein Bild, verliebt sich in dasselbe und schwindet in unbefriedigter Sehnsucht dahin; an seiner Stelle läßt die Erde eine nach ihm benannte Blume aufsprießen. So *Pausan.* 9, 31, 6. *Severus narr.* 3 (Waltz, *rhet. gr.* 1, 538 oder *Westermann, Mythogr. gr. append.* p. 378) und, mit ihm meist wörtlich übereinstimmend, *Geopon.* 9, 24 ed. *Nicl. Anonym. Vatican. n. 218* 9; etwas ausführlicher durch Hinzufügung der Eltern (*Kephissos* u. *Leirioessa*) und des Ortes (*Thessipai*) *Eustath. ad Il.* p. 266, 7 ff. ed. *Rom.* (= p. 215 ed. *Lips.*) u. *Eudoc. violar.* p. 304 (= p. 502 fub. 697 ed. *Ftuch*). Keine wesentlich neuen Züge fügen hinzu *Choric. oratt.* p. 176 ed. *Boiss. Nicephor. prologum.* 14 bei *Waltz* 1, 440 f. *Claudian. de ropta Prosper.* 2, 131 ff. *Pentadius* bei *Meisr. Anth. vet. Lat. epigr.* 1 nr. 242 (= *Riese, Anth. lat.* 1 p. 214

nr. 266). *Anonym. epigr.* bei *Meier* nr. 669 (= *Riese* 1, 38 nr. 9). — Gelegentliche Erwähnungen des N.: *Lucian. dial. mort.* 18, 1. *ver. h.* 2, 19. *epist. Sat.* 70, 24. *Pseudo-Charidem.* 24 *ed. Dind.* *Plotin. de pulchr.* p. 56. *Clem. Alex. Paedag.* 3, 258 *ed. Potter.* *Philostr. ἡρωικ.* 2, 197 (p. 319) u. *imag.* 1, 23 (p. 398, 10) *ed. Kayser.* *Callistr. ἐκπαιδ.* 6 *ed. Kays.* *Anth. Pal.* 11, 76. *Libanius* 3 p. 364 *Reiske.* *Aristaenet.* cp. 2, 10 p. 158 *Boiss.* *Nonnus Dionys.* 10, 216. 11, 323. 15, 352. *Choric. oratt.* p. 137. *Plinius h. n.* 21, 128. *Vergil. Culex v.* 407 f. *Columella de cultu hort.* v. 98 u. 297. *Stat. silv.* 1, 5, 55. *Theb.* 7, 340 ff. *Pentadius* bei *Meier* 1 nr. 243. 244. 246 (= *Riese* 1 p. 146 nr. 145. p. 215 nr. 266. p. 186 nr. 219). *Anonym. epigr.* bei *Meier* 1 nr. 666—668 (= *Riese* 1 p. 102 nr. 39. p. 142 nr. 146. p. 143 nr. 147). *Ausonius epigr.* 95. 96. *idyll.* 6, 10. 12, 70 *ed. Scal.* —

Echt alexandrinisches Gepräge trägt die Sage bei *Orid. metam.* 3, 339—510. N. ist Sohn des Cephissos und der Nympe Liriope. Tiresias, befragt, ob dem Kinde langes Leben beschieden sei, antwortet: wenn er sich nicht sehen würde. Als N. herangewachsen ist, so daß er *puer iuvenisque videri poterat*, wird er von vielen Jünglingen und Mädchen, auch Wasser- und Bergnymphen geliebt; vergeblich, sie finden keine Gegenliebe. Da erblickt ihn Echo und entbrennt in heißer Liebe zu ihm (Strafe von seiten lunos). Doch auch sie findet kein Gehör; sie vergeht vor Gram, zieht sich in Wälder und einsame Grotten zurück und schwindet endlich so dahin, dass *vox tantum atque ossa supersunt* (vgl. oben s. v. *Echo* Bd. 1 Sp. 1214). Mancher der Verschmähten fleht zu den Göttern, den Hartherzigen zu strafen. Nemesis erhört das Gebet. Auf einer Jagd, von der Hitze ermattet, erblickt N. in einer Quelle sein Bild und verzehrt sich in vergeblich sehender Liebe, bis er zuletzt *viridi in herba*, also nicht in der Quelle, stirbt. Noch in der Unterwelt schaut er im Styx sein Bild. Najaden und Dryaden weihen dem toten Bruder Locken: *crocum pro corpore florem | inveniant, foliis medium cingentibus albis.* — Aus *Orid* geschöpft sind die Erzählungen bei *Lactant. narr. fab.* 3, 5 n. 6 und *ad Stat. Theb.* 7, 340. *Mythogr. Vatic.* 1, 185 u. 2, 180 (an letzter Stelle als Mutter *Aleiope nympha* genannt); auch *Auson. epigr.* 97. — Hierher gehört auch der Vers bei *Suidas* s. v. u. *Puroemiogr. Gr.* 1, 371 u. 2, 85 *ed. Götting.*: *πολλοί αὖ μισήσαντι, ἄν αντὶν φίλῃς: τοῦτο φασὶ τὰς Νύμφας πρὸς τὸν Νάρκισσον εἶπειν ἀποβλέποντα εἰς πηγὴν καὶ τὴν οὐκ εἶναι ποθοῦντα μορφήν*, wohl aus alexandr. Zeit stammend. — Die Verknüpfung der Sage mit Teiresias und die Einführung der Echo nur bei *Orid* und den von ihm direkt abhängigen Schriftstellern; wahrscheinlich entlehnte *Orid* diese Züge einem alexandr. Dichter; der ursprünglichen Sage sind sie jedenfalls fremd. —

Auf einen alexandr. Dichter als Quelle geht, wie *Höfer, Konon* p. 92 richtig bemerkt, auch die Version bei *Konon* c. 24 zurück. Die Erzählung ist ganz ins Menschliche versetzt; *Welcker, A. D.* 4, 165 nennt sie eine „spätere

aus der Fabel in das Geschichtliche etwas derb umgedeutete Erzählung“. N. erweist sich gegen alle Liebhaber als Verächter des Eros. Alle stehen von ihrem Werben ab, nur Ameinias nicht. Als aber N. ihm sogar ein Schwert schickt, tötet er sich vor der Thür des N., nachdem er den Gott (d. i. Eros) angefleht hatte, ihm ein Rächer zu werden. Nachdem sich nun N. in sein Spiegelbild verliebt hat, entleibt er sich endlich selbst, *ἐαυτὸν διαγράφαι δίκαια πάσχειν οὐθέτις αὐτῷ ὡς Ἀμεινίον ἐξόψας τοὺς ἔρωτας*. Die Thespier aber beschlossen, den Eros seitdem noch mehr zu ehren und ihm außer dem gemeinsamen Dienste noch jeder für sich zu opfern. Die Eingeborenen glauben, daß die Narcisse zuerst auf jener Erde entstanden sei, wo das Blut des N. sich ergossen hatte. — Eigen ist bei *Konon* die Verknüpfung mit dem Eroskult, der lokale Charakter und die ätiologische Zuspitzung der Sage. Das Motiv für die Liebespein und den Tod des Jünglings ist ihm mit *Orid* gemeinsam. Treffend verweist *Höfer* a. a. O. für das echt alexandr. Motiv der Entleibung vor der Thür des Geliebten auf *Theocrit. idyll.* 23. Über den Namen Ameinias vgl. oben *Stoll* s. v. *Welcker, A. D.* 4, 166. *Wieseler, Nark.* p. 96 f. u. *Anm.* 64 u. 65. — In manchen Punkten erinnert diese Erzählung an die Sage von Koresos und Kallirrhöe (vgl. oben Sp. 930 u. 1380 f.).

Eine ganz rationalistische, „weniger bekannte“ Form der Sage führt *Paus.* 9, 31, 6 noch an. Darnach hatte N. eine ihm an Aussehen und Kleidung völlig ähnliche Zwillingsschwester, die er sehr liebte und mit der er auf die Jagd zu gehen pflegte. Als diese gestorben, erblickt er im Bilde der Quelle ihr Ebenbild in seiner Gestalt. Obwohl er gewußt, daß er seinen eigenen Schatten sähe, sei es ihm doch eine Erleichterung seiner Liebe gewesen zu wännen, daß er ihr Bild schaue. — *Natalis Comes* 9, 16, dem diese Stelle des *Paus.* bekannt war, führt diese Version auf einen Euanthes zurück.

Ein absonderliches, einzig dastehendes Motiv für den Sturz des N. in das Wasser findet sich bei *Pentadius* (*Meier* 1 nr. 242 — *Riese* 1, 214 nr. 265): er habe seinen Vater im Flusse gesucht.

Soweit die Sage von Thespiai. — Die Genealogie in derselben: Kephissos als Vater genannt: *Hygin. fab.* 271. *Stat. Theb.* 7, 340 ff. u. *Lactant.* z. d. St. (*Lactant. ad Stat. Achill.* 2, 42 nennt statt Kephissos den Spercheios). — *Pentad.* (*Meier* 1 nr. 242) spricht schlechthin von einem Flusgott. — Kephissos und Leiriope als Eltern bei *Orid* a. a. O., *Mythogr.* 1, 185. *Lactant. narr.* 3, 6. Kephissos und Leirioessa bei *Eustath.* u. *Eudoc.* a. a. O.

— Diese Genealogieen gehören ersichtlich nicht alter Überlieferung an; sie sind speziell für die Thespische Version erfunden, dichterische Spielerei einer späteren Zeit und selten; Leiriope nur bei *Orid* und seinen Benutzern, Leirioessa nur bei *Eustath.* und *Eudocia*. Der Zweck dieser Genealogie ist sehr durchsichtig: wie die Narcisse besonders an Flüssen und Quellen wächst, so sind der Flusgott und eine Quellnymphe



(Lilienantlitz; die Narkisse gehört zu den *λεῖψια*) die Eltern des N. — Alkiopie beim *Mythogr. Vat.* 2, 180 ist wohl bloße Flüchtigkeit, da er doch sonst *Ocid* ausschreibt; oder sollte auch hier das arge Mißverständnis bei *Photius v. λίων* (das *Photius* wohl schon in seiner Quelle vorfand) von einer vermeintlichen Identität des Linos (Mutter Alkiopie bei *Phot.* und *Eustath. v. λίων*) und N., die bei *Lasaulx* und *Ambrosch* eine große Rolle spielt (vgl. darüber 10 *Art. Linos* Sp. 2062 und *Wieseler* p. 91 *Anm.* 56) sein Unwesen treiben? — *Nonnus Dionys.* 48, 582ff., der im übrigen die Thespische Form benutzt, läßt N. am Latmos von Endymion und Selene gezeugt werden, worauf sich kein Gewicht legen möchte, während *Wieseler* p. 83 (vgl. auch p. 87f.) eben hierin N. als „nächtliches Wesen, das mit Schlaf und Tod in Verbindung steht“ charakterisiert findet. —

N. erscheint als Jäger bei *Paus.* (2. Version). 20 *Philostr. imag.* 1, 23. *Choricus oratt.* p. 176 u. 282. *Nicephorus* a. a. O. u. *Tzetzes chil.* 1, 9, 234; so auch oft auf pompejan. Wandgemälden durch Kleidung und Bewaffnung gekennzeichnet; als Hirt bei *Callistr. stat.* 5, wo er eine Syrinx hält. — Die Schönheit des N. wird oft erwähnt, so bei *Paus.*, *Konon*, *Philost.* und *Callistr.* (*παῖς, πάλιν δὲ ἡδέος, ἡλικιώτης ἐρώτων*), *Severus, Choricus* (p. 137. 176. 282), *Geopon.*, *Eustath.*, *Eudocia*, *Ovid.* Mit *Hyakinthos*, *Nireus*, *Endymion*, *Achilleus* u. a. oft zusammen genannt, vgl. *Lucian. dial. mort.* 18, 1. c. h. 2, 17. *Pseudo-Charid.* 24. *Oppian cyneq.* 1, 360ff. *Hygin. fab.* 71. *Serius* ad *Vergil. ecl.* 2, 47. *Claudian. de raptu Pr.* 2, 133. Vgl. besonders noch, was *Oppian. cyneq.* 1, 357ff. von einer merkwürdigen Verwendung von Narkissosbildern in Sparta erzählt. — Sprichwörtlich: *Ναρκίσσον τετραπύρον* bei *Cramer anecd. Oxon.* 1 p. 413, 13 (vgl. dazu *Wieseler* p. 7 *Anm.* 18). —

Dafs N. bei der Quelle (oder Flufs) gestorben sei, berichten *Paus.*, *Choricus*, *Ovid* und seine Ausschreiber. In dem Wasser lassen ihn den Tod finden: *Plotin. de pulchr.* p. 56 ed. *Crenzer.* *Eustath.* und *Eudocia*, *Severus, Geopon.*, *Tzetzes chil.* 1, 9, 238 u. 11, 250; in *Iliad.* p. 139 ed. *Herm.* *Nicephor.*, *Anonym. Vatic. περί ἀρίστον* 9. *Pentad.* (*Meier* nr. 244). *Anonym. epigr.* bei *Meier* nr. 666—668. — *Paus.* kennt eine Quelle des N. bei Thespiai 50 im Gebiete *Δορυκίων* (vgl. *Wieseler* p. 2 *Anm.* 4). Als Namen der Quelle überliefert *Vibius Sequester, de fluminibus fontibus* etc. ed. *Bursian:* *Liriope*, ubi *Narcissus se conspexit*; vgl. *Wieseler* p. 5 *Anm.* 11. — Von einer Verwandlung in die Blume sprechen direkt nur *Choric.*, *Geopon.* und *Serius* a. a. O. Sonst ist dieser Punkt unklar ausgedrückt, oder es heisst ausdrücklich, dafs die Blume an der Sterbestätte aufgeprosst sei, wie bei *Ovid*, *Konon* u. a. —

*Tzetzes*, dem die gewöhnliche Form der Sage bekannt ist (vgl. ad *Iliad.* p. 139), nennt N. an mehreren Stellen einen Lakonier, vgl. ad *Iliad.* p. 75, 16. *chil.* 1, 9, 234 u. 4, 119. Auf eine besondere lakonische Überlieferung läßt sich daraus so wenig schliessen, wie aus dem *Pseudo-Charid.* 24, wo wir lesen: *Ἰάκινθον τὸν καλὸν ἣ τὸν Λακεδαιμόνιον Νάρκισσον*,

da diese Stelle schwerlich in Ordnung ist; bereits *Burmman* emendierte wohl mit Recht *Ἰάκινθον τὸν Λακεδαιμόνιον ἣ Ν. τὸν καλὸν*; vgl. auch *Wieseler* p. 4 an. 8.

Völlig abweichend ist eine Überlieferung, die am ehesten noch mit *Konons* Erzählung Berührungspunkte hat, bei *Probus* ad *Vergil. ecl.* 2, 48 (*Müller, fragm. hist. gr.* 1, 102, 21a). Die Stelle ist sehr verderbt überliefert. Die Blume Narkisse sei, wie *Akusilas* (?) berichte, nach dem Eretrier N., dem Sohne des Amarynthos, benannt, der von Epops (? codd.: ab Eupo; *Pompon. Sabin.* fügt hinzu: *eius amatore*) getötet wurde. Aus seinem Blute seien die Blumen entprossen, welche seinen Namen erhalten haben (vgl. *Wieseler* p. 6 f. u. *Anm.* 16; *Rohde, Gr. Roman* 112, 2; vgl. Art. Amarynthos u. Epops). — Schliesslich lesen wir noch bei *Strabo* 9, 10 p. 404 (vgl. *Eustath. ad Il.* 266, 23): in der Nähe von Oropos sei ein Gralmal des N. von Eretria, welches das des Schweigenden genannt werde, da die Vorübergehenden Schweigen beobachteten. Bei *Eustath. z. Od.* 1967, 36 heisst es: *Σίγῃλος μὲν κρυπὸν ὄνομα Ναρκίσσον, αἰγυλὸς δὲ ὁ αἰωνήλιος*. Treffend zieht *Meineke* (*fragm. com. gr.* 2, 1 p. 419) hierher *Alciph. epist.* 3, 58; vgl. *Wieseler* p. 7 *Anm.* 17 u. p. 80 f. u. 84 f. — Man wird wohl nicht fehl greifen, wenn man diese beiden letzten Stellen bei *Probus* und *Strabo* in Verbindung bringt. Einen zweiten, vom Thespischen N. verschiedenen Heros anzunehmen, liegt doch kein Grund vor; dagegen spricht vor allem der Zusammenhang mit der Blume. Freilich ist in dieser Form schwerlich Raum für den Hauptzug der Thespischen Sage, dafs N. bei oder in dem Wasser stirbt (vgl. darüber *Wieseler* p. 97). Während andererseits sonst nirgends von einem Kult des N. die Rede ist, haben wir hier fraglos einen Kultort. Ob 40 aus *Paus.* 1, 34 zu schliessen ist, dafs N. zu den *ἥρωες* gehöre, denen im Tempel des Amphiaros eine Abteilung des Altars geweiht war und denen bei der Befragung des Amph. ein Opfer gebracht wurde (auch *Keplissos* wird hier genannt), bleibe dahingestellt. Die weit gehenden Folgerungen von *Wieseler*, dafs N. mit Amph. in innerer Verwandtschaft stehe und „dafs der 'Schweiger' schon vor seiner Geltung als Heros ein infernalischer Dämon war“, ein Dämon des Schlafs oder Todes, möchte ich nicht vertreten. Unaufgeklärt bleibt freilich, warum gerade N. jenen Beinamen erhalten hatte. Vgl. auch *Helbig* in *Revue. d. R. Acad. dei Lincei* ser. 5 vol. 1, 1892 p. 790—794. Über das Schweigen in der Nähe von Heros vgl. *Meineke* a. a. O. *Wieseler* p. 80. *Welcker, A. D.* 4, 169. Art. Heros Bd. 1 Sp. 2478. —

Über die Blume und ihre vielfache Verwendung in Sage und Kult vgl. *Wieseler* p. 99—135, wo die ganze frühere Litteratur erwähnt ist; *Cohn* in *Friedländers Sittengesch.* 2<sup>5</sup>, 253. *Gubernatis, mythol. des pl.* 2, 236f. (dessen übrige phantastische Deutungen durchaus abzulehnen sind); *Murr, Pflanzenwelt in der griech. Myth.* p. 246f. — Unbestritten hat die Blume, mag nun in unserem Mythos *Narc.* poeticus oder serotinus oder *Tazetta* gemeint sein, ihren Namen von dem starken betäubenden

Geruch (*ραρκάν*). Sie fand in verschiedenen Kulturen und Gebräuchen Verwendung, die vielfach (nicht immer) Bezug auf Tod und Unterwelt haben; „man pflanzte die Narcisse vielfach auf die Gräber und verwandte sie zur Bekränzung der Toten“ (*Murr* p. 248). Kränze aus Narcissen galten nach *Artemidor*, *oneirocr.* 1, 77 für unheilbeideutend, zumal für Schiffe; andererseits wurden sie aber zu Liebeskränzen verwendet und dem Eros zur Bekränzung gegeben, „in unverkennbarer Beziehung auf die Sage von N.“ (*Wieseler* p. 127). —

### Bedeutung des Mythos.

Über die mannigfachen Deutungen in alter und neuer Zeit vgl. *Wieseler* p. 74–76; auch *Welcker*, *A. D.* 4, 174 Anm. 21. — N. ist bald das „Sinnbild einer eitlen Sprödigkeit, bald das einer schnellen Hinfälligkeit, wie Hyakinthos und ähnliche Personifikationen“ (*Preller*, *Gr. Myth.* 1 p. 723). Dafs die Sage mit vielen ähnlichen Mythen (*Linus*, *Hyakinthos*, *Adonis* u. a.) verwandt ist, ist oft erwähnt worden (vgl. besonders *Roscher* im *Art. Adonis* Bd. 1 Sp. 76). Zu beachten ist dabei, dafs uns der Mythos nur in später litterar. Fixierung vorliegt, die höchstens in die alexandr. Zeit reicht, wo solche lokale Sagen beliebt und vielfach bearbeitet wurden (vgl. *Welcker* a. a. O. p. 166). Ob in der wesentlich abweichenden, aber lückenhaften Überlieferung bei *Strabo* und *Probus* eine ältere Sage vorliegt, läfst sich nicht entscheiden; das Verhältnis zwischen N. und der Blume läfst sich daraus nicht rekonstruieren.

Dafs in der thespischen Sage Symbol und Mythos sich aufs beste decken, ist klar. Zutreffend sagt *Wieseler* p. 81 f.: „Die schöne Blume liebt das Wasser; sie senkt bekanntlich ihren Kelch nach unten. Darum steht oder sitzt der schöne Jüngling N. am Rande des Wassers, schaut er geneigten Hauptes in das Wasser, wo er sein Bild erblickt, wie das Abbild der Narcisse aus dem Wasserspiegel zurückstrahlt. Er schaut und schaut, indem er immer mehr und mehr dahinschwindet, bis er zuletzt am Ufer den Geist aufgibt oder sich in das Wasser stürzt, wie die Narcisse allmählig verwelkend endlich am Ufer verdorrt oder absterbend in das Wasser fällt. Dies Absterben der Blume macht sich besonders fühlbar zur Zeit des Sonnenbrands. Von dem Jüngling N. heifst es, er sei zur Zeit der Sonnenhitze an die Quelle gelangt.“ Doch möchte ich *Wieseler* nicht weiter folgen, wenn er aus der von ihm angenommenen Wesenheit der Blume den Schluss zieht, dafs N. ein Dämon der Ruhe, des Todes, der Unterwelt sei. Auch läfst sich in keiner Weise sagen, ob überhaupt und was für ein Zusammenhang zwischen N. und *Narkaios* (s. d.) oder *Athene rapaxia* statt hat. Die oben erwähnte Benutzung der Narcissen zur Bekränzung der Toten und zum Gräberschmuck erklärt sich doch schon aus der Erinnerung an den so traurig dahingestorbenen schönen Jüngling. Ich sehe in N. mit *Murr* p. 247 u. a. nur „die Idee des baldigen Dahinwinkens der schönen Blumenwelt, welche sich im Frühjahr besonders an den Rändern

der Bäche in herrlicher Pracht entwickelt; nur dafs sich hier an den Grundgedanken noch gewisse ethische, dem Mystischen sich nähernde Vorstellungen von heftigem Verlangen, Sinnesbetäubung und Hinabgezogenwerden in die feuchte Tiefe anschließen“ (d. h. in späterer Zeit). — Ob der Name der Blume auf den Jüngling übertragen ist (*Welcker*, *A. D.* 4, 166; so schon *Tzetzes chil.* 1, 9, 247 ff. oder *exeg. in Il.* p. 75. 16 ed. *Herm.*), wie in manchen anderen Blumenagen, oder ob umgekehrt nach der mythischen Person die Blume benannt ist, wie *Wieseler* will, mag dahingestellt bleiben. Dafs die Behauptung des *Paus.* a. a. O. die Blume sei älter als N., in ihrer Begründung von „merkwürdiger kritischer Akrie“ zeugt, wird treffend von *Wieseler* p. 3 bemerkt; vgl. auch *Kalkmann*, *Pausanias* p. 234. — Die vielfach gesuchten inneren Beziehungen des N. zu *Amphiaros*, *Eros*, den *Musen* und *Nymphen* lassen sich nicht glaublich nachweisen. —

Ob der bei *Artemidor*, *oneirocr.* 1, 77 erwähnte Aberglaube: τὸ ἐν ὕδατι κατοπτρῶσθαι θάνατον προσηγορεύει αὐτῷ τὸ ἰδόντι ἢ τινὲ τῶν οικιστάτων αὐτῷ etwas mit der Narcissosage zu thun hat, ist fraglich. — Man vgl. auch noch die Hirschfabel, ferner was *Columella de re rust.* 6, 35 oder *Plutarch quaest. symp.* 5, 4 erzählt, wozu auch *Wieseler* p. 93 Anm. 58 zu vergleichen ist. —

### Bildliche Darstellungen.

Litteratur: *Wieseler*, *Die Nymphen Echo*, *Gött.* 1854, p. 33–54. *Narkissos* p. 9–74. *Nachrichten von der K. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen* 1869 p. 351 ff. (Ganz ungenügend *Müller-Welcker*, *Handbuch der Arch.* p. 693). Die frühere Litteratur ist bei *Wieseler* vollständig zu finden. *Wieseler* selbst hat unter vielfacher Zustimmung eine größere Anzahl von Darstellungen auf N. bezogen, die wir heute nicht als hierher gehörig anerkennen können. Dahin gehört zunächst der häufig vorkommende, vielbesprochene Typus eines ermüdet dastehenden Jünglings, der außer als N. auch als *Pan*, *Dionysos*, *Hyakinthos*, *Genius der Ruhe* oder des *Todes*, zuletzt von *Furtwängler* ohne genügenden Grund als *Adonis* gedeutet worden ist. Eine befriedigende Erklärung ist noch nicht gefunden. Vgl. über den Typus: *Arch. Zt.* 1862 p. 305. 1867 p. 104\*. *Hübner*, *Die antik. Bildw. in Madrid* p. 80f. *Bullet.* 1877 p. 158. *Furtwängler*, *Satyr von Pergamon* p. 29. 2. *Matz-Duhn*, *Antike Bildw. in Rom* 1, 273 ff. nr. 969–977. *Dütschke*, *Ant. Bildw.* 4, 650. *Friederichs-Walters* p. 243 f. nr. 525. *Winnefeld*, *Hypnos* p. 30. *Furtwängler*, *Meisterwerke* p. 483 ff., wo man die übrige Litteratur findet. — Ferner ist als nicht auf N. bezüglich auszuschneiden der ebenfalls sehr häufige Typus, den *Furtwängler*, *Meisterw.* p. 459 als „schick bekränzender Knabe“ bezeichnet und den kurz zuvor noch *Helbig* (*Rendic. d. Accad. dei Lincei* 1892 p. 790 ff. „sopra un tipo di Narciso“) für N. in Anspruch genommen hatte. Die Wiederholungen, Modifikationen und die Litteratur siehe bei *Furtwängler* a. a. O. p. 453 ff., dessen früher bereits von anderen aus-

gesprochene Auffassung jedenfalls das Richtige trifft. Vgl. auch noch *Petersen* in *Röm. Mitt.* 1893 Bd. 8 p. 101f. Mit diesem Typus ist die von *Wieseler* (*Nark.* p. 60—71) ebenfalls auf N. bezogene Gruppe von Ildefonso verwandt (vgl. *Furtwängler* a. a. O. p. 463). — Desgleichen liegt kein genügender Grund vor, in der bei *Wieseler*, N. nnter nr. 16 (p. 71) abgebildeten Bronzestatuetten einen N. zu sehen; über den Marmorkopf nr. 17 bei *Wieseler* vgl. man *Stephani*, *Mém. de l'Acad. de St. Petersb.* 18 (1872) p. 18. — Der sogen. N. in Neapel schliesslich wird jetzt wohl allgemein als Dionysos betrachtet, zumal seit *Hauser* im *Jahrb. d. Inst.* 1889 p. 113 ff. nachgewiesen hat, daß die Bronzestatuetten falsch auf ihre Basis gestellt ist. —

Mit Sicherheit oder großer Wahrscheinlichkeit sind folgende Darstellungen auf N. zu beziehen:

### I. Terrakotta- und Relieffiguren.

1) Terrakottafigur aus Tanagra (Fig. 1), publ. von *Lenormant*, *Gaz. arch.* 1878 pl. 27 (p. 153—156), von *Helbig* im *Bull.* 1879 p. 36f. als N. erkannt. Dies älteste N.-Monument (über die Datierung siehe *Helbig* in *Rendic. d. Accad. dei Lincei* 1892 p. 792f.) weist in der eigentümlichen Haltung des Gewandes (ein Abziehen vom Körper), in der Körperform (etwas weiblich), in der Stellung des Eros unverkennbare Ähnlichkeit mit anderen Darstellungen des N., besonders auf pompejanischen Wandgemälden auf. N. entblößt seinen Körper, um die schönen Formen im Wasser zu bewundern.

1) Narkissos sich entblößend, um sich im Wasser zu bespiegeln, Terrakotta aus Tanagra (nach *Gaz. arch.* 1878 pl. 27).

2) Marmorrelief im *P. Capitol.*, abgeb. bei *Schreiber*, *Hellenist. Reliefbilder* t. 16. N. mit l. übergeschlagenem Beine steht, die L. auf eine kleine weibl., bekleidete Herme, die einen Kranz in der R. hält, gestützt, mit der bis zum Kopf erhobenen R. das Gewand zurückschlagend, das, nur vorn am Halse zusammengehalten, den ganzen Vorderkörper frei läßt und über den Rücken herabfällt; der Kopf ist sinierend gesenkt. Die L. hielt eine Lanze.

3) Relieffigur auf einem Sarkophag im *Mus. Pio-Clement.* 7, 13. *Gerhard*, *Ant. Bildw.* 93 und sonst abgeb., vgl. *Wieseler*, N. nr. 9 (p. 25 an. 49). — Einzelfigur (an beiden Ecken des Sarkophags wiederholt) mit über den Kopf gelegten Armen (dies Motiv kehrt auch in Wandgemälden wieder z. B. *Helbig* nr. 1350) bekränzt, nackt (das Gewand hängt an einem Baum): er betrachtet sein am Boden befindliches Bild, auf das ein kleiner Eros ihn hinweist. — Ganz ähnlich

4) Figur an einem Sarkophag in Volterra, bespr. von *J. Schmidt* im *Bull.* 1879 p. 163.

5) Zweifache Figur an den Ecken der Vorderseite des Sarkophags bei *Gori*, *Columb. libert. et serr.* *Liviae Aug. et Caes.* t. 6, und bei *Pinnesi*, *Antich. Rom.* t. 28; vgl. *Wieseler*, N. p. 26.

6) Grabrelief, in sehr roher Zeichnung bei *Wiltheim*, *Luchiburgensis*, Luxemburg 1842, pl. 75 nr. 313, kurz beschrieben von *Roullez* in *Mélang. de Phil.* 4 nr. 3 p. 4, vgl. *Wieseler*, N. p. 24. N., halb knieend, mit der L. aufgestützt, mit der R. das Gewand zurückschlagend (Motiv, wie bei Nr. 1 u. 2; vgl. besonders das Wandgemälde bei *Helbig* nr. 1355).

Fräglich, ob hierhergehörig, eine Figur auf einem Sarkophag des *P. Barberini* bei *Zoega* in *Welckers Zeitschr. f. a. Kunst* p. 38 f. und *Wieseler*, N. p. 31. —

7) Relief auf einem in Ostia gefundenen Puteal; abgeb. bei *Guattani*, *Mon. ant. ined.* t. 7 u. 8 (p. XLII ff.), *Wieseler*, *Echo* nr. 1 (p. 24 u. 33 ff.). N. steht mit staunend erhobener R. vor einem Quell, der aus einer von einer Quellnymph gehaltenen Hydria sprudelt; sein Bild ist sichtbar. Hinter ihm (r.) 2 Kühe, eine aus der Quelle trinkend, und eine gelagerte Nymphe (nicht Echo), die die R. erhebt und in der L. Schilf hält. Im Hintergrund Bäume und Schilfrohr. Daneben Darstellung des Hylasraubes. —

### II. Statuen.

1) Marmorstatue in Venedig bei *Dütschke*, *Ant. Bildw.* 5 nr. 221. Ziemlich dieselbe Darstellung wie im Sarkophag Nr. 4 (*Mus. Pio-Clement.*).

2) Gruppe im *Mus. Chiaramonti*; abgeb. bei *Gerhard*, *Ant. Bildw.* t. 93 nr. 1. *Clarac* pl. 495 nr. 964. *Wieseler*, N. nr. 10 (p. 26); ausführlich beschrieben von *Zoega* in *Welckers Zeitschr.* p. 462 f. Kopf, Beine und Arme ergänzt, letztere falsch. Am Baumstamm, an welchen N. sich lehnt, hängt das Gewand; ein kleiner Eros ist am Stamm schwebend angebracht; unter demselben ist eine kleine weibl. Figur gelagert, von der nur der Oberkörper sichtbar ist (Nympe); am Boden das Bild des N. (Typus wie in Stat. 1).

3) Marmorgruppe zu Palermo (fälschlich zu einem Apoll ergänzt); *Wieseler*, *Gött. Anz.* 1869 p. 362.

4) Marmorgruppe in Venedig bei *Dütschke*, *Ant. Bildw.* 5 nr. 221 (Typus des Reliefs *Pio-Clement.*).

5) Torso im *Lateranens. Mus.* bei *Benndorf-Schoene* p. 242 nr. 20 (derselbe Typus).

Wahrscheinlich gehören noch 2 Statuen hierher:

6) Marmorstatue im Louvre, abgeb. *Mus. Napoléon* 1, 42. *Mus. Franc.* 4, 1, 16. *Clarac*, pl. 300 nr. 1859. *Wieseler*, N. nr. 11 (p. 32 ff. u. 43 ff.). Ganz unbekleidet, die zusammengelegte Chlamys auf einem Baumstamm über N.s Haupt; Haar bekränzt, lange Locken. Stellung der Beine wie oben im Relief nr. 2.

7) Bronzestatuetten in Florenz, abgeb. bei *Wicar* et *Mongez* 1 pl. 85. *Clarac* pl. 680 nr. 1590. *Wieseler*, N. nr. 12 (Typus des Reliefs im *Mus. Pio-Clement.*).

Abzulehnen ist wohl *Wieseler*, N. nr. 14, Marmorstatue in Rom (Vatikan) abgeb. *R. M.* 1, 2 t. 53. *Mus. Pio-Clem.* 2 t. 31. *Clarac* 4 pl. 632 nr. 1424, und die Marmorstatue des Vatikans bei *Wieseler* nr. 15; abgeb. *Mus. Chiaram.* 1 t. 11. (*Clarac* pl. 407 nr. 703; vgl. dazu *Curtius*, *Plastik der Hellenen an Quellen und Brunnen* (Abh. der Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1876) p. 166.

### III. Wandgemälde.

Sehr häufig ist auf pompejan. Wandgemälden N. allein, oder mit Eros, oder mit Eros und weiblichen Figuren dargestellt. Vgl. das Verzeichnis (bis 1867) mit den Litteraturnachweisen bei *Helbig* nr. 1338—1367 (vielleicht gehört auch nr. 962 hierher). *Wieseler*, *Echo* p. 33ff. und Abb. nr. 2 u. 3. N. p. 13—19 u. 73f. *Götting. Nachr.* 1869 p. 351ff. *Welcker*, *A. D.* 4 p. 164ff. *Sogliano*, *le pitture murali scoperte negli anni 1867—79* nr. 586—592. *Mau* 20



2) Narkissos an einer Quelle sitzend, daneben Eros, pompejan. Wandgemälde (nach *Ternite*, *Wandg.* 3, 4, 25).

in *Bull.* N. allein oder mit Nymphen: 75 p. 239. 76 p. 26 u. 100. 79 p. 265. 83 p. 201. 85 p. 258. *Röm. Mitt.* 87 p. 118. N. mit Eros: 76 p. 230. 79 p. 203. 84 p. 106. *Röm. Mitt.* 89 p. 118. 90 p. 270 (*Scavi* 92 p. 271). N. mit Eros und Nymphen: 85 p. 164. —

Den am häufigsten in mancherlei Modifikationen vorkommenden Typus giebt unsere Abb. nr. 2. — N. ist fast immer als Jäger mit 1 oder 2 Lanzen, vereinzelt auch mit Keule, Lagobolon oder Schwert dargestellt; mehrfach mit Sandalen oder Jagdstiefeln. Haare meist bekränzt, öfters mit langen Locken. Oberkörper gewöhnlich nackt; die Formen mitunter fast weiblich. Das Wasser, in dem das Bild keineswegs immer zu sehen ist, bald durch eine Quelle, bald durch einen Brunnen, vereinzelt auch durch ein Becken angedeutet. N. blickt teils in das Wasser hinab, teils träumerisch in die Ferne. Zu eingehender Betrachtung ist hier nicht der Raum. Die beiden anderen Motive: das

des Gewandabziehens und das des über den Kopf gelegten Armes sind bereits oben bemerkt. —

Auf mehreren Bildern (*Helbig* nr. 1358, 1360, 1363, 1364, 1366) glaubte *Wieseler* unter teilweiser Beistimmung *Helbig's* die Echo zu sehen; wohl mit Unrecht; bei nr. 1363 u. 1364 wurde er selbst später zweifelhaft. In den weiblichen Figuren sind wohl nur Nymphen zu erblicken. In nr. 1358 ist nach der Zeichnung bei *Zahn* 3, 65 die betr. Figur übrigens gar nicht weiblich; vgl. dazu nr. 1359. — nr. 1366 ist von *Trenkelburg*, *Arch. Zt.* 1876 p. 89 Anm. 13 auf Adonis bezogen, wie schon früher *Bechi* gethan hatte; schwerlich mit Recht. Die r. stehende weibliche Figur mit *Wieseler* auf Aphrodite-Nemesis zu deuten, geht nach dem schmerzlichen Gesichtsausdruck in der Abbildung des *M. B.* 7, 4 nicht wohl an. —

### IV. Geschnittene Steine.

Gewöhnlicher Typus: N., das Gewand nach hinten zurückschlagend und ausbreitend oder auch ganz nackt vor der (öfters hinzuzudenkenden) Quelle.

1) In der früheren Sammlung *Jenkins*, von *Winckelmann*, *Mon. ined.* nr. 24 (p. 29), ediert; *Wieseler* Abb. nr. 5. Der erwähnte Typus; das Wasser fließt durch einen Löwenkopf aus einer steinernen Einfassung. Auf dieser ein Postament, auf welchem Eros steht (oder darüber schwebend?). Hinter N. eine kleine Figur mit 2 Fackeln (Artemis) auf einem Felsen.

2) Karneol in Florenz bei *Lippert*, *Daktylioth.* 1, 2, 63. *Gori*, *M. Fl.* 2, 36, 2. *Wieseler* Abb. 6. — Ähnlich. N., aber nach r. (statt nach l.) gewandt, einen Zweig in der gesenkten l. Artemis wie in nr. 1.

3) Gemme in Wien, bei *Wieseler* Abb. 7. Derselbe Typus. N. nach l. gewandt; die R. hält einen Kranz; keine Nebenfiguren.

4) Grüne Glaspaste in Berlin, *Furtwängler*, *Beschr.* nr. 3097. Derselbe Typus. Vor N. ein kleines weibl. Götterbild mit Fackeln in den Händen und ein Altar.

5) Braune Faste in Berlin, *Furtwängler* nr. 4481. Ähnlich; N. am Brunnen; Zweig in der R.

6) Karneol der Thorwaldsenschen Sammlung bei *Cades* 2, B. 93. *Impr. d. I.* 1 nr. 73. *Wieseler* Abb. nr. 8. — N. ganz nackt vor dem Brunnen, auf demselben Eros; hinter N. eine Blume (Narcisse).

7) Amethyst in Wien bei *Sacken* und *Kenner* nr. 740 (aber fraglich). — Die Wiener Gemme bei *Sacken-Kenner* nr. 739 ist doch wohl mit nr. 3 identisch. —

8—10) Wahrscheinlich gehören hierher die 3 geschnittenen Steine in Berlin, *Furtwängler* nr. 2484. 6869. 9296; dort als Jäger und nr. 9296 als Meleager bezeichnet. —

Die von *Raspe*, *Catal. rais.* der *Tassie'schen Pastensammlung* unter nr. 8840 und 8841 erwähnten Steine des *Brit. Mus.* (vgl. *Wieseler* p. 20) sind mir nicht bekannt. Ebenso wenig der bei *Chabouillet*, *Catal. des camées et pierr. grav.* p. 240 nr. 1791 als auf der Königl. Bibliothek in Paris befindlich erwähnte Stein (vgl. *Wieseler* in *Götting. Nachr.* 1869 p. 359), der,

wenn richtig erklärt, einen anderen Typus darstellen würde: „*Narcisse agenouillé pour se mirer dans la fontaine. Il est caractérisé par la fleur, qu'il tient à la main droite.*“

Auf Vasenbildern, Münzen etc. ist N. nicht nachgewiesen. — Über die Schilderung einer angeblichen Statue des N. bei *Kallistratos* (5 p. 28 f. *Kays.*) und eines Gemäldes bei *Philostratos* (1, 23 p. 398 *Kays.*) vgl. die Erörterung bei *Wieseler*, N. p. 10 f. [Greve.]

**Narnakios** (*Ναρνάκιος*), Beiname des Poseidon, *Le Bas-Waddington* 2779. Über die Frage, ob dafür *Ναρνάκιος* zu lesen sei, s. *Hogarth, Devia Cypria* 288. *S. Reinach, Revue arch.* 15 (1890), 288. [Entschieden für die Lesung *Ναρνάκιος* tritt ein *Ph. Berger, Poseidon Narnakios: Mélanges Julien Havet*. Paris 1895 p. 771–775. Auf einem ihm von *Émile Deschamps* übermittelten Abklatsch der Inschrift *Waddington* 2779 ist in Zeile 7 deutlich *NAPNAKIOY* zu erkennen. Dafs dies nicht auf einem Versehen des Steinmetzen beruht, zeigt eine gleichfalls in *Larnakatis Lapithou* gefundene, von *Berger* in den *Comptes-rendus de l'acad. des inscr. et b.-l.*, séances du 17 nov. et 16 déc. 1893, vgl. *Rev. de Phist. des religions* 15<sup>e</sup> année, tome 29 (1894) p. 108 veröffentlichte phoinikische Inschrift, deren 9. Zeile nach *Bergers* Übersetzung lautet: „à mon seigneur Melkart, génie de Narnaka“. *Berger* folgert aus dieser Inschrift, dafs der Poseidon *Narnakios* ein *Melkarth* war. *Drexler.*] [Höfer.]

**Narthekephoros** (*Ναρθηκοφόρος*), 1) Beiname des Dionysos als Thyrsoträgers; *Orph. h.* 42, 1 (= *Θυρσηκοφόρος*); vgl. *Bd.* 1 Sp. 1095. 1099. 1106. *Saglio, Dict. d. ant. s. v. Ferula.* — 2) Bezeichnung der Bakchen, der Verehrer des Dionysos; vgl. das sprichwörtliche *πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι παῖδες δὲ τί βακχοί* und dazu *Lobeck, Aglaoph.* p. 813 f. Nach *Rohde, Psyche* 323, 2 besagt der orphische Vers, „dafs unter der grossen Zahl der Teilnehmer an den bakchischen Feiern doch nur wenige sich mit Recht mit dem Namen des Gottes selbst benennen, als durch ihre ekstatische Erregung mit ihm eins geworden. Es war hierzu eine eigene morbide Anlage erforderlich. Dieselbe, welche unter anderen Verhältnissen zum echten Schamanen u. s. w. befähigt“. [Roscher.]

**Naryandis** (*Ναρρανδής*), Beiname der Demeter auf einer Inschrift aus dem Zeustempel in Panamara, *Corr. hell.* 12 (1888), 269, 54 nach *Deschamps u. Cousin* a. a. O. 270 ist das Epitheton ein lokales, etwa von einer Stadt *Naryanda* abgeleitet. [Höfer.]

**Nasamon** (*Νασάμων*), Sohn des Amphithemis oder Garamas und der Nymphe Tritonis, Enkel des Apollon, Bruder des Kaphauros (oder Kephallion), der den Argonauten Kanthos in Libyen tötete. Er war der Stammvater der Nasamonen, eines Volkes in Libyen, *Ap. Rh.* 4, 1494 ff. *Eustath.* zu *Dion. Per.* 209. *Steph. Byz.* s. v. *Νασάμωνες* (vgl. *Swid.* s. v. *Νασάμωνες*). *Hyg. fab.* 14 (p. 48, 22 *Schm.*). [Stoll.]

**Naselo** s. *Natio*.

**Nasiotas** (*Νασιάτας*), Beiname des Apollon auf einer Inschrift aus dem boiotischen Chalia *C. I. G.* 1, 1607. *Preller-Robert* 256, 3. [Höfer.]

**Nastes** (*Νάστης*), Sohn des Nomion, der mit seinem Bruder Amphimachos die Karer vor Troia anführte, *Hom. Il.* 2, 867 ff. (*Quint. Sm.* 1, 281. *Apollod. ep.* 3, 35. *Dict.* 2, 35. *Dar.* 18). Die bei *Hom.* folgende Angabe (*ὅς καὶ χρυσὸν ἔχων* . . .), er sei mit Gold geschmückt wie ein Mädchen in den Krieg gezogen und später von Achilleus im Skamander getötet worden, bezog *Aristarch* auf Amphimachos, 10 *Simonides* aber auf Nastes (*Schol.* v. 872). Nach *Dict.* 4, 12 fielen beide durch die Hand des Telamoniers Aias. [Wagner.]

**Nasum**, Name einer Furie, neben *clatunus* und *uruse* = *Κίραταυρα* und *Ορέσθης* auf einem in Berlin befindlichen etruskischen Spiegel aus Vulci: s. *Fabr. C. I. I.* 2156; *Corssen, Spr. d. Etr.* 1, 375; *Gerhard, Etr. Sp.* 3, 221, t. CCXXXVIII. [Deecke.]

**Nati** oder **Natae**, unbekannte Gottheiten(?), figurieren auf einer bei Pallanza gef. Inschrift *C. I. L.* 5, 6642. [M. Ihm.]

**Natio** (var. lect. *Nascio*), eine Geburtsgöttin, die bei Ardea ein Heiligtum hatte, *Cic. de nat. deor.* 3, 18, 47: *Natio quoque dea putanda est, cui, cum sana circuminus in agro Ardeati, rem divinam facere solemus. quae quia portus matronarum tueatur, a nascentibus Natio nominata est.* (*Hartung, Rel. d. Römer* 2, 240. *Preller, Röm. Myth.* 577. *Gerhard, Gr. Myth.* 2 § 989, 3. *Usener, Götternamen* 373.) [Wagner.]

**Natura** bei lat. Dichtern = *Physis* (s. d.).

**Nauarchis** (*Ναυαρχής*), Beiname der Aphrodite auf einer bei Kertsch gefundenen Marmorplatte *Ποσειδώνι ἀσίνεω καὶ Ἀφροδίτῃ ναυαρχίδι*, *Stephani, Compte-rendu p. l'a.* 1881 134 [= *Inscriptions ant. orac. sept. Ponti Euxini Graecae et Lat. ed. Latyschew* 2 p. 21 f. nr. 25. *Drexler.*] Über die Beziehungen der Aphrodite zum Meer und zur Schifffahrt s. *Bd.* 1 Sp. 402 Z. 2 ff., wozu dem Beinamen *Εὐνλοία* die zwei Inschriften aus Mylasa, die einen *ἑστῆς Ἀφροδίτης Εὐνλοίας* nennen (*Corr. hell.* 5, 108), nach zutragen sind, so wie die Widmung aus dem Peiraieus *Ἀφροδίτῃ Εὐνλοία, Rangabé, ant. hell.* 2, 1069; vgl. auch die Artikel *Pelagia* und *Pontia*. [Höfer.]

**Naubolides** (*Ναυβολίδης*), Bezeichnung für die Söhne des Naubolos (s. d.). Dasselbe gilt auch von dem angeblichen Phaiaken *Naubolides*, *Hom. Od.* 8, 116; denn in den Worten *Εὐγείας . . . Ναυβολίδης* θ ist die Partikel, die auch in einem *Marcianus* fehlt, mit den neueren Herausgebern zu tilgen, vgl. *Anton, Rhein. Mus.* 19, 234. *Amels-Hentze, Anh. z. Hom. Od.* 2<sup>a</sup>, 26. [Wagner.]

**Naubolos** (*Ναύβολος*), 1) Argiver, Sohn des Lernos, Enkel des Proitos, Urenkel des Nauplios, Vater des Klytonoos, *Ap. Rh.* 1, 134 ff. *Schol. Veron. Verg. Aen.* 2, 82 (*Serv.* ed. *Lion* vol. 2 p. 312), wo Klytios statt Klytonoos steht. — 2) Phoker, Sohn des Ornytos (Ornytion *Schol. Il.* 2, 517), Gatte der Perineike, einer Tochter des Hippomachos, Vater des Argonauten Iphitos, *Ap. Rh.* 1, 207 f. mit *Schol. Apollod.* 1, 9, 16, 9. *Orph. Arg.* 146. *Val. Flacc.* 1, 362. *Hyg. fab.* 14 p. 47 *Schm.*, Großvater des Schedios und Epistrophos, *Hom. Il.* 2, 518. *Lykophr.* 1067 mit *Schol.* und *Tzet.* Bei *Stat. Theb.* 7, 354 ff. heisst der Phoker

Naubolos, Vater des Iphitos, Hippasides (nach anderen war Iphitos der Sohn eines Hippasos aus dem Peloponnes, *Hyg. a. a. O.*); er nahm den auf der Reise nach Delphi begriffenen Laïos gastlich auf, begleitete ihn und wurde mit ihm von Oidipus erschlagen, *Schneidewin, Sage v. Oidipus* p. 13. Antiphaeteia, die Gattin des Krisos und Mutter des Strophios, heisst Tochter des Naubolos, *Schol. Eurip. Or. 33. Hesiod* nennt den alten Naubolos als Vater der Antiope (*cod. Ἀντιόπη*), welche dem Eurytos Iole gebar (*fig. 135 Rzsch b. Schol. Soph. Trach. 266*); doch setzte *Bentley Πόλεως Ναυβόλιδος* für *παλαιὸν Ναυβόλιδος* auf Grund von *Hyg. fab. 14 p. 45 Schm.: Euryti et Antiope, Pylonis filiae*. Nauboleis war ein altes Städtchen in Phokis, *Paus. 10, 33, 12*, wo *Schubart* (ed. *Paus.* vol. 2 praef. p. 26) schreiben möchte: *οἰκιστὴν ἐκταῖθα γινέσθαι φασὶ τοῦ Ναυβόλου*; *Φώκων* (für *Φώκων*) *παῖδά τοῦ Ἀλακοῦ* — 3) Vater des Phaiaken Euryalos (s. Naubolides).

[Wagner.]

**Naunklos** s. Naoklos.

**Naukrate** (*Ναυκράτης*), eine Sklavin des Minos, von Daidalos Mutter des Ikaros (*Apollodor. ep. 1, 12. Tetz. Chilik. 1, 498*). [Steuding.]

**Naukratites** s. Bd. 2 Sp. 2107.

**Naulochos** (?), vermeintlicher Heros in dem Epigramm aus Priene bei *Kühel, Epigr. gr. nr. 774*. Wie *Meister, Jahrb. f. kl. Phil. 1891* S. 167 f. nachweist, ist a. a. O. Naulochon, der Hafen von Priene, zu verstehen. [Höfer]

**Naupidame** (*Ναυπιδάμη*? *Roscher* vermutet *Ναυπιδάμη*, s. unt. Amphidamas Bd. 1 Sp. 304), Tochter des Amphidamas, von Helios Mutter des Angeias. *Hyg. fab. 14 p. 46, 26 Schmidt*; s. Angeias. [Stoll.]

**Naupliades** (*Ναυπλιάδης*) = Palamedes, *Or. Met. 13, 39. 310. Ibis 617*. [Höfer.]

**Nauplios** (*Ναύπλιος*, vgl. *Suid. ναύπλιος* 40 *ἢ ἐν θαλάσῃ ποδός*).

1) Sohn des Poseidon, der zu Nauplia einen Tempel hatte (*Paus. 2, 38, 2*), und der Danaide Amynone, welcher Poseidon die Quellen in dem Nauplia gegenüberliegenden Lerna zeigte (*Pherekyd. b. Schol. Apoll. Rhod. 4, 1091* und *1, 134. Apollod. 2, 1, 5, 13*, vgl. *2, 1, 4, 8. Paus. 2, 38, 2. Hyg. fab. 169*). Er war nach *Paus. 2, 38, 2* der Gründer des uralten Hafenplatzes von Tyrus (vgl. *Strab. 8, 368* und *E. Meyer, Gesch. d. Altert. 2, 183 ff.*), der einst zum Seebund von Kalauria gehörte (*Strab. 8, 374*), aber bereits im zweiten messenischen Kriege zerstört wurde (*Paus. 4, 24, 4 u. 35, 2*). *Pausanias* (8, 48, 7) giebt an, dass die Bewohner von Nauplia mit Danaos angekommene Ägypter waren und erst drei Generationen später dort von Nauplios angesiedelt wurden. *E. Curtius* erklärte Nauplios und Palamedes für Repräsentanten des phoinikischen Einflusses (*Rhein. Mus. 7, 455 ff., Peloponn. 2, 391 f.*). *Bursian* erblickte in ihm einen Helden der Dryoper (s. nr. 2 u. E.); beide aber heben hervor, dass Lage und Sagen der Stadt auf Gründung von der See aus und auf ursprünglich feindliche Stellung zum Binnenlande hinweisen. — Als Sohn des Nauplios nennt *Pherekydes* (*Schol. Apoll. Rhod. 4, 1091*) Damastor, den Großvater

des Diktys und Polydektes, *Apollonios Rhodios* (1, 134) aber Proitos, den Alnherrn von Nauplios 2. Über seine häufige Verwechselung mit Nauplios 2 s. d.

2) Sohn des Klytneos, Enkel des Naubolos, stammte im fünften Gliede von Nauplios 1 ab (*Apoll. Rhod. 1, 134 ff.*, daraus *Schol. Veron. Verg. Aen. 2, 81. Serv. ed. Lion 2, 312*, wo Klytios für Klytneos steht, Argonautenverzeichnis *10 Schol. Apoll. Rhod. p. 536 Merkel. Ναυπλιος Κλυτνεύον ἢ Ποσειδάωνος*, ferner *Orph. Arg. 202 ff. Hyg. fab. 14 p. 46, 9 Schm.*). Er war Argonaut und bewarb sich nach dem Tode des Tiphyss mit andern darum, die Argo zu steuern (*Apoll. Rhod. 2, 896*). Nach *Theon* (*Schol. Ar. Phaen. 27*) entdeckte er als Sternkundiger das eine der Bärengestirne. In dem Vergilscholion wird derselbe Nauplios als Vater des Palamedes bezeichnet, und es liegt in der That nach der Chronologie des Epos kein Grund vor, beide, wie bisher geschehen ist, zu trennen, umso mehr als der Vater des Palamedes unzweifelhaft von Nauplios 1 abstammte und andre chronologische Angaben über ihn fehlen. Denn schon von *Euripides* (*Iph. Aul. 198*) und in der gesamten mythographischen Überlieferung wird der Vater des Palamedes als Sohn des Poseidon und der Amynone bezeichnet, also mit Nauplios 1 identifiziert (*Apollod. 2, 1, 5, 13. 2, 7, 4, 3. Hyg. a. a. O. Schol. Apoll. Rhod. 1, 134. Myth. Vat. 2, 200 f.*). *Quint. Smyrn. 14, 618*). Der chronologischen Unmöglichkeit dieses Ansatzes, auf welche auch *Strabo* (8, 368) aufmerksam macht, suchte man dadurch zu entgehen, dass man ihn als *ναυκρόβιος* bezeichnete (*Apollod. 2, 1, 5, 13*). Seine Gattin war nach den *Nosten* Philyra, nach *Kerkops* Hesione (s. u. Hesione 2), nach den *Tragikern* Klymene, Tochter des Katreus (*Apollod. 2, 1, 5, 14*); seine Söhne waren Palamedes, Oiax und Nausimedon (*Apollod. 2, 1, 5, 14. 3, 2, 2, 1. ep. 3, 7*; vgl. *Hyg. fab. 277. Diet. 1, 1. Dar 18*; Palamedes Naupliades genannt *Or. Met. 13, 39 u. 310. Ibis 617*).

Alle Namen dieser Familie (außer Palamedes) weisen auf das Meer hin (*Lehrs. Arist. 265*), und Nauplios selbst ist ein Poseidonischer Heros, in dem die unheimlichen Seiten des Schifferlebens verkörpert sind, ein kühner Seefahrer, der seine Kunst dazu verwendet, andern Schiffern den Untergang zu bereiten (*πλέον τὴν θάλασσαν τοῖς ὑπὸ κτηνοῦ ἐν δαπάνῃ ἔκτροσφόνει* *Apollod. 2, 1, 5, 13*), jedenfalls um sie zu berauben (vgl. *Dio Chrys. 7 p. 231 R. Steph. Byz. s. v. Καθηρέσις*). Seine Meerfahrten haben ihn in Verbindung mit verschiedenen Sagen gesetzt, in denen er fast überall eine verhängnisvolle Rolle spielt, und mehrfach lässt sich verfolgen, wie er erst nachträglich in die Sagen eingeführt worden ist. Aleos übergab ihm in Tegea seine von Herakles entehrte Tochter Auge (s. d.), um sie ins Meer zu werfen oder ins Anland zu verkaufen (*Apollod. 2, 7, 4, 3*). Nauplios bringt sie dem Teuthras, mit dem sie sich vermählt (*Alcidam. Od. p. 670 Bekker*, jedenfalls nach den *Alcadi* des *Sophokles*, s. *Welcker, Griechische Trag. 1, 406 ff. Apollod. 3, 9, 1, 3. Paus. 8, 48, 7*, vgl. *Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens 1, 63*). Nach *Diodor* (4, 33, 8 ff.)

hatte er sie karischen Schiffen gegeben, die sie an Teuthras verkauften. *Myth. Vat.* 1, 204 wird sogar Telephos als Sohn des Nauplios bezeichnet. Die ältere Sage, nach welcher Aleos selbst Auge samt ihrem Knaben in einer Ladé ins Meer wirft, erwähnt noch nichts von einer Beteiligung des Nauplios (*Hecat. b. Paus.* 8, 4, 9. *Euryp. v. Strab.* 13, 615); *Alkidamas* aber, unser ältester Zeuge für Nauplios, bezeichnet ihn ausdrücklich als Vater des Palamedes, so daß jeder Anhalt für eine Übertragung auf Nauplios 1 fehlt. Wenn er ihn einen armen Fischer nennt, so mag dies mit dem gegen Palamedes gerichteten Zweck der Rede zusammenhängen; bei *Diodor* ist er ein Freund des Aleos. — Ebenso wie Aleos übergab Katreus, der Sohn des Minos, dem Nauplios seine Tochter Aërope (s. d.), um sie zu ertränken, weil sie sich mit einem Sklaven eingelassen hatte (*Soph. Ai.* 1295 ff. *Euripides* 20 *Aressai* nach den Scholien z. d. St.). Bei *Apollodor* (3, 2, 1), wahrscheinlich schon bei *Euripides*, wird von beiden Schwestern erzählt, daß Nauplios sie in fremde Länder führen sollte. Er übergab Aërope dem Pleisthenes, er selbst heiratete Klymene (vgl. *Immerwahr* a. a. O. 66). Aus dem Befund der Überlieferung ergibt sich, daß Nauplios ursprünglich nur zu dieser Sage gehört und aus ihr (durch *Sophokles*?) in die von Auge übertragen worden ist.

Der Sohn des Nauplios und der Klymene war Palamedes, und durch die Rache, welche er für ihn an den heimfahrenden Griechen nahm, ist Nauplios vor allem bekannt geworden. Als er den Tod seines Sohnes erfuhr, eilte er nach Troja, um Buße von den Hellenen zu verlangen, diese aber verweigerten sie ihm dem Agamemnon zu Gefallen, und er kehrte rachebrütend in die Heimat zurück (*Apollod.* ep. 6, 8. *Schol. Eurip. Or.* 432. *Tzetz. Lycophr.* 386). Ähnliches muß bereits *Aischylos* im *Palamedes* gedichtet haben, denn die Worte *Fig. 181: τίνος κατέκτας ἐνεκα παῖδ' ἐμὸν πλεῖσ;* können (trotz *Welcker*, *Aesch. Tril.* 467, *Griech. Trag.* 1, 132) nur dem Nauplios gehören; dieser war also auf einer seiner Fahrten gerade nach Troja gekommen, als Palamedes hingerichtet werden sollte. Bei der Rückkehr der Griechen von Troja fand Nauplios Gelegenheit zur Ausführung seiner Rache. Nachdem Athené bei den Gyräischen Felsen den Sturm über sie verhängt hatte, der den Aias vernichtete, zündete er auf der Höhe des Kapheischen Vorgebirges in Euboia bei Nacht ein Leuchtfener an, dem die Schiffsbrünnchen, in dem Wanne, einen Hafen zu finden, zusteuerten, so daß viele an den Klippen scheiterten und kläglich umkamen (*Eurip. Hel.* 767 ff. 1126 ff., vgl. *Tr. 90. Lycophr.* 381 ff. 1093 f. *Sen. Ag.* 557 ff. *Quint. Sm.* 14, 611 ff. *Apollod.* ep. 6, 7 u. 11. *Schol. Eurip. Or.* 432. *Schol. u. Tzetz. Lycophr.* 386, 1093. *Hyg. fab.* 116 u. 249 faces sceleratae. *Myth. Vat.* 1, 144. 2, 201. *Sr. Verg. Aen.* 11, 260. *Stat. Achill.* 1, 93 u. *Schol. Did.* 6, 1; vgl. ferner *Crinag. Anth. Pal.* 9, 429. *Bassus Anth. Id.* 9, 289. *Lucillius Anth. Pal.* 11, 185. *Strab.* 8, 368. *Dio Chrys.* 7 p. 231 R. m. d. *Schol. des Arctas*, herausgeg. v. A. Sonny, ad *Dionem Chrysosto-*

*mum analecta.* Kiew 1896, p. 103. *Aristid. Or.* 19 p. 421 *Dind. Philostr. Heroic.* 11. *Synes. Ep. 4. Pucuv. Dolor. Frig.* 16. *Verg. Aen.* 11, 260. *Prop.* 5, 1, 116. *Oe. Remed.* 735. *Met.* 14, 472 ff. *Trist.* 1, 1, 83. 5, 7, 35 ff.). Nach *Plutarch (Quaest. Gr.* 33) kam Nauplios, von den Griechen verfolgt, schutzfliehend zu den Chalkidiern und fand bei ihnen Aufnahme, woran sich eine Ortselegende knüpfte. — Die Sage von den Fackeln des Nauplios ist nachhomerisch (denn *Homer* weiß weder von Palamedes und Nauplios, noch nennt er Nauplia im Schiffskatalog), wurde aber später viel behandelt. Zuerst hat sie jedenfalls in den *Nosten* gestanden; wenigstens ist unerfindlich, bei welcher andern Gelegenheit Nauplios hier hätte erwähnt werden sollen (*Apollod.* 2, 1, 5, 14). Vielleicht kam sie auch in den *Nosten* des *Stesichoros* vor (*Phalar. ep.* 9). Von *Sophokles* werden zwei Dramen, *Ναυπλιος πυρκαῖς* und *Ναυπλιος καταπλῆων* angeführt, die wahrscheinlich identisch sind (b. *Welcker, Griech. Trag.* 1, 184 ff.); es müßte denn die Fahrt des Nauplios nach Troja in einem besonderen Stück behandelt worden sein (*Nauck F. T. G.* 223), was wegen der nahen Beziehung des Stoffes zum Palamedes des *Sophokles* wenig für sich hat. Das Argument des Dramas dürfen wir in den eng verbundenen Erzählungen bei *Apollod.*, *Hyg.* u. *Schol. Eur.* erblicken. Außerdem schrieben einen Nauplios *Philokles* (*Suid.*), *Asitydamas* d. j. (*Stob. flor.* 120, 15) und *Lycophon* (*Suid.*; vgl. *Welcker* a. a. O. 3, 967, 1059). Auf eine tragische Vorlage weist auch die von *K. Schöne* hervorgezogene Beschreibung eines automatischen Theaters bei *Hieron* (*autom.* p. 264, 3 ff. *Thec., Jahrb. d. arch. Inst.* 5, 73 ff.) zurück, auf welchem die Fackeln des Nauplios mit dem Untergang des Aias verbunden erschienen. Von dem milesischen Dithyrambiker *Timotheos* führt *Suidas* s. v. *ἡ Νέσος* (*πυρκαῖς* *Welcker*) *ἡ Ναυπλιον*, wonach auch *Ath.* 8, 338a *Ναυπλιος* für *Ναυπιλος* hergestellt worden ist. Noch in der Kaiserzeit war Nauplios ein beliebter Stoff für *kitharodische Gesänge* (nach den Epigrammen des *Krinagoras* und *Lucillius* und *Suet. Nero* 39), sowie für Ballets (*Luc. salt.* 46).

Aias fand seinen Tod bei den Gyräischen Klippen nach *Od.* 4, 500. Diese sind aber in der Nähe des Vorgebirges Kaphe-reus an der Südostspitze von Euboia zu suchen; denn dort fand nach den *Nosten* (b. *Proklos*) der Sturm statt. Erst die spätere Überlieferung mit dem Aiasgrab auf oder bei Mykonos (s. Bd. 1 Sp. 137) verlegt sie in die Nähe dieser Insel. Trotzdem ist die That des Nauplios ursprünglich gewiß nicht mit dem Untergang des Aias verbunden gewesen, wie schon *Kirchhoff* (*d. Hom. Odyssee* 331) andeutet; denn nach dem von Athené verhängten göttlichen Strafgericht würde die menschliche Rache des Nauplios nicht nur als eine Wiederholung, sondern auch als eine Abschwächung desselben Motivs erscheinen, was der Gepflogenheit der alten Sagenbildung widerspricht. Beachtenswert ist es auch, daß *Euripides* (*Hel.* 767) τὰ Ναυπλίου Εὐβοϊκά πυρποκλήματα unter den Abenteuern des Menelaos anführt, der doch bereits



vor Agamemnon und Aias von Troja abgefahren war. Jedenfalls haben wir es mit einer selbstständigen Lokalsage zu thun, die erst nachträglich mit jenem Sturm in Verbindung gebracht worden ist. Das Vorgebirge Kapheareus (Verschlinger) war seit alten Zeiten durch seine Stürme berüchtigt (vgl. *Bursian, Geogr. v. Griech.* 2, 400), und nach *Steph. Byz.* s. v. *Καπηρεὺς* beraubten dort die Einwohner die Schiffer; nach *Apollodor* (ep. 6, 11) erhielt es damals den Namen *Συλοφάγος*, der ihm durchs Mittelalter hindurch geblieben ist.

Spätere Sagenbildung, deren ältester Zeuge *Lycophron* ist, dehnte die That des Nauplios noch weiter aus. Nachdem er unverrichteter Sache von Troja heimgekehrt war, fuhr er in den hellenischen Staaten umher und verführte die Gattinnen der vor Troja kämpfenden Helden zum Ehebruch (*τοιαῖα δ' ἔχινος μηχαναῖς οἰκοφθορῶν | πανσιόλξει τὰς ἀλεκτόρων πί- 30 ρας ἀργαρούους ὀρνίθας* 1093). So veranlaßte er, daß sich Klytaimnestra mit Aigisthos, Agialeia, die Gemahlin des Diomedes, mit Kometes, und die des Idomeneus, Meda, mit Leukos (*Lycophr.* 1216 ff.) einließ (*Apollod.* ep. 6, 9 f. *Schol.* u. *Tzetz.* *Lycophr.* 386 u. 1093). Auch kam er nach Ithaka und brachte dort die Freier gegen Penelope zusammen (*Schol.* u. *Tzetz.* *Lycophr.* 1093). Penelope selbst warf er ins Meer, aus dem sie durch Enten (*πηγέλοες*) 30 gerettet wurde (*Schol. Hom. Od.* 4, 797. *Eustath.* *Hom.* p. 1422, ebenfalls eine ungeschickte Übertragung auf Nauplios, denn nach *Tzet.* *Lycophr.* 792 wurde sie als Kind von ihren Eltern ins Meer geworfen und nach ihrer Rettung umgemannt, vorher hieß sie Amerirake oder Arnaika (*Didymos*) oder Arnaia (*Tzetz.*). Der Mutter des Odysseus, Antikleia, brachte er die falsche Nachricht vom Tode ihres Sohnes und trieb sie dadurch zum Selbstmord (*Schol. Hom. Od.* 40 11, 197 u. 202. *Eustath.* *Hom.* p. 1678). Alle diese Sagen bekunden deutlich die Absicht, alles Unheil, welches die Kämpfer vor Troja unterdessen in der Heimat traf, auf Nauplios zurückzuführen. Übrigens wird die Verlockung der Klytaimnestra und Agialeia bei *Hygin* (fab. 117) und *Diclys* (6, 2) vom Sohne des Nauplios, Oiax, erzählt, der schon nach *Euripides* dem Aigisthos gegen Orestes zu Hilfe kam (*Or.* 432, vgl. das Gemälde in der Pinakothek 50 zu Athen, *Paus.* 1, 22, 6). — Vom Tode des Nauplios berichtet *Apollodor* (2, 1, 5, 13): *συνέβη οὖν αὐτὸν τελευτῆσαι ἐκείνῳ τῷ θαλάτῳ, ὡπερ ἄλλων τελευτησάντων τὴ δυνόσφορε (εὐπορεί?), πρὶν τελευτῆσαι, deutlicher Seneca* (*Med.* 658): *igne fallaci nociturus Argis Nauplius praeceps cadet in profundis*. Der seltsam gewundene Ausdruck bei *Apollodor* klingt wie ein Orakelspruch, der dem Nauplios des *Sophokles* einen passenden Abschluß gegeben haben könnte 50 (*Wagner, Apollod. epit. Valc.* 266).

Als Wohnsitz des Nauplios ist jedenfalls Nauplia zu betrachten; darauf weist seine Abkunft und seine Beziehung zu Aleos hin, sowie der erwähnte Zug seines Sohnes nach Argos (*τῶν πολιτῶν ἐξαπλώωνται σε γῆς; Eurip.* Or. 431). Ihn wegen des Kapheareischen Brandes als König auf Euböia zu bezeichnen, liegt keine

Veranlassung vor; *Schol. Eurip. Or.* 432 wird sogar ausdrücklich hervorgehoben, daß er erst nach Euböia gekommen sei, um die Griechen zu verderben. Seine gleichzeitige Lokalisierung in Argos und auf Euböia führt *Bursian* auf die Ausiedelungen der Dryoper in beiden Gegenden zurück (*Quaest. Euböic.* 23. *Geogr. v. Griech.* 2, 59; vgl. *E. Meyer, Gesch. d. Altent.* 2, 199 f. *Busolt, Griech. Gesch.* 1\*, 209 f.).

[Wagner.]

## Nausikaa (Ναυσικάα).

### 1. Die homerische Sage.

Nausikaa, die Tochter des Phäakenkönigs Alkinoos und der Arete (vgl. die betr. Artikel), Schwester von fünf Brüdern (§ 62), von denen noch drei unverehelicht im väterlichen Hause wohnen. In der Nacht, in der sich Odysseus ans Land der Phäaken gerettet hat, eilt Athene zum Palast des Alkinoos, schwebt wie 'wehende Luft' zum Lager der Jungfrau und fordert in der Gestalt der Tochter des Dymas, der liebsten Gespielin, die Schlafende auf, am Morgen den Vorrat ihrer Gewänder draußen am Flusse vor der Stadt zu waschen, da die Hochzeit ihr nahe bevorstehe, und für die weite Entfernung vom Vater Wagen und Maultiere zu erbitten. Nausikaa folgt der Weisung des Traumes, aber aus mädchenhafter Scham nennt sie dem Vater als Grund ihrer Bitte nicht die künftige Hochzeit, sondern namentlich den Bedarf an reinen Gewändern für Vater und Brüder. Nun besteigt die Jungfrau selbst das Gespann, mit dem sie die Wäsche und den Mundvorrat zu dem nahen Fluß fährt; die Mägde folgen ihr zu Fuß. Nachdem die Mädchen die Wäsche durch Ausstampfen in den Waschgruben (*πλυνόε*, § 40. 86 f.; *βόθροι*, § 92) gereinigt und die gereinigten Stücke auf den glatten Kiesel des Gestades zum Trocknen ausgebreitet haben, baden und salben sie sich und nehmen das Mahl am Ufer des Flusses ein. Darauf beginnen sie ein Spiel, indem sie singend und tanzend einander den Ball zuwerfen, wobei Nausikaa den Vortanz führt. Schon denkt sie an die Heimkehr, da verfehlt sie beim Wurf die Dienerin, der sie den Ball zugeworfen hat, und dieser fliegt unter dem lauten Aufschreien der Mädchen in den Strudel des Flusses. Odysseus erwacht und nach kurzem Besinnen tritt er aus dem Dickicht hervor, bricht sich aus dem Gebüsch einen belaubten Zweig, um seine Scham zu decken (*ἐκ πυκνῆς δ' ὄλης πτόρθον κλάσσει χειρὶ πατρὶ φύλλον, ὡς ὄναιτο 50 πρὶ χοροῖ μῦθεα φωτός*, § 128 f.)\* und geht auf die Mädchen zu. Diese flihen erschreckt beim Anblick des entstellten, wildfremden Mannes auseinander, nur Nausikaa bleibt stehen, das Angesicht dem Nabenden zugekehrt, denn Athene legte ihr Mut in die Seele. Nun begrüßt der Held von fern stehend, damit die Jungfrau ihm nicht zürne, wenn er näher tretend ihre Kniee berühre, seine Anrede; sie

\*) *Friedr. Marx* (*Über die Nausikaaepisode*, Rhein. Mus. 42, 251–261) nennt (255) den Vers 129 das Machwerk eines frühen, kitzelnden Interpolator's, dem die orientalische Denkweise das Verständnis für die Naivität des alten Epos benommen hatte.

solle sich seiner erbarmen (v. 175), denn nach vielen Leiden habe er sie zuerst gefunden, während er sonst keinen der Einwohner von Stadt und Land kenne. Darum solle sie ihn zur Stadt weisen und ihm ein Laken für seine Blöße reichen. Wie er gleich anfangs ihre Schönheit gefeiert und ob solcher Tochter Vater, Mutter und die Brüder glücklich gepriesen hat, am glücklichsten aber den, der sie einst als Braut heimführen werde, so schließt er seine Anrede mit einem Segenswunsche, der das enthält, was der stille Wunsch jeder Jungfrau ist (v. 180—185). Und sie gewährt seine Bitte, nennt ihr Volk und ihres Vaters Namen, ruft die Mägde zurück und befiehlt ihnen, dem Fremden Speise und Trank zu reichen und ihm (zunächst) beim Bade behilflich zu sein (v. 209).\*) Die Mädchen bringen Odysseus zu einer windstillen Stelle des Flusses, legen ihm Oberkleid und Leibrock hin und stellen im goldenen Ölkrug das Salböl hinzu. Darauf entfernen sie sich auf seinen Wunsch (211 ff.). Nach dem Bade und der Salbung ließ Athene den Helden stattlicher und völliger erscheinen und goß über sein Haupt und die Schultern Anmut aus, so daß Nausikaa zu den Mägden ihre Verwunderung äußert, wie häßlich er ihr früher erschienen sei und wie göttergleich jetzt; würde ihr doch ein solcher Gemahl beschert, der im Lande wohnte, und gehele es ihm hier zu bleiben! (§ 244 f.\*\*) Nun wiederholt sie den Befehl an die Mägde, dem Fremdling Speise und Trank zu bringen. Nach dem Mahl giebt sie ihm die Weisung, daß er bis zum heiligen Bezirk der Athene in Rufweite vor der Stadt mit den Mägden ihrem Wager folgen solle. Dort solle er zurückbleiben, bis sie mit ihren Begleiterinnen die Stadt und den Palast des Vaters erreicht habe. Denn sie scheut sich vor der üblen Nachrede des spottlustigen Volkes, wenn sie selbst einen so stattlichen Fremdling in das väterliche Haus mitbringe. Man werde ihr nachsagen, sie habe sich selbst einen Gemahl heimgeführt, während sie die phäakischen Freier verachte (v. 276—284); und solche Nachrede werde sie mit Recht treffen, da sie es auch an anderen Jungfrauen tadele, die etwa gegen den Willen der Eltern vor der Vermählung mit Männern umgehen (v. 285—288). Sei er in die Stadt gelangt, so werde ihn jedes Kind nach dem Palast des Alkinoos weisen können; dort solle er zuerst das Mitleid ihrer

Mutter Arete anflehen. — Nausikaa wird nach ihrer Rückkehr von den Brüdern empfangen, die die Mantilien abschirren und die Gewänder in den Palast tragen; sie selbst zieht sich in ihr Gemach zurück, wo ihr die Kammerfrau Eury-medusa Feuer anzündet und das Nachtmahl besorgt (§ 1—13). Odysseus folgt ihrem Rat; zur Stadt gelangt begegnet ihm Athene in Gestalt einer Jungfrau\*) und führt ihn zum Palast, indem sie ihn den Augen der Einwohner durch eine Wolke entzieht. Er findet im Möbelsaale Arete neben Alkinoos unter den Edlen der Phäaken sitzen, umschlingt ihre Kniee und hat mit seiner Bitte Erfolg. Alkinoos sichert ihm die Zurückführung in die Heimat zu; die Ältesten geben ihre Zustimmung. Nach der Mahlzeit fragt Arete den Fremdling, wie er zu den ihr wohl bekannten Gewändern gekommen sei. Dies giebt dem Odysseus Gelegenheit, wahrheitsgetreu seine letzten Schicksale und sein Zusammentreffen mit Nausikaa zu erzählen (§ 240—297). Als Alkinoos tadelte, daß Nausikaa ihn, der zuerst ihr als Schutz-flehender genahet sei, nicht mit den Mägden sogleich zum Palast geführt habe, nimmt Odysseus klug alle Schuld auf sich: „er habe dies abgelehnt aus Furcht, der Vater könne darüber ergrimmen, leicht aufbrausend, wie die Sterblichen seien.“ Alkinoos weist diese Besorgnis als unbegründet ab, giebt aber zu, daß das Geziemende (αἰσχύνη) immer das Bessere sei (v. 310), und spricht den Wunsch aus, ein Mann wie Odysseus, mit ihm gleich gesinnt, möge seine Tochter zur Gattin nehmen (v. 311—316)\*\*); indessen werde keiner der Phäaken ihn wider seinen Willen im Lande zurück halten. Als nun in der am nächsten Tage abgehaltenen Volksversammlung die Zurückführung des Odysseus in die Heimat zugesagt worden ist, und dieser am Abend des wechselvollen Tages vor dem Gastmahle ein warmes Bad genommen hat, begegnet ihm Nausikaa an der Pforte des Möbelsaales, da er zum Gelage geht, und nimmt Abschied von ihm mit den Worten: „Lebe wohl, Fremdling, und bleib in der Heimat auch meiner eingedenk, der du mir zuerst dein Leben verdanktest“ (§ 461 f.), und Odysseus erwidert ihr, in die Heimat zurückgekehrt wolle er sein Leben lang zu ihr (dankbar) wie zu einer Gottheit beten, denn sie habe ihm das Leben gerettet (§ 467 f.).\*\*\*) Damit verschwindet Nausikaa aus dem weiteren Gange der Handlung. — Das Vorstehende ist erzählt nach dem uns überlieferten Text der Odyssee, an dem freilich die höhere und niedere Kritik vieles auszusetzen gehabt hat. Auf diese Ausstellungen kann

\*) Anstatt v. 209: ἄλλὰ δὴ, ἀμφιπόλοισι, ζῆνον ἔρπονεν πόσιν εἶ, der 246 wiederholt ist, erwarten einige Kritiker hier die Aufforderung, dem Fremden Kleider zu geben, um die er zunächst gebeten (v. 178 f.) und die ihm Nausikaa (v. 192) zugesagt hatte. Darum setzt Kirchhoff, *Die homer. Odyssee* p. 74. 303 (3. Aufl.) den Vers: ἄλλ' ἄγε αὖ δὸς τε φάος ἰκτινὺς ἰδὲ γέροντα aus dem cod. Venetus 456 (K bei La Roche) hier ein (ebenso Fick, *Die homer. Odyssee* S. 54), und Morz s. a. O. 255 schlägt vor: ἄλλὰ δὴ ἀμφιπόλοισι ζῆνον ἐσθῆτα φαινέτω; an der von Kirchhoff und Fick unbeachteten Stelle η 395 f. findet sich auch das Geben von Trank und Speise an erster, das Baden und Kleiden an zweiter Stelle genannt.

\*\*) Die beiden Verse hat schon Aristarch verworfen; über die Urtheile der Neueren vgl. Ameis-Hentze, *Anhang zu Homers Odyssee* 1. H.<sup>4</sup> S. 158. Vgl. η 311.

\*) Die Verse 18—42, 46—81, die das Zusammentreffen mit Athene enthalten, werden von Köchly, Bernhardt, Beryk für interpolirt gehalten. Vgl. Ameis-Hentze, *Anhang* 2. H.<sup>3</sup> S. 4.

\*\*) v. 311—316 verwarf schon Aristarch; über die Neueren, die für und wider sprechen, vgl. Ameis-Hentze, *Anhang* 2. H.<sup>3</sup> S. 21.

\*\*\*) Die Abschiedsscene will Köchly *de Odysseae carm.* 2 p. 19 nach v. 13 63 setzen; Beryk, *Gr. Litteratur* 1, 679 hält sie ursprünglich für den Eingang des 13. Buches bestimmt. Vgl. dagegen Kiemer, *Die Einheit der Odyssee* S. 125 ff.

hier nicht eingegangen werden. Über die Nausikaaepisode hat *Fried. Marx im Rhein. M.* 42, 251 ff. gehandelt. Die Literatur zur Kritik des 6.—8. Buches ist verzeichnet im *Anhang zu Homers Odyssee von Ameis-Hentze* 1. H. 143, und sonst an den betreffenden Stellen der genannten Bücher. — Die Nausikaaepisode, hochgepriesen wegen ihrer unvergänglichen Frische und Anmut, ist wohl die ureigenste Erfindung eines großen Dichters, mögen auch 10 Alkinoos und Arete schon in der vorhomerischen Argonautensage vorgekommen sein, wie G. W. Nitzsch, *Erklär. Anmerkungen zu Homers Od.* 2, 73 und C. H. Fleischer unter *Alkinoos* 1. B. 239 Z. 1 ff. vermuten. Die Episode spiegelt an mehreren Stellen „Züge aus Ioniens Kultursphäre wieder“; vgl. *Ameis-Hentze, Anhang* 1. H. 143 (§ 4), 150 (§ 162), 155 (§ 275 ff.); warum sollen aber die ioniischen Küstenstädte Kleinasien zur gleichen Zeit nicht die gleiche 20 Kultur gehabt haben?

Der Dichter kann sich nicht genug thun im Preise der holden Jungfrau: § 16 *κωρη* ... *ἀθανάτης φνὴν καὶ εἶδος ὁμοίην* den Unsterblichen gleich an Wuchs und reizender Bildung; § 457 *ὅταν ἄπο κάλλος ἔχουσα*, geschmückt mit göttlicher Schönheit; und Odysseus (§ 151 ff. *Ἀρτέμιδι σε ἐγὼ γὰρ Διὸς κωρὴν μέγαλοιο εἶδος τε μεγέθους τε φνὴν τ' ἄγχιότα εἶδω*) stellt sie der Artemis an Schönheit, GröÙe und 30 Wuchs gleich; ihren schlanken Wuchs vergleicht er (v. 162 ff.) mit dem Wuchs der jungen Palme, die er einst auf seiner Fahrt nach Troja in Delos neben dem Altar Apollons gesehen hat (vgl. *Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere* 182, der auch das *Hohe Lied* 7, 8 zum Vergleich heranzieht); und schon vorher § 102—109 wird ihre hohe Gestalt mit den anmutigen schnellen Bewegungen beim Ballspiel verglichen mit dem Gange der Artemis, wenn sie auf dem 40 Taygetos oder Erymanthos zur Jagd eilt; wie diese an Haupt und Antlitz über die begleitenden Nymphen, so ragt N. über ihre MäÙe hervor. Das Entzückende ihrer Bewegungen beim Tanz deutet an § 155 ff.: Das Herz von Vater, Mutter und Brüdern wird von Wonne erfüllt, wenn sie sehen, wie ein solches Gewächs (*θάλλος*) zum Reigen einherschreitet. Der vielerfabrene Mann staunt andächtig solche unvergleichliche Schönheit an v. 160 f. (*οὐδ' ἄν μ' ἔχει εἰσορόοντα*) und 168 *ὥς σε, γύναι, ἀγαυὰ τε τιθήνῃ τε δειδία δ' αἰῶνς γούνων ἄσασθαι* (vgl. hierzu J. L. Hoffmann bei *Ameis-Hentze, Anhang* zu § 162). Das will um so mehr bedeuten, als der Dichter § 212 f. die Kalypso sagen läßt: „Wie könnten sterbliche 50 Weiber mit unsterblichen sich an Gestalt und Schönheit vergleichen?“, und Odysseus dies ausdrücklich bekräftigt: *σεῖο περίφρων Πηλεΐπεια εἶδος ἀκρόντερη μιν ἔσθ' εἰσάντα ἰδίσθαι*. Im Wunderlande der Phäaken stattet der Dichter die sterbliche Jungfrau mit unsterblicher Schönheit aus. Aber nicht nur darin liegt der Zauber dieser Gestalt, sondern auch in ihrer sittlichen Anmut und Reinheit. *Lucian, Imagg.* 19 nennt sie unter den Frauen-gestalten der Sage, die durch ihre Gütherzigkeit (*χρηστότης*), Menschenfreundlichkeit (*φιλ-*

*ἀνθρωπία*), Milde (*τὸ ἡμερον τοῦ τρόπου*) und durch ihre Herablassung gegen Hilfsbedürftige (*τὸ προσηνὲς πρὸς τοὺς δεομένους*) Vorbilder weiblicher Tugend waren.

## 2. Die Sage im nachhomerischen Epos und bei den Logographen.

Dafs eine solche Gestalt in der Sage fortwirkte, ist begreiflich; dafs sie aber doch, wenigstens nach der uns bekannten Überlieferung, nur einen beschränkten Einfluß auf die spätere Sagenbildung gehabt hat, ist daraus zu erklären, dafs sie eine reine Schöpfung der dichterischen Phantasie war. *Eustathius* zu *Od.* π 118 giebt an, dafs nach *Hellānikos* (*frgm.* 141 Müller) und nach *Aristoteles* (*frgm.* 506 R.) in der *Ἰθακκῆσιον πολιτείᾳ* Telemachos die Nausikaa geheiratet und mit ihr den Persepolis gezeugt habe. Woher hatte *Hellānikos* diese Überlieferung? Doch wohl aus einem nachhomerischen Epos (freilich aus welchem?); aus *Hellānikos* hat dann wohl *Aristoteles* die Notiz geschöpft. Aber ihr entgegen steht erstens das Fragment aus *Hesiods Katalog* (bei G. Kinkel, *Epic. Gr. fragm.* p. 100, no. 34), nach welchem Persepolis von Polykaste, der Tochter Nestors, geboren wurde, und so lautet auch das *Scholion Q* zu π 118. Sodann hat *Pausanias* 8, 12, 5. 6 überliefert: nach dem Epos *Θεσπεριῆς* habe Penelope dem aus Troia heimgekehrten Odysseus den Sohn Ptoliporthes (*Πτολιπόρθην παῖδα*) geboren. Dagegen stimmt mit *Hellānikos* und *Aristoteles* wenigstens zum Teil überein *Dictys* 6, 6: Bei Alkinoos erfährt Ulixes die bedrängte Lage der Penelope und die Unbilden der Freier; er überredet Alkinoos mit ihm nach Ithaka zu gehen und ihn in der Rache an den Übeltätern zu unterstützen. Beide zusammen mit Telemach töten die trunkenen Freier. Bald darauf heiratet Nausikaa auf Ulixes' Werbung den Telemachos (*neque multo post precibus atque hortatu Ulixis Alcinoo filia Nausicaa* (sic) *Telemacho denubit* ... *Telemacho ex Nausicaa natum filium Ulixes Ptoliporthum appellat*). Ptoliporthus, Ptoliporthes, Persepolis sind selbstverständlich nur Varianten eines und desselben Namens. *Πτολιπόρθος* ist Beiname des Odysseus B 278, K 363, ε 3, § 447, π 442, ε 356, χ 283, ω 119. Dafs der Enkel von einem späteren Epiker den stehenden Beinamen des Großvaters erhalten hat, ist leicht erklärlich. Das betreffende Epos hat die stille Liebe der Jungfrau zum Helden Odysseus nicht tragisch ausgehen lassen, sondern die poetische Gerechtigkeit hat ihr den an Jahren entsprechenden Sohn des Helden zum Manne gegeben, jedenfalls ein viel edlerer Zug, als der, dafs später Telemachos die Kirche heiratet. Aus der Theoprotie und aus der Logogonie kann die Notiz des *Hellānikos* nicht stammen; dies ergibt sich aus v. Wilamowitz-Moellendorff: *Homer. Untersuchungen* 182 ff., der auffallender Weise die Fragmente des *Hellānikos* und *Aristoteles* und die Angabe des *Dictys* unberücksichtigt läßt und vermutet, *Pausanias* a. o. habe eine ihm vorliegende Notiz: *καὶ τέκνοντι αὐτῷ Καλλιόκῃ μὲν Πτολιπόρθην, Πηνελόπ*

δὲ Ἀνακλέων fabrlässig benutzt und der Penelope fälschlich den Ptoliporthes zugeschrieben, eine unwahrscheinliche Annahme. — Vielleicht gehen also die Angaben des *Hellänikos* und *Aristoteles* auf ein späteres episches Gedicht zurück, das von der Art der *ἔπη Ναννακία* gewesen sein mag (vgl. *G. Kinkel, Epic. Graec. Frgm.* 198 ff.); ich halte es für wahrscheinlich, daßs mit der besprochenen Angabe des *Hellänikos* im engen Zusammenhang steht die 10 durch *Plutarch, Alcibiad.* 21 und durch *Suidas* unter *Ἀνδοκίδης* verbürgte Nachricht, nach der *Hellänikos* den Redner Andokides, den Sohn des Leogoras, einen Abkömmling des Telemachos und der Nausikaa genannt hat. Wie sich hier ein altes attisches Geschlecht auf Telemachos und Nausikaa zurückführte und als Zeugen der Echtheit seiner Abstammung einen berühmten Logographen fand, so haben sich später in Rom odle Fa- 20 milien von Äneas, Iulus und den zugewanderten Troern abgeleitet und in den Annalisten Herolde ihres alten Adels gefunden. Daßs solches in Athen geschah, kann nicht Wunder nehmen; berichtet doch *Plutarch, Theseus* 17, 6: es habe Theseus im Hafen Phaleron dem Nausithoos und Phaiax Heroenheiligtümer neben dem Heiligtum des Skiros, des ersten Königs von Salamis, errichtet, und diesen Heroen zu Ehren werde das Fest *Κυβερνήσια* gefeiert. 30 Denn nach *Philochoros* habe Theseus vom Skiros (für seine berühmte Fahrt) den Nausithoos zum Steuermann (*κυβερνήτης*), den Phaiax zum Hauptbootsmann (*πρωτεύς*) erhalten. Beide Namen gehören bekanntlich der Phäakensage an (vgl. § 7, η 56 und *Diodor. Sic.* 4, 72, *Hellänikos* bei *Stephanus B.* unter *Φαίαξ*). Liegen hier nicht ältere und tiefere Beziehungen vor, als die von *C. Robert, Gr. Myth.* 1<sup>a</sup>, 629, Anm. 3 angenommenen? Der 40 alte Seehandel Athens mit Kerkyra und mit den Inseln des ionischen Meeres dürfte die Veranlassung zum Einnisten solcher Sagen gebildet haben. — Schließlich mag als Zeichen des kerkyräischen Lokalpatriotismus erwähnt sein, daßs die Grammatikerin *Agallis*, die Tochter des Agallias aus Kerkyra, der Nausikaa die Erfindung des mit dem Ballwerfen verbundenen Tanzes (*τῆς διὰ τῆς σφαίρας ὀρχήσεως*) zuschrieb: *Athenaeus* 1, 14 d. c. 26.)<sup>\*)</sup> 50 Merkwürdiger Weise wird von einem Kult der Nausikaa in Kerkyra, wo doch Alkinoos einen Tempel hatte, nichts berichtet; dagegen scheint sie in Mytilene als Heroine verehrt worden zu sein; vgl. *Sp.* 41 Z. 14 ff. — Über ähnliche Sagen bei den Indern berichtet *Bender, Die märchenhaften Bestandteile der hom. Gedichte*, Progr. Darmst. 1878, S. 26 ff. nach *Gerland (Altgriech. Märchen in der Odyssee*, Magdeb. 1869) und zwar aus der Erzählung des Brahmanen *Saktideva* in *Somadava Märchenströmen* (ed. *Brockschau* S. 131 der Übers.). Derselbe findet eine Entlehnung der Phäakensage und insbesondere der Nausikaaepisode in der mongolischen *Gesser-Chan-Sage* (5. Buch nach *Jülg's* Auszug).

\*) Nach *Athenaeus* 1, 11, c. 25 ist Nausikaa die einzige Heroine, die *Homer* als Ballspielerin anführt.

ROSCHE, Lexikon der gr. u. röm. Mythol. III.

### 3. Die Sage in der lyrischen Poesie.

Bezeichnend ist, daßs einer der ältesten melischen Dichter, *Alkman*, die Begegnung des Odysseus und der Nausikaa in einem umfangreichen Gedichte behandelt hat, aus dem noch mehrere Fragmente erhalten sind. Vgl. *Bergk, Poetae Lyr. Gr.* 3<sup>a</sup>, 47 f. frg. 28—32. Es war eines seiner Jungfrauenlieder; nach den erhaltenen Stellen schloß sich der lyrische Dichter eng an *Homers* Darstellung an. Er legt z. B. die Worte den Jungfrauen in den Mund: *Ζεῦ πάτερ, αἶ γὰρ ἐπὶς πόσις εἶη*, die bei *Homer* Nausikaa spricht: § 244 f. *αἶ γὰρ ἐπὶ τοιοῦδε πόσις κεκλιμένος εἶη ἐνθάδε ναϊτάων*. Vgl. das Scholion zur Stelle, *Bergk, Philologus* 16, 590 ff. *Gr. Literaturgesch.* 2, 234. *Joh. Schmidt, Ulises Posthomericus* Part. 1, 35.

### 4. Die Sage in der dramatischen Poesie.

Die homerische Nausikaaepisode konnte „ebensowohl zur Tragödie erhoben, als zur Komödie herabgezogen werden“. *Sophokles* hat den Stoff in der Tragödie *Ναννακία ἡ Πύρραια* behandelt; er selbst spielte in diesem Stücke, das demnach zu seinen Jugenddramen gehört, die Rolle der Nausikaa und erwarb sich als gewandter Ballspieler (*σφαίριστής*) und Tänzer besonderen Beifall (*ἀγνός ἐνδοκίμησεν Eustathius zu Od.* 6, 115 p. 1553 und *Athenaeus* 1 p. 20 f. c. 37). Als Tragödie bezeichnet *Eustathius zu Ilias* 3, 64 p. 381 das Stück ausdrücklich. Über den Schauplatz und den mutmaßlichen Gang der Handlung vgl. *Welcker, Die gr. Tragödie mit Rücks. auf d. ep. Cyclus* 1, 227—230. Dort heißt es: „Der Kampf dieses Dramas ist sehr eigentümlich, die Auflösung sehr einfach. Kleine Zwischenfälle und Verwickelungen konnten eintreten, doch mußs die Anziehung immer am meisten in der natürlichen Beredsamkeit gelegen haben, womit Odysseus das Wunderbare und Ungeheure seines Zustandes zeichnete und dahinter den unerschöpflichen Quell der Erfindsamkeit und Bildung aufschloß, Nausikaa aber das Volk der Phäaken malte und ihr einfaches und hohes jungfräuliches Wesen darstellte.“ Über die erhaltenen Bruchstücke vgl. außer *Welcker* a. a. O. *Nauck, Trag. Graec. Frgm.* p. 228. 300 (2. Aufl.). Über *Welcker* hinaus gehend nimmt *H. Schreyer, Nausikaa*, im Auhang (*N. bei Homer, Sophokles und Goethe*) S. 135 f. an, die Nausikaa sei das erste Stück einer Trilogie gewesen, deren zweites Stück, in dem der tragische Konflikt weiter geführt wurde, die *Φαίαξ* waren (S. 137 mit Anm.). Ob als drittes Stück die *Νίντσα* zu dieser Trilogie gehörten, die *Pacurius* dem *Sophokles* nachgedichtet hat, mußs allerdings nach dem Inhalt des Dramas als zweifelhaft erscheinen (vgl. *O. Ribbeck, Gesch. der röm. Dichtung* 1, 172. *Trag.* 270 ff.; anders rekonstruiert den Inhalt der *Νίντσα* v. *Wilamowitz-Moellendorf, Hom. Untersuchungen* 194 ff.). Doch unmöglich ist dies nicht, wenn etwa alte Verschuldungen des Helden in diesem Stücke ihre schließliche Sühnung fanden. Die Ansicht, daßs *Sophokles* die *Nausikaa* als ein Satyrdrama gedichtet habe, wie sie *Lessing, Leben des Sophokles*, Anm. x, nach Vorgang von

*Casaubonus* vertritt, kann jetzt wohl als abgethan gelten. —

Zur Komödie herabgezogen wurde der Stoff schon von den Dichtern der mittleren Komödie, von *Philyllios* in den *Πύρραις* *Ναυσικάα* (vgl. *Th. Kock, Comic. Attic. Frgm.* 1, 784. *Meineke, Frgm. Com. Gr.* 1, 288ff. *Joh. Schmidt, Ulises Comicus* im 16. *Suppl.-Bd. der Jahrb. f. Philol.* (1888) S. 393f.) und von *Eubulos* in der *Ναυσικάα* nach *Athenaeus* 7, 10 307f. (*Kock a. a. O.* 2, 188). Auch von *Alexis* gab es einen *Ὀδυσεὺς ἀπονιζόμενος*, dessen Stoff von *Meineke a. a. O.* 1, 392 mit der Fußwaschung der Eurykleia zusammengebracht wird; er kann aber auch auf die Scene § 210ff. zurückgeführt werden. — Von römischen Dichtern hat *Ovid* Jugendfreund *Tuticanus* im Anschluß an *Homer* eine *Phaeacis*, vermutlich ein episches Idyll, gedichtet (*Ovid, ep. ex Ponto* 4, 12, 25ff. und 16, 27), in welchem Nausikaa eine hervorragende Rolle gespielt haben muß.

### 5. Etymologie des Namens.

So durchsichtig der erste Bestandteil des Namens *Ναυσικάα* ist, so dunkel ist der zweite. Die verschiedenen Versuche, den Namen zu deuten, sind verzeichnet in *Ebelings Lexikon Hom.* unter d. Wort. Mit *Zacher, de prior. nom. compos. Graec. partis formatione* p. 36 und mit *Vaniček, Etym. Wörterb.* p. 150, die den zweiten Bestandteil von der Sanskritwurzel *caṇs* (celebrare, praedicare) ableiten = *navi-bus celebrata*, kommt ziemlich nahe zusammen *G. Hinrichs, Hermes* 20 (1885), 314. Dieser hält die Schwester des *Κλυτῶντος* (§ 119) gleichbedeutend mit *Ναυόκλεια* oder *Κλυτῶντις* und glaubt, der Stamm müsse mit *καίνομαι* zusammenhängen, etwa wie *Πολυκάστη*, und *Ναυο-κ-α* könne nur eine andere und zwar des Vokalismus wegen ältere Form vorstellen für *Ναυο-κάστη*. Der Diphthong in *καίνομαι* mache zwar Schwierigkeit, wies aber auf ein *σ*, also eine Wurzel *κασ* hin, wie *Fick, Wörterb.* 2, 208 *καίνο* zu der im lat. *‘rōs’* Tau vorliegenden Wurzel *ras* ziehe. Demnach sei *Ναυσικάα* = *Ναυσικάσα*. Übrigens hat schon *Pott, Et. Forsch.* 2<sup>1</sup>, 271 *Ναυσικάα* mit *καίνομαι* zusammengebracht und als *ναυαί κεκαμένη* (= *κεκαμένη*) erklärt. Die Gleichsetzung *Ναυσικάα* = *Ναυο-κάστη* (vgl. *Πολυκάστη* oben Sp. 32 Z. 27f.) hat viel Einleuchtendes; es ist nur ein Schritt weiter, in *Ναυσικά\** — denn *Ναυσικάα* ist doch unter dem Einfluß des Hexameters gebildet — einen alten Kurz- und Kosenamen wiederzufinden, zu dem es vielleicht auch einen männlichen *Ναυσικός* gab (nach *Philochoros* bei *Harpokration* unter *συμποσία*\*\*) Archon zu Athen; gleiche Bildungen sind *Ἀπλλάς*, *Ἐπικτάς*, *Ἐπαφράς* u. s. w., vgl. *Pape, Wörterb. der gr. Eigenn.* 1 S. 18 und *Fick, Die*

*gr. Personennamen* S. 15ff. (2. Aufl.), der S. 17 als Kurznamen *Ἀφίνα* Bötöterin und S. 20 *Πολύξα* aus Lokris anführt, und C. *Angermann, Beiträge zur gr. Onomastologie*. Meissen 1893, s. dort S. 7 als Kürzungen der mit dem Stamm *κλῆος* zusammengesetzten Namen *Πρόκλος*: *Πρόκλα*, *Θέκλος*: *Θέκλα*. Die hier belegten jüngeren Kurznamen unterscheiden sich zwar durch die Zurückziehung des Accentes von *Ναυσικάα*, aber diese Eigentümlichkeit erklärt sich leicht aus der Natur dieser Kosenamen; um so altertümlicher erscheint *Ναυσικάα* und *Ναυσικά*. — *Fick, D. hom. Odyssee*, S. 13 sagt: In *ῥα* und *Ναυσικάα* tastete man (nämlich bei der Umsetzung der echten homerischen Dichtung aus ihrem ursprünglich äolischen in den ionischen Dialekt) das äolische *α* gar nicht an, weil es im ionischen kein dem äolischen *ῥα* entsprechendes Wort *ῥεῖν* giebt . . . und weil der äolische Sagenname *Ναυσικάα* den Ionern nicht bekannt und in seinem zweiten Teile vermutlich ebenso undurchsichtig war, wie er uns ist; man liefs also *ῥα* und *Ναυσικάα* gewissermaßen als Fremdwörter in ihrer fremden Gestalt. Jedenfalls betont er mit Recht, daß der Name wegen des langen *α* ursprünglich äolisch sei (so auch vor ihm *Franz Harder, de a vocali apud Hom. producta*, Halle 1876, S. 88). Denn diejenigen, die wie *Hinrichs a. a. O.* für seinen ursprünglichen Ionismus eintreten, müßten doch nachweisen, warum sein erster Bestandteil, den sie für den Dativ Plur. erklären, nicht die ionische Form *νηοι* zeige. Freilich nimmt man auch an, z. B. *Gustav Meyer, Beitr. zur Stammbildung des Gr. u. Lat. in Curtius* St. 5, 91, *ναυοι* sei kein Dativ Pluralis, sondern eine Weiterbildung der Wurzel *nav* mit der Ableitungssilbe *oi* (aus *ru*), und dies hat schon *Bopp, Vergl. Gr.* 3<sup>2</sup>, 449 ausgesprochen.

### 6. Nausikaa in der bildenden Kunst.

A. Nur litterarisch sind folgende Darstellungen bezeugt: 1) Nach *Pausanias* 5, 19, 9 war Nausikaa auf der Lade des Kypselos dargestellt, wie sie auf dem Maultiergespann mit einer ihrer Dienerinnen zu den Waschgruben fährt. Die eine der beiden Jungfrauen hielt die Zügel, die andere trug einen Schleier auf dem Haupte. *Joh. Bolte, De monumentis ad Odysseam pertinentibus capita selecta* Berl. 1882 p. 36 bezweifelte die Richtigkeit dieser Angabe. *Overbeck, Gesch. der gr. Plastik*, wies früher dieser Scene den Platz auf der Vorderfläche des fünften und obersten Streifens an; in der 4. Aufl. S. 66 mit Anm. sieht er in dem Wagen „möglicherweise“ nur ein letztes Gespann des Nereidenzuges. Jetzt stellt *Furtwängler, Meisterwerke der gr. Plastik* S. 723ff. die Sache in folgender Weise nach dem Vorgang von *Löschke* und *Klein* richtig: „Der fünfte oberste Streifen bestand zwar aus zwei Bildern, doch gingen diese ohne äußere Trennung in einander über, wie aus *Pausanias’* Beschreibung hervorgeht, der die Bilder falsch abteilt. Er (oder seine Quelle) glaubte vier oder fünf Darstellungen zu sehen und deutete,

\*) Die zusammengesetzte Form findet sich bei *Pausanias* und in guten Handschriften des älteren *Plinius* an den angeführten Stellen; auch bei *Diogenes*.

\*\*) a. a. O. (Ausg. v. *Wih. Dindorf*) steht jetzt *ἰνδ Ναυσικαίου ὄφρατος*; aber die Handschr. B (*Vaticana*, 1362) hat *Ναυσικαίου*, man würde freilich *Ναυσικός* erwarten. Bei *Demosthenes* heist der Archon *Ναυόικτος*.

da hier Inschriften fehlen, völlig falsch. Man hat neuerdings richtig erkannt, daß, wo er Odysseus und Kirke mit Dienerinnen, den Kentauren Chiron, Nereiden und Hephästos mit Waffen des Achill und Nausikaa mit ihrer Wäsche sieht, nichts anderes als Peleus Hochzeit mit Geschenke darbringenden, teilweise zu Wagen kommenden Gottheiten dargestellt war. Darauf folgt Herakles, der nach den Kentauren schießt“ u. s. w. (S. 727). 10  
*Lischke, Dorpater Progr.* 1880 S. 5 läßt die Nausikaaszene noch stehen, *Klein, Sitzungsber. der Wiener Ak.* 1884, Bd. 118 S. 151 ff. hat auch diese beseitigt, nach *Furtwänglers* Urteil mit Recht. — 2) Polygnot hatte in der Pinakothek neben den Propyläen Odysseus gemalt, wie er den Jungfrauen, die mit Nausikaa am Flusse waschen, sich naht, und zwar nach *Homers* Darstellung; *Pausan.* 1, 22, 6. Aber *C. Robert, Bild und Lied* S. 183 f. mit Anm. 81 sucht 20 nachzuweisen, daß man die Stelle des *Pausanias* bisher falsch verstanden habe, und mit Berufung auf *Gottfr. Hermann Opusc.* 5, 207 stellt er fest, schon die einfache philologische Interpretation der Stelle zeige, daß *Pausanias* die beiden Bilder des Polygnot, von denen er spricht, Achilleus auf Skyros und Odysseus bei Nausikaa, nicht als in der Pinakothek befindlich nenne, sondern nur als Beispiele für die Abhängigkeit der bildenden Kunst von *Homer* 30 anführe. Der Behauptung *Roberts*, daß es von Polygnot überhaupt keine Tafelbilder (*πίνακες*, *tabulae*) gegeben habe, widerspricht *ábrigens W. Gurlitt, Über Pausanias* (Graz 1890) S. 181, doch auch er läßt es zweifelhaft (a. a. O. S. 97), ob die genannten Bilder in der Pinakothek standen oder nicht. — 3) *Plinius, N H* 35, 101 berichtet etwas unverständlich über den rhodischen Maler Protogenes aus Kaunos, des Apelles Zeitgenossen, der wegen seiner 40 Armut lange Zeit Schiffsbilder gemalt hatte, folgendes: *argumentum esse, quod, cum Athenis celeberrimo loco Minervae delubri propylon pingeret, ubi fecit nobilem Paralum et Hammonada, quam quidam Nausicaan (Nausicaan B Nausicaam C) vocant, adiecerit parvulas naves longas in iis, quae pictores parergia appellant, ut appareret, a quibus initiis ad arcem ostentationis opera sua pervenissent.* Nach dem Wortlaut der Stelle ist wohl das Bild des 50 Protogenes eine Darstellung der Staatschiffe Paralos und Ammonias gewesen; das letztere hatte auch den Namen Nausikaa, vielleicht weil es mit dem Bild der Nausikaa (von Protogenes?) geschmückt war. Vgl. *W. Gurlitt a. a. O.* S. 97 und *K. Sittl, Archäol. d. Kunst* S. 667.

B. Erhaltene Darstellungen: 1) *Joh. Bolte, De monumentis ad Odysseam pertinentibus* S. 36 führt als älteste Darstellung des Zusammenstreffens von Odysseus und Nausikaa 60 die einer schwarzfigurigen Vase des Louvre an, *Cat. Campana* 1, 2, 6. Doch hat *B. Graef*, der das Bild im *Jahrb. des arch. Inst.* Bd. 1 (1886) Taf. 10, 1 zuerst veröffentlichte, dort S. 192 ff. nachgewiesen, daß sich die Darstellung auf Peleus bezieht, der der Thetis auflauert, und setzt dort S. 194 f. überzeugend auseinander, daß auch die Darstellung einer rot-

figurigen Hydria aus Nola (abgeb. *Monum. dell' Instit.* 1, Taf. 6. *Inghirami Gall. Om.* 3, 25. *Overbeck, H. G.* 31, 2) auf diese Peleus-Thetis-szene zu beziehen ist. Demnach kommt auch dieses Bildwerk für die Odysseus-Nausikaaszene in Wegfall, auf die es noch *Overbeck a. a. O.* S. 758 ff. (nr. 9) mit eingehender Begründung bezogen hat. Dasselbe Schicksal trifft nun auch die Darstellung der Vase in Astragaliform von Aigina, im Brit. Museum, abgeb. in *Stackelbergs Gräbern der Hellenen* Taf. 23, die *Overbeck a. a. O.* S. 757 nr. 8 bespricht und mit *O. Jahn Arch. Ztg.* 1845 S. 95) auf Odysseus-Nausikaa bezieht. Beide Vasenbilder hat bereits *Bolte a. a. O.* S. 37 mit Anm. 72 u. 73 (wo die Litteraturnachweise gegeben sind) als nicht hierher gehörig bezeichnet, namentlich im Anschluß an *Heydemann, Griech. Vasenb.* S. 7 und *Arch. Ztg.* 1870, 82. —

2) So bleiben als Darstellungen der Odysseus-Nausikaaszene übrig a) das Bild der rotfigurigen Volcenter Amphora in München, beschrieben bei *Overbeck, H. G.* S. 756 f. und abgeb. Taf. 31, 3. *Gerhard, A. V.* 3 T. 218. *Engelmann, Bilderatlas zur Odyssee* S. 4, 29 T. 5, 29. *Panofka, Bilder antiken Lebens* T. 18, 5 (gibt nur die drei Wäscherinnen). *O. Jahn, Beschreibung der Vasensamml. in d. Pinakothek zu München* (1854) S. 146 nr. 420. Auf der einen Seite der Amphora (von l. nach r.) sind an einem dünnen blätterlosen Baume vier Wäschestücke aufgehängt, rechts langsam vortretend ein nackter, bärtiger Mann, den linken Fuß auf einen Stein setzend, je einen Zweig mit wenigen Blättern in der Rechten und in der Linken. Den Zweig in der Linken hebt er bis zur Kopfhöhe empor, den in der Rechten hält er tiefer in Brusthöhe. Die etwas emporgerichtete Haltung des mit einem Blätterzweig geschmückten Hauptes, das voll behaart ist, der Gesichtsausdruck, die vorgehaltenen Zweige charakterisieren ihn als Schutzfliehenden. Neben ihm steht Athene mit Helm, Ägis und in der Rechten mit der Lanze, deren Spitze gegen den Boden gerichtet ist, das ruhige Antlitz ihrem Schützling zugewendet. Dicht neben ihr eine hinwegziehende Jungfrau in kurzem, übergeschlagenem Chiton, Nausikaa, das mit der Stephane geschmückte Haupt zurückwendend und mit festem Blick dem Odysseus ins Auge blickend, den rechten Unterarm wie überrascht mit gespreizten Fingern erhebend, mit der linken Hand ein schawartiges Tuch festhaltend, das über der linken Schulter herabfällt. Neben ihr läuft nach rechts eine andere Jungfrau in kurzem, übergeschlagenem Chiton weitausschreitend hinweg, den Rücken der Nausikaa zugekehrt, das Haupt gleichfalls mit einer Stephane geschmückt, mit fliegendem, aufgelöstem Haar am Hinterkopf, mit beiden Händen ein schawartiges Tuch, das über den Rücken gezogen ist, festhaltend. Sie eilt einer andern Gruppe von drei Jungfrauen zu, die auf der Kehrseite der Amphora dargestellt sind, alle drei mit Wäschestücken in den Händen, in kurzem Ärmelchiton, der den unteren Teil der Füße sehen läßt, die beiden zunächst Stehenden mit frei herabwallendem Haar, wie in lebhafter Unterhaltung mit ein-

ander begriffen; zwischen ihnen und der letzten Wäscherin, die eben ein Gewand auszuringen scheint, steht ein hoher, oben rundlicher Steinblock, der wohl zum Klopfen der Wäsche diente. Die letzte Wäscherin trägt das Haar in eine Art Haube zusammengebunden. Die überaus liebliche Darstellung ist von Homer beeinflusst, im einzelnen hat sich aber der

zuerkennen? — b) Eigentümlich ist die Darstellung eines rotfigurigen Kantharos bei *Inghirami, Gall. Om. 3, Taf. 24. Panofka, Musée Blacas pl. 12, 1* und bei *Overbeck, H. G. Taf. 31, 1*. Ein nackter Mann (ΟΔΥΣΕΥΣ ist beige geschrieben) mit starkem Haar- und Bartwuchs — der Typus ist dem des vorigen Bildes sehr ähnlich — tritt langsamen Schrittes auf eine Jungfrau zu,



1) Odysseus, Athene, Nausikaa, rotfig. Vase in München (nach *Overbeck, Her. Gall. Tf. 31, 3*).

Maler durchaus nicht sklavisch an des Dichters Worte gebunden, so daß sich die Folgerungen, die *Fr. Marx, Rhein. Mus. 42, 260 f.* aus unserm Bilde zieht, als habe der Vasenmaler des fünften Jahrhunderts, der alten echten Überlieferung

und ihn starr und mit offenem Munde anblickend. Das reiche Haupthaar ist am Hinterkopf in einen vollen Knoten geschlungen, ganz ähnlich wie bei der Nausikaa des vorigen Bildes, nur trägt sie nicht die Stephane. *Marx a. a. O. S. 461* sieht in dem Gegenstand, den Odysseus in beiden Händen trägt,



2) Rückseite derselben Vase.

folgend und noch nicht von dem schon interpolierten Text der Odyssee beeinflusst, den Zweig rein als *ἱκετήριος κλάδος* aufgefaßt, für nicht zutreffend halte. Odysseus hat ja auf dem Bilde in jeder Hand einen Zweig, einen höher und einen tiefer gehaltenen; letzterer kann dem Zweck, der § 129 angegeben ist, gedient haben. — Ist etwa in diesem Vasenbilde eine Einwirkung des polygotischen Gemäldes wieder-

einen undeutlich gezeichneten Zweig(?), mit dem der Held seine Scham deckt, und findet in diesem Zuge schon die Einwirkung des frühen Interpolators der Nausikaascene. *Overbeck a. a. O. S. 754 f.* bezog die Darstellung auf Odysseus und Leukothea; er hält denselben Gegenstand für den Schleier (das Kredemnon) der Göttin, den Odysseus soeben von dieser empfangen habe; Leukothea sei im Begriff in die Wogen hinabzutauchen. Aber die ganze Darstellung weist darauf hin, daß der Vasenmaler einen Vorgang auf festem Lande veranschaulichen wollte. Ich vermute, daß hier eine Komödienszene nachgebildet ist (vgl. oben Sp. 35 Z. 3 ff.). Der panische Schrecken des Mädchens hat auch auf dem Bilde etwas Komisches. Der Gegenstand, den Odysseus vor sich hält, sieht einer länglichen Holzkeule ähnlich, die der Dichter dem Helden anstatt des homerischen Laubzweiges in die Hand gegeben hat, um die komische Wirkung zu erhöhen. Über die Litteratur vgl. *Bolte a. a. O. S. 37* unter C.

c) In der *Arch. Ztg. 11 S. 107* wird auf eine von *Campanari* gefundene Volcenter Vase hingewiesen, „eine der schönsten einer reichen Ausgrabung“, auf der Nausikaa dargestellt ist,



wie sie mit ihren Mädchen zum Flufs geht, um die Kleider zu waschen, *Bull.* 1 (1834) 177. Die Richtigkeit der Angabe bezweifelt *Bolle* a. a. O. S. 37.

d) Das bekleidete Brustbild der Nausikaa nach rechts gewendet, beige beschrieben NAY- (CKAA), findet sich auf einer Münze von Mytilene (auf dem Revers MYTI und Lyra) nach *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* p. 279 f. nr. 258. [*Bürchner, Griech. Münzen mit Bildnissen historischer Privatpersonen, Zeitschr. f. Num.* 9 p. 132 Taf. 4, 32. *W. Wroth, Cat. of the Greek coins of Troas, Aeolis and Lesbos* p. 200 nr. 168 Pl. 39, 9.] *Welcker, Griech. Götterlehre* 3, 267 mit Anm. 17 meint wohl diese Münze, wenn er sagt, auch Nausikaa sei als Heroine bekannt durch die Münze von Lesbos. Eine andere Münze führt *Head* an, *Historia Numorum* unter Mytilene 488, mit der Inschrift *ΝΑΥΣΙΚΑΑ ἡρώϊδα* 'Iov. *Πρόξλαν ἡρώϊδα*. Die Münze gehört in die römische Kaiserzeit und zeigt nach *Head* die Köpfe einer gewissen Nausikaa und einer Iulia Procula; der Zusatz *ἡρώϊδ* bezeichnet beide nur als Verstorbene. Denn a. a. O. wird eine Bemerkung von *Leake, Numismata Hell.* s. v. *Mytilene* (London 1854, Suppl. 1859) citiert, daß die Stadt Mytilene weiter als andere griechische Städte darin ging, die Namen verdienter Bürger auf ihren Münzen zu verewigen; neben Pittakos, Alkaios, Sappho und Theophanes kämen Namen von geschichtlich völlig unbekannten Personen auf den Münzen vor. Übrigens bringt auch *Gronovius, Thesaurus Graec. Antiqu.* 2 Taf. 5 ein Kopfbild der Nausikaa, stark vergrößert, mit der Umschrift: NAYΣIKAA | NHPΣΙΔΑ nach einer Münze von Mytilene, die er S. 6 bezeichnet als 'nummus in itinerariis ac miscellaneis Spontii et Wheleri prolatus'. [Die Münze findet sich bei *Phon* et *Wheler, Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant* tom. 1 à la Haye 1724 Tafel v. p. 343 Fig. 3, 4, Text p. 345f. Auf der Rückseite ist Sappho sitzend, die Leier spielend, dargestellt. Derselbe Typus bei *Mionnet* 3, 47 p. 112. 113. *Leake, Num. Hell. Insular Greece* p. 27. *Bürchner* p. 132 Taf. 4, 31 u. 8. *Wroth* p. 200 nr. 167 Pl. 39, 8; vgl. p. LXXV.)\*]

[*Wörner.*]

**Nausimedon** (*Ναυσιμέδων*), Sohn des Naulipos, Königs in Euböia, und der Klymene oder Philyra oder Hesione, Bruder des Palamedes und Oiax, *Apollod.* 2, 1, 5, 14. *Völcker, Iapet. Geschl.* p. 74. [Stoll.]

**Nausinoos** (*Ναυσινόος*), Sohn des Odysseus und der Kalypso, Bruder des Nausithoos, *Hes. Theog.* 1018. *Eustath. Od.* 1796, 49. [Stoll.]

**Nausithoe** (*Ναυσιθήη*), Tochter des Nereus und der Doris, *Apollod.* 1, 2, 7. [Stoll.]

**Nausithoos** (*Ναυσιθόος*), 1) Sohn des Poseidon und der Periböia, einer Tochter des Gigantenkönigs Eurymedon, König der Phaiaken, Vater des Alkinoos und Rhexenor. Er führte, von

den Kyklopen bedrängt, die Phaiaken aus Hypereia nach Scheria. *Od.* 6, 7 ff. 7, 56 ff. 8, 565 und *Schol. Od.* 7, 56. *Ap. Rh.* 4, 539 ff. u. *Schol.* — 2) Steuermann des Theseus auf seiner Fahrt nach Kreta. Theseus soll ihm und dem Untersteuermann Phaiax im Phaleron neben dem Tempel des Skiros aus Salamis (d. h. im Heiligtum der Athena Skiras) Kapellen gebaut haben; denn Skiros hatte dem Theseus die beiden Steuerleute für die Fahrt mitgegeben, weil die Athener damals noch keine Seeleute waren. *Philochoros* bei *Plut. Thes.* 17. — *Robert*, der auf diese Heroa die bei *Paus.* 1, 1, 4 im Bezirk der Athena Skiras erwähnten *βασιλῆς ἡρώων* bezieht, vermutet, daß sie ursprünglich als Steuerleute des Skiros verehrt und erst später in Beziehung zu Theseus gesetzt wurden; *Hermes* 20, 356 ff. *Gr. Myth.* 1\*205. — *A. Mommsen* erblickt in den phaiakischen Namen eine Rivalität gegen Kerkyra. Über das Fest der Kybernesien, welches nach *Philochoros* a. a. O. beiden zu Ehren gefeiert wurde, vgl. *A. Mommsen Heortol.* 57, 269 f. — 3) Sohn des Odysseus und der Kalypso, Bruder des Nausinoos, *Hes. Theog.* 1017. Bei *Hyg. fab.* 125 p. 108 *Schmidt* (wo fälschlich Nausiphos stand) ist er Sohn des Odysseus und der Kirke, Bruder des Telegonos. [Wagner.]

**Nautes** (*Ναυτης*), Trojaner, Begleiter des Aineias, ein von Pallas durch Weisheit ausgezeichnete Greis, der dem Aineias, als dieser schwankt, ob er in Sicilien bleiben oder nach Italien ziehen soll, ratend zur Seite steht, *Verg. Aen.* 5, 704 ff. Als Diomedes nach einem Orakelspruche dem Aineias das geraubte troische Palladion zurückgeben wollte, opferte dieser gerade, weshalb Nautes für ihn das heilige Bild in Empfang nahm (welches nach Einigen später im Vestatempel in Rom aufbewahrt wurde). So suchte man es sich später zu erklären, daß nicht die gens Iulia, sondern die Familie der Nautii (*Dion. Hal. ant. Rom.* 6, 69) die sacra Minervae verwaltete (*Varro de fam. Troian.* b. *Serv. Verg. Aen.* 5, 704, 2, 166, 3, 407. *Fest.* p. 166. *Dion. Hal. a. a. O. Myth. Vat.* 1, 142; vgl. 1, 69, 2, 66. *Plut. Camill.* 20. *Lucan.* 9, 994. *Hartung, Relig. d. Röm.* 1, 75, 2, 80. *Schwenck, Myth. d. Röm.* 52. *Preller, Röm. Myth.* 265. 687. *De Vit, Onom. s. v.*) [Wagner.]

**Nauteus** (*Ναυτεὺς*), ein Phaiake, *Od.* 8, 112. [Stoll.]

**Nautios** (*Ναυτιος*, Nautius), = Nautes (s. d.), *Dionys. Hal. ant. Rom.* 6, 69. [Stoll.]

**Navarze** s. Nabarze.

**Navia**, Göttin der Gallaeier in Spanien, erwähnt auf einigen kurzen Inschriften, *C. I. L.* 2, 756 (Fundort Alcantara am Tajo). 2378. 2601. 2602. 5622 (diese in Gallacia, conv. Bracaraugustanus, gefunden). 5626 (Fundort Roqueiro in Portugal). Die Form Nabis in nr. 2378 und 5623. Der Orts- und Flusname (vgl. *Ptol.* 2, 6, 4) Navia hat sich bis heute erhalten. [M. Ihm.]

**Navisalvia** s. Salvia (navis) und Art. Isis Bd. 2 Sp. 481.

**Naxos** (*Νάξος*) 1) Sohn des Polemon, Führer der Karer, welche zwei Generationen vor

\*) Für die Vollständigkeit der unter nr. 6 aufgeführten Rückseite, die die Nausikaa zeigen, kann ich nicht einstehen; ich habe alles gegeben, was ich bis zum Abschluß meiner Arbeit habe finden können. Zu besonderem Danke bin ich *Arthur Schneider* verpflichtet, der mir verschiedene Litteraturnachweise gegeben hat. [Wörner.]

Theseus vom latmischen Meerbusen aus die von den Thrakern verlassene Insel Dia besiedelten und ihr den Namen Naxos gaben. Der Sohn des Naxos, der als trefflicher Fürst gerühmt wird, war Leukippos, *Diod. 5, 51. Steph. Byz. s. v. Νάξος. Eustath. Dion. Perieg. 525.* — 2) Sohn des Endymion, Eponymos von Naxos, *Steph. Byz. a. a. O.* Da die Sage von Endymion und Selene (s. d.) bereits seit frühester Zeit (*Sapph. frag. 134*) am Latmos lokalisiert 10 erscheint, so handelt es sich hier offenbar ebenfalls um die karische Ansiedelung auf Naxos. — 3) Sohn des Apollon und der Minos-tochter Akakallis, Bruder des Kydon, der gewöhnlich als Sohn des Hermes, bei *Steph. Byz. s. v. Κυδοπία* aber auch als Sohn des Apollon bezeichnet wird, *Alex. Polyhist. Kretika b. schol. Apoll. Rhod. 4, 1492.* Jedenfalls galt auch er als Eponymos der Insel, und sein Name repräsentiert die spätere Herrschaft der Kreter 20 über Naxos (vgl. *Bursian, Geogr. v. Griechenl. 2, 491, 3*). An eine Änderung von Νάξος in Όαξος (nach *Steph. Byz. s. v. Όαξος*) ist deshalb nicht zu denken. — 4) Personifikation der Insel Naxos auf einer den Ariadne-mythus darstellenden 'Friesplatte' in der Galleria d. statue des Valikans; vgl. *Helbig, Führer in Rom 1 nr. 214* (mit Literaturangaben). Roscher.]

[Wagner.]

**Nazalenön Theos.** Eine Inschrift von Nazala 30 in der Palmyrene bei *Waddington, Syrie nr. 3571 a* lautet: „Ερω[ν]ε [γ]ο[υ]ν, Ζανδινού [Θ]ε[ο]ν δούτερον κ[α]ί [Ι]ω[ν]α άνέθηκαν Α . . . βλασις [κα]ί Ιαρα[ζος] υιοί Μόσχου Θ[ε]ο[υ] μεγάλ[ου] Νάξ[ου] ληνών? | Θ[ε]ο[υ] [σοφίας] ο[υ]των και γυναικων. Die Lesung des Gottesnamens rührt von de Vogüé her. Demselben großen Gott von Nazala wird eine Säule mit ihrer Bedachung geweiht in einer palmyrenischen Inschrift, welche nach M. Lützbarski 40 (*Deutsche Literat.-Zeitung 1897 nr. 36 Sp. 1410 f.*) Ch. Clermont-Ganneau in seinen mir unzugänglichen *Études d'archéologie orientale* Tom. 2 Paris 1896 § 8 p. 92—99 behandelt hat.

[Drexler.]

**Neaira** (*Νέαῖρα*, von *νέος*, die Junge und Frische, die junge frische Natur, der neue Frühling, das Neulicht (Neumond?), Welcker in *Schwerncks Andeutungen* S. 298. *Völcker, Preller, Gerhard, Stark, Niobe S. 447.* 1) Von Helios 50 Mutter der Nymphen Lampetie und Phaethusa, welche sie nach Thrinakia geschickt hatte, um dort die Heerden des Helios zu weiden, *Oed. 12, 133.* Sie war wohl eine Tochter des Okeanos, *Hezych. s. v.* (wie ja auch Helios' Gattin Perse und seine Geliebte Klytie Okeaninen waren). Nach *Schol. Od. 17, 208* war Rhode die Mutter der Lampetie und Phaethusa. *Preller-Robert, Gr. Myth. 1, 432.* — 2) Eine Nereide, welche dem Aietes den Apsyrtos gear, *Sophokles bei Schol. Ap. Rh. 3, 242*, vgl. *Frg. 203 N.<sup>3</sup> Gerhard, Gr. Myth. 1 § 476.* — 3) Von Strymon Mutter der Euadne, der Gemahlin des Argos, *Apollod. 2, 1, 2. Völcker, Iapet. Geschl. 368.* — 4) Tochter des Arkaders Pereus, die mit Aleos, dem Sohn des Apheidas, die Auge, den Kepheus und Lykurgos zeugte, *Apollod. 3, 9, 12 (Tzetz. Lycophr. 206).* Nach

*Paus. 8, 4, 3* war sie dem Autolykos, dem Sohne des Daidalon, am Parnas vermählt. *Völcker, Iapet. Geschl. 181. 356.* — 5) Tochter des Amphion und der Niobe (s. d.); *Apollod. 3, 5, 6, 1 (Ephodata nach andern). Hyg. fab. 11. 69. Iucant. zu Stat. Theb. 3, 198. Tzetz. Chil. 4, 141. Mythogr. Vat. 1, 156. Völcker, Iapet. 366. Stark. Niobe 96. 383.* — 6) Von Keleos (s. d.) Mutter des Triptolemos, *Marm. Par. epoch. 13.* — 7) Von Theiodamas Mutter des vor Troja kämpfenden Dreaaios, den sie am Sipylus gebar, in der Gegend, wo die Götter Niobe in Stein verwandelt hatten, *Quint. Sm. 1, 292. Stark, Niobe 413.* — 8) Gemahlin des Milesiers Hypsikreon, welche ehebrecherisch einem Freunde ihres Gatten, dem Naxier Promedon, nach Naxos folgte und, da die Naxier die Schutzfeinde der Hestia im Prytaneion nicht auslieferten, einen Krieg der Naxier und Milesier verursachte, *Plut. mul. virt. 17. Theophrast. bei Parthen. Erot. 18; vgl. Bursian, Geogr. v. Griech. 2, 492.* — 9) Lemninerin, *Val. Flacc. 2, 141. Vgl. Hezych. Νεαίφρων Ιακούς τοῖς ἀπὸ Νεαίφρος καὶ Σιμωνίδης νεαίφρων γράθον. Νεαίρα δὲ χωρὶς ἐν Αἰγυπτῷ.* — 10) Geliebte des troischen Fluggottes Xanthos (Skamandros), *Ov. amor. 3, 6, 28. Roscher.]*

[Stoll.]

**Nealkes** (*Νεάλκης*), 1) Trojaner, Begleiter des Aeneas, tötet den Salius in der Mezentius-schlacht: *Verg. Aen. 10, 753 f.* — 2) Kyzikener (securiger) von Pollux getötet; *Val. Flacc. 3, 191. [Roscher.]*

**Nealke** (*Νεάικη*), Gemahlin des vor Theben gefallenen Hippomedon (s. d.); *Stat. Theb. 12, 122.*

[Stoll.]

**Neandros** (*Νεάνδρος*), Sohn des aus Olenos eingewanderten lesbischen Königs Makareus, der, offenbar nach einer lesbischen Lokalsage, die umliegenden Inseln besiedelte und so auch seinen Sohn Neandros zum König von Kos machte; *Diod. 5, 81. [Wagner.]*

**Neanias** (*Νεανίας*). Auf einer inschriftlich erhaltenen marathonschen Opferbestimmung erscheint neben anderen gleichfalls unbekannten Heroen ein Heros Neanias, *Americ. Journ. of arch. 10, 209 f. = Prout, Leges Graec. sacrae e titulis coll. 48, 21*, der p. 52 zur Erklärung des Namens N. auf weibliche Parallelen, wie *Kóνη* oder *Νέμνη* oder *Παθόνος*, hinweist.

[Höfer.]

**Neanthes** (*Νεάνθης*; *Όπείτης Hezych.*) — Orestes (s. d.). [Roscher.]

**Nebel** s. Omichle u. Nebula (Nephele).

**Nebib** (*Νεβίβ*), d. i. nebib, nebab, „Herr von Elephantine“, Beiname des Chnum in zwei Inschriften: 1) Inschrift von Assuan, s. d. oben Bd. 2 Sp. 1251 Z. 8 ff. angeführte Litteratur und *Wilcken, Berliner Philol. Wochenschr. 1888 p. 1262. Mahaffy, Hermathena 9 (1896) p. 273. Strack, Mitt. d. D. A. Inst. Ath. Abt. 20 (1895) p. 327 u. Die Dynastie der Ptolemäer. Berlin 1897 p. 264. 266. 267 nr. 140 Z. 15. 27. 33: Χρόσιος Νεβίβ; Z. 60: Χρόσιος Ν[εβίβ]. 2) Inschrift unbekannter Fundorts, jetzt im Musée du Louvre, *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer p. 251 nr. 95 (Χρόσιος Ν[εβίβ]).**

[Drexler.]

Nebo\*) (Nabû), eine babylonische Gottheit. Der Name ist unsicherer Etymologie. Auf den Stamm *nb* dürfte er kaum zurückzuführen sein (hebr. *nb*; *Jes.* 46, 14, wiederholt in Eigennamen, nie mit Aleph geschrieben); wenn ihn die Ideogrammerkklärungen als den „Verkündiger, Propheten“ bezeichnen, so liegt gewiss eine Volksetymologie vor, ebenso wie in der schon in altbabylonischen Kontrakten vorkommenden Schreibung *Nabium*. Nach *Hommel, Altisrael* 10 *Überl.* (München 1897) S. 80. 275 ist der in südarabischen Inschriften von *Ed. Glaser* neugefundene hadhramautische Gottesname *Anbaj* identisch mit *Nabium*. Die Ideogramme des Gottesnamens bezeichnen ihn bei den Babyloniern als Träger des Schreibgriffels (*PA*) und als personifizierte Weisheit (*AG*).

### I. Der Nebokultus im altbabylonischen, assyrischen und chaldäisch-babylonischen Reiche.

Der Kultus des Nebo hat seinen Sitz in Borsippa, der Schwesterstadt Babylons, und zwar im Tempel *Ezida*, d. h. „ewiges Haus“, s. unten Sp. 52. Als Stadtgott von Borsippa steht aber Nebo überall, wo er uns in historischer Zeit begegnet, im Sohnverhältnis zum babylonischen Götterkönig *Merodach*, dessen sämtliche Funktionen ihm übertragen werden.

Dafs dieses Verhältnis nicht ursprünglich 50 dem Nebokultus zu Grunde liegt, geht schon aus seiner Stellung in den Götteraufzählungen hervor: wäre Nebo von Haus aus Sohn *Merodachs*, so würde er nicht beinahe regelmäßig vor *Merodach* genannt werden<sup>\*)</sup>. *Ziele's* Vermutung (*Geschichte Babyloniens und Assyriens* S. 532; vgl. auch *Karpe, Revue sémitique* 3, 74), Nebo sei vielleicht ursprünglich als südbabylonische Gottheit identisch mit dem nordbabylonischen *Marduk*, hat sich nicht bestätigt. 40 Die Voraussetzung, Nebo werde in Südbabylonien selbständig neben *Šarpanitu*, der Gemahlin *Marduks*, verehrt, trifft nicht zu; auch liefse eine nachträgliche Differenzierung die Reihenfolge *Marduk*, Nebo und nicht Nebo, *Marduk* erwarten. Jedenfalls hat Nebo ursprünglich die Rolle einer selbständigen Gottheit gespielt. In den Legenden von der Welterschöpfung und von *Dibarra*, die den *Merodachkultus* und damit Babylons Weltstellung verherrlichen, ist zwar von *Nabu* keine Spur zu finden, dagegen wird er in der Sinfutlegende vor *Sarru*, d. i. der Götterkönig *Marduk*\*\*\*), aufgezählt: *Nabû und Marduk* schreiten voran, als es gilt, die Sintflut anzurichten. Welche Götterwürde bekleidete Nebo ursprünglich? Die

Annahme, dafs er eine der alten Naturgottheiten repräsentiere (so *Friedrich Jeremias* bei *Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte* 2 S. 188), läfst sich nicht genügend begründen<sup>\*)</sup>. Soweit wir sehen, repräsentiert er einen der monarchistischen Stadtkulte, deren Polytheismus zunächst nur in der Nebeneinanderstellung einer männlichen und einer weiblichen Gottheit hervortritt, woran sich dann von selbst die Vorstellung göttlicher Söhne anschlofs<sup>\*\*)</sup>. Inwiefern diese Stadgottheiten zugleich Naturgewalten repräsentierten (etwa die Sonne in ihren verschiedenen Wirkungen gleich den phoenicischen *Baal*) läfst sich nicht feststellen. Jedenfalls ist Nebo von uralterher, unabhängig von *Marduk*, Stadtgott von Borsippa. Seine Würde als Schutzherr der Priester und Schreiber hat ihm stets eine hervorragende Stellung verschafft. In der ältesten historischen Zeit, so weit wir dieselbe kennen, scheint sein Stadtkultus aus irgend welchen politischen Gründen verfallen zu sein. Jedenfalls wurde er vom *Marduk*kultus überstrahlt, als *Babylon* unter *Hammurabi* religiöse und politische Metropole wurde; war doch Borsippa mit *Babylon* so eng verbunden, dafs *Herodot* sie für eine Stadt hielt. So erklärt es sich, dafs *Hammurabi*, der Vereiniger von Gesamtbabylonien, dem „der Triumph *Marduks*“ in erster Linie am Herzen lag (s. Bd. 2 Sp. 2243), den Tempel *Ezida* in Borsippa, der später unbestritten *Nebos* Heiligtum ist, zu Ehren *Merodachs* baut (oder wiederherstellt?), ohne den Namen *Nabû* zu erwähnen (*KB.* 3, 1 S. 126f.). Dafs unter der Dynastie *Hammurabi's* der Nebokultus bereits bekannt war, beweisen die „Akten freiwilliger Gerichtsbarkeit“ aus jener Zeit. Zwar schwören die Kontrahenten nie beim Namen *Nebos*, aber es giebt Zeugenamen, die mit dem Gottesnamen *Nabium* gebildet sind (*Apil-Nabium, Nabium-malik*; s. die von *Bruno Meissner* in der *Assyriol. Bibl.* Bd. XI behandelten Kontrakte nr. 54. 100). Ein babylonisches Epos, das den Elamiter-einfall unter *Hammurabi* schildert (wir besitzen freilich nur eine Abschrift aus persischer Zeit), redet ausdrücklich von der Verwüstung des Nebotempels *Ezida* in Borsippa (übersetzt von *Hommel, Altisr. Überl.* S. 180ff.). 50 Es ist sehr wahrscheinlich, dafs man gerade

\*) Die übliche Bezeichnung des Nebo als Feuergott steht und fällt mit der von *Lenormant* (weil der Stern des Nebo zwei Erscheinungszeiten habe) stammenden und von *Hommel, Jensen* u. a. angenommenen aber unbewiesbaren Identifizierung mit *Nusku* (s. Art. *Nusku*). *Nusku* (schon auf den Stigeln des Dungi) ist allerdings Bote des Bel, wie Nebo Bote des *Marduk*, auch trägt er gelegentlich das Schreibrohr (doch s. die Bemerkung unten Sp. 56 Anm.), aber wenn beide identisch wären, würden sie nicht je eine Kapelle in *Ezida* gehabt haben. Auch die Identifizierung mit *Papsukal* (*Jensen, Num. 77*) acceptieren wir nicht. — Zu Nebo = *Merkur* s. unten Sp. 57f.

\*\*) Nicht notwendig sexueller Dualismus! Die Götter gehören nicht unbedingt paarweise zusammen. *Istar* z. B. blieb immer selbständig. Auffällig ist hingegen die Bevorzugung des weiblichen Elementes in sehr alter Zeit. Vielleicht ist es ähnlich zu erklären wie bei den ältesten Arabern: Herrschaft, das Hauptattribut der Gottheit, und Mutterschaft liegen nahe bei einander (*Weidhausen, Reste arabischen Heidentums* S. 206).

\*) Dieser Artikel schlofst sich unmittelbar an die Bd. 2 Sp. 2340—72 gegebene Monographie über *Marduk* (*Merodach*) an. Nachtrag s. Sp. 68f. Für die Belegstellen der historischen Inschriften ist, soweit thunlich, die von *Ed. Schrader* herausgegebene *Keilinschriftliche Bibliothek* (*KB*) citiert, ohne dafs wir uns im Einzelnen an die Übersetzung binden konnten. *ZA* bedeutet *Zeitschr. f. Assyr.* (Beckh).

\*\*) S. d. Bemerkung unt. *Marduk* Bd. 2 Sp. 2346 Anm. Die Worte „Im Gegensatz zu früheren und späteren Gegebenheiten“ sind dort als irrtümlich zu streichen.

\*\*\*) Dafs wirklich *Marduk* gemeint ist, beweist s. B. die Inschrift *Agakrims's* Col. VIII, 30f. (*KB* III, 1 S. 158).

unter Hammurabi den Nebokultus in *maiorum gloriam* des Marduk umgestaltet und den Nebo als Erstgeborenen des Marduk und der Sarpanit gefeiert hat. Dem Marduk blieb in Ezida eine „Kapelle“ eingeräumt, andererseits besaß Nabû im Tempel Esagila ein besonderes Heiligtum (ein Samassumukintext *Lehmann G<sup>2</sup>* berichtet über den Bau). Das Neujahrsfest aber ist nicht denkbar, ohne daß die Nebostatus aus Borsippa auf dem Götterschiff\* in feierlicher Prozession (von Sargons Zeiten an auf einem eigens zu diesem Zwecke erbauten Kanal) herbeigebracht wurde\*\*). So erklärt es sich, daß Marduk zuweilen als Herr von Esagila (dem Marduktempel in Babylon) und Ezida angerufen wird, wie umgekehrt Nebo (vgl. den Sp. 63 erwähnten Hymnus) gelegentlich als Schirmherr (*ošir*) des Marduktempels Esagila gepriesen wird. Einen Fingerzeig über den Zeitpunkt, an dem der Nebokultus von Borsippa zu seinem Rechte kam, giebt vielleicht ein Kontrakt der 1. babylonischen Dynastie



1) Altbab. Siegelcylinder mit der Aufschrift: Nebo, Schreiber von Esagila, Liebling des Marduk (*Collection de Clercq I* nr. 224).

(*Meissner* nr. 11), der datiert ist vom „Jahre des Thrones Nebos“, d. h. doch wohl, in dem Nebo ein Thron errichtet wurde. Einer der altbabylonischen Siegelcylinder trägt ausschließlich die Inschrift: Nebo, der Schreiber von Esagila, der Liebling des Merodach“ (*Collection de Clercq I*, nr. 224, s. Abb. 1)\*\*\*); auf zwei anderen altbabylonischen Siegelcylindern (ib. nr. 191 u. 192) bezeichnen sich die Inhaber (der eine ein Schreiber) als Diener Nebos. In den historischen Inschriften, soweit sie bisher bekannt, taucht er zum ersten Male bei *Agumkakkrim* (*KB 3*, 1, 150f.) auf, dem kassitischen Eroberer, der übrigens auch den durch das Volk der Hani verwüsteten Marduktempel Esagila wiederherstellt (s. Bd. 2 Sp. 2343): Wer die Inschrift zerstört, soll Nebos und des Götter-

\*) Nebukadnezar II. erzählt, er habe die Masten und Kajüten mit Gold und Edelsteinen bekleidet. S. auch *Delitzsch, Handw.* S. 75a.

\*\*) Zum Neujahrsfest s. Bd. 2 Sp. 2347 f. u. unt. Sp. 55. 68. *Karpe, Revue sem.* 3 S. 146 ff. zeigt, daß das talmudische פֶּסַח, das Neujahrsfest am 1. Tisri (statt am 15. Nisan), an dem Jehova das „Buch der Lebendigen“ aufschlägt und die Jahrgeschicke bestimmt, auf Nachahmung des babylonischen Neujahrsfestes (auch *rei katti* genannt) beruht.

\*\*\* Die babylonischen Siegel, von denen jeder im öffentlichen Leben stehende Babylonier ein Exemplar besaß (an der Halskette oder am Armband befestigt? vgl. *Hohes Lied* 8, 6), trugen religiöse Inschriften und Embleme, weil dadurch nach orientalischer Anschauung die Unterschrift Schwurkraft erhielt (wie noch heute auf arabischen Siegeln, z. B. auf kaufmännischen Wechseln, der Namenszug des Allah sich findet).

königs (Merodach) und anderer Götter Wehe erfahren. Auch erscheint von da an der Göttername häufiger in Eigennamen, unter den Königsnamen das erste Mal bei *Nabukudurriusur* (*Nebukadnezar I.*, um 1140) und bei *Nabû-apal-iddin* (883—859), unter dessen Regierung ein Priester von Sippar, Namens *Nabû-nadin-šum*, eine Rolle spielt. *Samassumukin*, der Statthalter von Babylon und Bruder des assyrischen Königs *Asurbanipal* (*Sardanapal*), beginnt seine Cylinderinschrift (*KB 3*, 1 S. 194f.) mit einem überschwenglichen Lobpreise des Gottes Nebo, Zwei der uns bekannten Inschriften dieses Vizekönigs von Babylon (*Lehmann in Delitzsch u. Haupt's Assyriol. Bibl.* Bd. VIII, Steleninschrift S<sup>2</sup> und Cylinderinschrift L<sup>2</sup>) sind dem Nebo besonders geweiht. Auf der letztgenannten Inschrift wird ein sonst unbekanntes Heiligtum in Ezida genannt, das „berghoch errichtet“ wird.\*)

Wie die Schreibkunst, so kommt der Nebokultus von Babylonien auch nach Assyrien. Aber er genießt nur Gastrecht im Lande. Kein assyrischer Königsname trägt den Gottesnamen Nabû. Wann dem N. zum ersten Male ein Tempel in Assyrien gebaut ist, wissen wir nicht. Je stärker die Bande der Freundschaft oder der Übermacht waren, die Assyrien mit Babylon in den verschiedenen Zeitaltern verbanden, desto größer war jeweilig das Interesse am babylonischen Nebokultus. *Salmanassar II.* (860—825, s. *KB 1*, 136f.) berichtet von feierlichen Opfern nicht nur in Esagila, sondern auch im Nebotempel Ezida zu Borsippa: im „Hause der Entscheidung“ (!) des Nebo, des „Helden unter den Göttern“, bringt er seine Huldigung dar. Auf assyrischem Boden selbst fand Nebo einen besonderen Verehrer an dem 811—782 regierenden König *Rammannirari III.* Unter seiner Regierung gewinnt ein Nebotempel in Kelach, der gleich dem Tempel in Borsippa



2) Statue aus dem assyrischen Nebotempel zu Kelach (vgl. Sp. 64). Das Original (Kalkstein, 1,65 Meter hoch) im britischen Museum. Nach der Zeichnung von *Saint-Elme Gautier*. (Übersetzung der Inschrift auf Sp. 49).

\*) Daß von einer „Waldpflanzung“, der die Bodachung gleichen soll (*Lehmann a. a. O.* S. 13), nichts im Texte steht, sei ausdrücklich erwähnt, man könnte sonst von einem hängenden Garten in Ezida fabeln.

den Namen Ezida führt, Bedeutung. Hat ihn R. gebaut oder erneuert? Die Eponymenliste bemerkt für das Jahr 787: „Nabû zieht in den neuen Tempel ein“! (Vgl. unten Sp. 51). Aus diesem Nebotempel von Kelach stammen die berühmten von *Rassam* entdeckten vier Nebo-  
statuen. Zwei der Statuen sind mit Inschriften versehen, aus welchen hervorgeht, daß die Götter-  
bilder von einem Statthalter dem Nebo, zur Fort-  
dauer des Lebens“ König Ramman-niraris und  
der Palastfrau Sammuramat geweiht worden  
sind. Die Inschrift lautet in wortgetreuer Über-  
setzung\*): „Dem Nabû, dem starken Gott, dem  
Hohen, dem Sohne von Esagila, dem allwissenden,  
gewaltigen, erhabenen, allmächtigen Sohne des  
Nukimmut (d. i. „Gott der Schöpfung“, also  
Marduk), dessen Befehl an erster Stelle gilt,  
dem Beherrscher der Künste, der die Aufsicht  
hat über alles im Himmel und auf Erden, der  
weise ist in allerhand Dingen, und offenes Ohr  
hat, der den Schreibgriffel hält, der das Schreib-  
rohr(?) trägt, dem Barmherzigen, dem Entschei-  
der, der Erleuchtung und Beschwörung mit-  
teilt, dem Liebling Bels, des Herrn der Herren,  
dessen Macht ohne Gleichen ist, ohne den  
im Himmel kein Rat gehalten wird, dem  
Barmherzigen, Gnädigen, freundlich sich Zu-  
wendenden, der da wohnet zu Ezida in Kelach,  
dem großen Herrn, seinem Gebieter — hat  
zur Förderung des Lebens des Ramman-nirari,  
des Königs von Assyrien, seines Herrn und  
des Lebens der Sammuramat, der Palastfrau,  
seiner Herrin, *Beltarsi-iluma*, Statthalter von  
Kelach, Hamidi, Sirgana, Temeni, Jaluna, daß  
er lebe, seine Lebenstage lang seien, seine  
Jahre sich mehren, daß er Friede habe für sein  
Haus und seine Leute, von Krankheit verschont  
bleibe — dies anfertigen lassen und als Ge-  
schenk geweiht. Du künftiger Mensch, auf  
Nebo vertraue, auf einen andern Gott  
vertraue nicht.“ Die auffällige Bevorzugung  
des Nebo auf assyrischem Gebiet muß wohl  
eine besondere Veranlassung gehabt haben.  
Wahrscheinlich war jene *Semiramis*\*\*), die  
Mutter oder Gemahlin des Königs, eine baba-  
lonische Prinzessin, und es wurde ihr durch  
die Neboverehrung eine besondere Huldigung  
erwiesen. *Tiele* überschätzt die Bedeutung der  
Statuenweihe, wenn er den Versuch einer Um-  
wälzung des assyrischen Kultus heranstellt.\*\*\*)  
So viel ist gewiß, daß seit R. der Nebokultus  
in Assyrien populär wird. In den Eigennamen  
der Eponymenlisten taucht er jetzt häufig auf

\*) Text IR 35, nr. 2; die KB 1, 192 gebotene Über-  
setzung ist ungenau.

\*\*) Der Name Semiramis ist derselbe wie der jener  
rassenhaften Königin des *Abasas*; s. *Tiele*, *Geschichte*  
\* 213f., *Winckler*, *Geschichte* S. 120f. und oben Bd. 2,  
S. 520.

\*\*\*) Auch anderen Göttern (vgl. Bd. 2 Sp. 2344) wird in  
hyperbolischer Weise Einzigartigkeit zugeschrieben (s.  
*Thureau-Dangin* in *Revue d'histoire et de littérature religieuse*  
I, 1896 S. 103). Die von *Winckler* a. a. O. konstruierten  
religiösen Absichten würden wir in der Kultusneuerung  
R. nur dann finden können, wenn es sich um Einführung  
der Mardukverehrung in Assyrien handelte. Das „Er-  
greifen der Hände Bels“ konnte wohl kaum im Nebo-  
tempel markiert werden, wenn auch zuweilen statt „die  
Hände Bels“ pleonastisch gesagt wird, „die Hände Bels und  
Nebos ergreifen“ (z. B. bei Sargon).

(gegen *Tiele*, vgl. *Eponymenliste KB 1*, S. 210 ff.),  
ein Statthalter von Nineveh heißt *Nabu-dinipus*.  
Von den Beziehungen Ramman-niraris III.  
zu den babylonischen Städten und Kulten zeugt  
auch der Schluß der Steinplatteninschrift aus  
Kelach, wo von „Aufträgen“ der Götter Bel,  
Nebo, Nergal (s. d.) die Rede ist, die von den Ge-  
sandten ihrer Kultsorte Babylon, Borsippa und  
Kuta gebracht werden (das bedeutet natürlich  
eine religiöse Umschreibung politischer Vor-  
gänge), und von „reinen Opfern“, die wohl  
(die Inschrift bricht hier ab) vom assyrischen  
König in den drei genannten babylonischen  
Kultusstätten dargebracht werden (diese Er-  
gänzung folgern wir aus den gleichlautenden  
Angaben am Schluß der „synchronistischen  
Geschichte“). *Tiglatpileser III.*, der nach  
Jahrzehnten des Niedergangs assyrischer Herr-  
schaft von 745—727 regierte, hat als Schutz-  
herr von Babylonien besonderes Interesse für  
babylonische Kulte. Die babylonischen Haupt-  
götter, unter ihnen Nebo, rangieren in seinen In-  
schriften direkt hinter dem assyrischen Götter-  
könig Ašur. *Sargon's* Fürsorge für die Kultus-  
tempel Marduks und Nebos wurde bereits im  
Art. *Marduk* Bd. 2 Sp. 2344 erwähnt. In seinen  
Annalen nennt er Nebo „den Allschreiber, der  
die Gesamtheit der Götter leitet“; Ašur, Nabû  
und Marduk haben ihm, dem König von  
Assyrien und Statthalter von Babylonien, un-  
vergleichliches Königtum verliehen, seinen  
Namen zum Höchsten berufend. Um sich bei  
den Bewohnern und Priestern von Baby-  
lonien und Borsippa beliebt zu machen, ver-  
band er die beiden Städte mit einem neuen  
Kanal, der als Feststraße für die Nebo-Pro-  
zession am Akitufest diene, und vollendete  
die Feststraße, die vom Landungsplatz bis zur  
Akitufesthalle führte. Aber auch nach der  
assyrischen Heimat importierte er die baba-  
lonischen Kulte. Es wird berichtet, daß er  
in seiner neuen Residenz Dursarrukin („Sargon-  
mauer“) „strahlende Tempel“ für Ea, Sin, Sa-  
mas, Nebo, Ramman, Ninib und deren hehre  
Gemahlinnen, die inmitten von Eharaggal-  
kurkura, dem Berge Aralli rechtmäßig geboren  
sind (!), erbaut. (Vgl. auch die von *Meissner-  
Rost*, *Beitr. z. Assyriol.* III, 2, 195 besprochene In-  
schrift). Auch *Sanherib* nennt Nebo unter den  
Göttern, auf die er seinen Vertrauen setzt (KB 2, 106 f.  
Bel, Marduk, Nebo, in dieser Reihenfolge). Wenn  
er gleichwohl Babylon und damit den Tempel von  
Esagila und Ezida verwüstet, so daß die Götter,  
ihrer Tempel beraubt, wie Vögel fliegend  
zum Himmel emporsteigen müssen,\*) so weiß  
das sein Sohn *Asarhaddon* als ein  
eigenes Zornesgericht Marduks darzustellen (s.  
Art. *Marduk* Bd. 2 Sp. 2344). Er selbst,  
der schon als Kronprinz Verwalter in Babylonien  
gewesen war, stellt als „Verehrer Marduks und  
Nebos“ die Tempel und Götterstatuen wieder

\*) Sehr beachtenswert für die Erkenntnis der reli-  
giösen Vorstellung der Babylonier und Assyrier! Wieder-  
holt kommt die Wendung bei *Asarhaddon* vor! Vgl.  
auch *Sinfi*, Z. 108 (Bd. 2, Sp. 798). Erst nach völligem  
Wiederaufbau „fasten die Götter wieder Zuneigung zu  
den Tempeln ihrer Städte“ (so in der *Asarhaddon*-In-  
schrift *Beiträge z. Assyriol.* III, 2, 231).

her (vgl. die Inschrift des schwarzen Steins, *KB* 2, 130 ff.; *Meissner-Rost* in *Beitr. z. Assyriol.* III, 2, 218 ff.; über die politischen Absichten urteilt *Winckler, Geschichte* S. 258 f., vgl. S. 63). Auf der Prisma-Inschrift berichtet er (*KB* 2, 130 f. 146 f.), daß er die Tempelbezirke (*eklu*, so erklären wir auf Grund des Hymnus IV R 20, Nr. 3 a. unten Sp. 63) der Söhne (das heißt wohl „Priester“\*) von Babylon und Borsippa wiederherstellt, deren sich die Chaldäer bei einem Streifzuge bemächtigt hatten, „aus Ehrfurcht vor Marduk und Nabû“. Gelegentlich eines Berichtes über die Opfer seiner fünf Kinder heißt es (K. 501, Z. 15): „Am 4. Tage des Monats Ijjar haben Nebo und Tašmet den *bit tēnihi* betreten“, d. h., „das Haus des Ruhelagers“. Die Herrichtung des Götterbettes war eine besonders feierliche Ceremonie. — Den völligen Wiederaufbau von Esagila (s. *Meissner-Rost*, a. a. O. 244 ff.) und Ezida erlebte Assarhaddon 20 (s. *KB* 2, 258 f.) wurden die Bauten vollendet durch seinen Sohn Asurbanipal: „Bel-Marduk und die Götter von Babylonien“ wurden von Asur, wohin sie Sanherib verschleppt hatte, nach Babylon zurückgebracht (s. Art. *Marduk* Bd. 2 Sp. 2344 f.\*\*) Im übrigen ist in Asurbanipals Annalen von Nebo wenig zu hören, obwohl man bei ihm, dem großen Bibliotheksammler und Freund der Weisheit 30 Nebos, viel davon erwarten sollte. An seinem Hofe werden gewiss zahlreiche der edlen Tafelschreibkunst kundige Neopriester ihr Wesen getrieben haben. Er selbst erzählt, daß er im Frauenhause in „Nebos Weisheit, der gesamten Tafelschreibkunst“ unterrichtet wurde. In den Bibliothekvermerken der von ihm gesammelten religiösen Litteratur (z. B. im Syllabar S<sup>a</sup> und in den Serien *Maglu* und *Surpu*) heißt es: Ihm (Asurb.) haben Nebo und Tašmet 40 weithörende Ohren verliehen, er bekam hellsehende Augen(!), die auserlesenste Tafelschreibkunst, wie solche unter den Königen, meinen Vorfahren, niemand erlernte. Die Weisheit Nebos habe ich auf Tafeln geschrieben, eingeritzt, durchgesehen, und, daß ich sie ansehen und lesen könne, in meinem Palaste aufgestellt. Als Schutzgott seiner Kriegszüge nennt A. teils die echt assyrischen Götter Asur und Istar, teils die Trias des vereinigten babylonisch-assyrischen Reiches: Asur, Bel (Marduk), Nebo. Im übrigen mag ihm der Zorn über seinen rebellischen Bruder Samsasumukin (s. oben Sp. 48) die babylonischen Kulte verleidet haben. Doch vgl. unten Sp. 61 f. jenen Hymnus, der sich als ein religiöses Gespräch zwischen Asurbanipal und dem Gott Nebo kundgibt. Sehr charakteristisch ist es, daß die Epigonen *Asurbanipals* den babylonischen Kulturen besondere Aufmerksamkeit erweisen. Sie sollten die sinkende Macht Assyriens halten helfen. *Asur-etel-ilani* erneuerte den Nebotempel Ezida in Kelach

\* S. Bd. 2, Sp. 2349 Anm.

\*\* In anderen Fällen, wo es sich um Zurückbringung von Göttern feindlicher Länder handelt, schreiben die assyrische Könige auf die Statuen einen Lobpreis ihres Götterkönigs Asur und der andern assyrischen Götter (vgl. z. B. *KB* 2, 131, 133).

(s. oben Sp. 49) „für das Leben seiner Seele“, und *Sin-sar-iškun* erwartet besondere Fürsorge von Nebo, dem Weltenaufseher, und seiner Gemahlin Tašmet.

Im chaldäisch-babylonischen Reiche, das sich auf den Trümmern der assyrischen Welt Herrschaft erhob, steht der Nebokultus neben dem Merodachs in hoher Blüte. Drei der chaldäo-babylonischen Könige sind nach ihm genannt: *Nabopolassar*, *Nebukadnezar*, *Nabonid*. *Nebukadnezar*, der sich „beständig mit den Heiligtümern Nebos und Marduks beschäftigt“, erzählt von seiner Renovation des Tempels Ezida: „Mit Silber, Gold, Edelsteinen, Bronze, Palmen- und Cedernholz vollendete ich den Bau. Die Cedernbalken der Bedachung der Heiligtümer Nebos liefs ich mit Gold bekleiden; die Cedernbalken der Bedachung des . . . Thores liefs ich mit strahlendem Silber bekleiden; die Stierkolosse und die Thürflügel des Thores zum Heiligtum, die Schwelle, das Schloß etc. mit zariru, desgleichen die Cedernbalken der Bedachung seiner . . . schmückte ich mit Silber. Die Strafe zum Heiligtum und den Zugang zum Tempel liefs ich von glasierten Ziegeln, die Kapellen und Heiligtümer darin von Silberarbeit, die Stierkolosse an den Flügeln der Thore von zahalu-Bronze strahlend erglänzen, den Tempel schmückte ich und erfüllte ihn mit Pracht zum Staunen“ (*KB* 3, 2, 17 u. 35, wo auch die fetten 50 Opfer geschildert werden für den Göttertsch.). S. Art. *Marduk*, Bd. 2 Sp. 2347 ff., wo der Nebokultus im babylonischen und persischen Reiche und in der Seleucidenzeit (*Antiochos Soter* bevorzugt Nebo) neben dem Marduka besprochen ist. Besonders in der Stadt Seleucia am Tigris, die *Seleukos I.* zum Teil aus Trümmern Babylons erbauen liefs, wurden die Kulte des Marduk, Nebo (und Nergal) lebendig erhalten. Laodike, die schlimme Gattin *Seleukos II. Kalinikos* (246—226), schenkte den Priestern von Babylon, Borsippa und Kutha Kleinodien und Ländereien (*Lehmann in Ztschr. f. Assyriol.* 7, 330 ff.). Auch die alten Götterhymnen wurden in dieser Zeit aufgefrischt, wie die Hymnenabschriften aus dieser Zeit beweisen, von denen das Berliner Museum eine große Anzahl birgt (veröffentlicht von *Reisner* in den *Mitteilungen aus d. Orientalisch. Sammlungen* Heft X). — *W. Anz*, 50 *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus*, Leipzig, Hinrichs 1897, hat überzeugend nachgewiesen, daß die babylonische Religion die Entstehung des Gnosticismus beeinflusst hat. Auch die mandäische Religion weist in ihren Liedern babylonische Reminiszenzen an Nebo auf (s. unten Sp. 59 f.).

Leider ist die Geschichte des Tempels Ezida für die altbab. Zeit\*) ebenso wie der Kultus Nebos in Dunkel gehüllt. Die meisten Nachrichten verdanken wir den Bauberichten der

\*) Aus älterer Zeit beachte IV R 16 nr. 2 (K 4933, s. *Bezold, Catalogue* 2 S. 676) das dem Merodach gewidmete Beschworungsgebet, wo die Wiederherstellung des „Biegels von Babylon, des Schlosses von Esagil, der Umgebung von Ezida“ erbeten wird, und den Sp. 63 erwähnten Hymnus. Von dem Epos, das die Zerstörung des Tempels durch die Elamiter um 2000 voraussetzt, war oben die Rede Sp. 46.

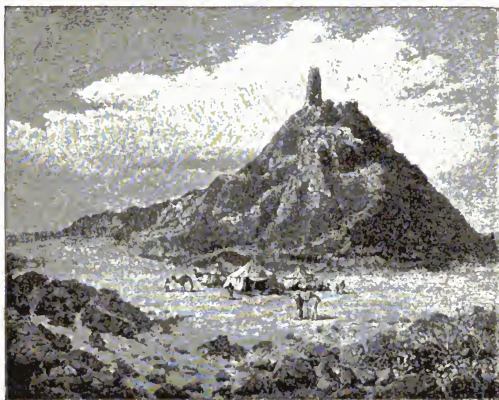


chaldäisch-babylonischen Könige.\*) Jedenfalls war der Borsippatempel kleiner als Esagila in Babylon. Von altersher war er berühmt durch den sieben Etagen hohen Turm (*sikkuratu*), von dem Nebukadnezar II. sagt, er habe ihn gebaut, wie er vor alters war, und seine Zinnen erhöht, und sein Name sei gewesen „Tempel der 7 Abteilungen Himmels und der Erde“. Als eine feierliche, dem Gotte wohlgefällige Cereemonie galt die Besteigung des Turmes. Die Architektur des Turmes kann als Prototyp des Gen. XI geschilderten Turmbaues gelten\*\*). Der Tempelturm stand in der Mitte des großen Tempelkomplexes, der ja nicht nur gottesdienliche Gebäude, sondern auch Waren- und Getreidemagazine, Tempelfabriken umfaßte. Außer dem Hauptheiligtum mit dem Allerheiligsten („erhabenes Lebenshaus“) befanden sich innerhalb der Mauern an den Thoren die Kapellen der „befreundeten“ und verwandten Götter, darunter eine Kapelle für die Göttergemahlin und eine solche für Marduk, den Vatergott. Die Ruinen des Neboturmes sind aufgefunden und unter der Leitung H. Rawlinson's, der auch die Bauurkunde Nebukadnezars in vierfacher Abschrift (die sog. *Borsippa-Inschrift*, s. KB III, 2, 52) in den Trümmern fand, genau untersucht worden (Bericht vom 13. Jan. 1855 abgedruckt im *Journal of the Royal Asiatic Soc.* vol. 18, 1—34, wo sich auch die genaue Beschreibung der Borsippa-Ausgrabungen findet). Noch heute ragen die Trümmer ca. 48 m hoch über die Ebene empor; nach Rawlinson's Messungen war jede der Stufen ziemlich 8 m hoch, die Breite der untersten Stufe betrug 82 m. Eine

\*) C. P. Tiele hat in einer Vorlesung der Kgl. Akad. der Wissensch. zu Amsterdam vom Jahre 1837 (ausgewiesen deutsch mitgeteilt in ZA 2, 179 ff.) alles Wissenswertes dargestellt. Vgl. auch Art. *Babylon* in Pauly-Wissowa-Reihercykl. 2, 2267 ff. (A. Baumstark) und Mc Gre, *Zur Topographie Babylons* in BA 3, 524 ff. (im Druck).

\*\*) An den „himmelhochragenden Turm“ erinnert *Isidore's* (7, 102) Hyperbel, der die Türme des Tempels bis zum Himmel bauen will. *Rudolph von Ihering*, der große Jurist, hat in seinem bedeutsamen nachgelassenen Werke „Vorgeschichte der Indoeuropäer“ in den Turmbauten der Babylonier mit Recht den Ausdruck eines „Ehre sei Gott in der Höhe“ erkannt (S. 161). Aber sein Urteil, in den Etagentürmen habe man die Berge der Urwelt nachgebildet, um den Göttern die gewohnten Orte der Anbetung in der Niederung zu ersetzen (die Tempel stellten kahl, die hängenden Gärten bewaldete Berge dar), beruht auf unkontrollierbarer Voraussetzung.

Ansicht der Ruinenstätte bieten wir Abb. 3, vgl. *Smith, Chald. Gen.* 125 f. u. *Hommel, Gesch. Bab. u. Ass.* S. 116 f. u. *Ausland* 1891, 385 (gegen *Jensen, Kosmol.* 143). Die von H. Rawlinson in den Ruinen wiedererkannten Planetenfarben der sieben Stufen sind folgende von oben nach unten: silbern (Mond), dunkelblau (Merkur), weißgelb (Venus), golden (Sonne), rosenrot (Mars), braunrot (Iuppiter), schwarz (Saturn). Auf dem Gipfel des Stufentempels hat sich nach *Herodot* eine Götterkammer befunden. Ob auch Königsgräber im Innern angelegt wurden, wie in den Pyramiden der Ägypter, bleibe dahingestellt; nachweisbar ist nur, daß die Tempel Königsgräber (*gigunū*) bargen, wie aus den Gudea-Inschriften hervorgeht (die betr. Stellen sind bei *Jensen KB* 3, 1 S. 33 und 51 unerklärt geblieben).



3) Die Trümmer des Tempelturmes vom Nebotempel in Borsippa (Birs Nimrud) in ihrer heutigen Gestalt. Photographie aus *Riehm, Handwörterbuch des Biblischen Altertums* (Bielefeld und Leipzig, Velhagen und Klasing).

**Zusatz.** Die vermeintliche keilschriftliche „Legend of the Tower of Babel“ existiert nicht. Es ist an der Zeit, der englischen Fabel ein Ende zu machen. Der betr. Text (Fragment K 3657, *Bezold, Catalogue* 2, 552), den *G. Smith, Chald. Gen.* 122 ff. als Urkunde vom Turmbau auffaßte (so auch noch *Sayce* in den neuen Ausgaben der *Hilbert Lectures*), berichtet in eigenartiger poetischer Form einen historischen Vorgang aus einer Zeit tiefen Verfalles der Stadt Babylon: „die Bevölkerung Babylonien war an Frohndienste gespannt“, heißt es zweimal. Von dem Helden der Erzählung wird gesagt: „Über ihr Geschrei war er den ganzen Tag bekümmert, wegen ihrer Wehklage auf

Vielmehr entspricht der Turmbau dem religiösen Gedanken, daß die Götter, sofern sie sich nicht unter den Menschen aufhalten, „oben“ wohnen (s. Sp. 50).



seinem Lager keinen Schlaf vollführend; in seinem Zorne den Verstand verlierend: auf den Sturz der Regierung war sein Sinn gerichtet“. Die Vorgänge erinnern an die IVR 20 nr. 1 geschilderte Elamiternot, auch an den ersten Teil der Dibbaralegende (*Beitr. z. Assy. 2, 2, 430*). Der Held will das Land vom Tyrannen befreien.

## II. Nebo als Schreiber der Schicksale, Schöpfer der Schreibkunst, Gott der Priester.

Beim Neujahrsfest im Tempel Esagila hat Nebo die Aufgabe, die Geschehnisse der Menschen (für das kommende Jahr) auf den Schicksalstafeln\*) niederzuschreiben als Sohn Mero-dachs, dem als Götterkönig nach der Schöpfungslegende die Schicksalstafeln übertragen wurden. Ein Hymnus (s. unten Sp. 63) preist deshalb den Nebo als *Asir* (d. h. Schutzgeist) von Esagila und nennt ihn hyperbolisch den „Träger der Schicksalstafeln der Götter“. Tafelschreiber von Esagila (IVR 48 u. 5.) heisst er bereits auf dem altbabyl. Siegelcylinder Sp. 47. Im Segenswunsch des einen der Samassumukintexte (*Lehmann a. a. O. S. 111*) heisst es: „... dessen Lebenstage möge Nebo, der Tafelschreiber von Esagila, zu langer Dauer auf seiner Tafel vormerken und für den möge er vor Marduk gnädige Fürsprache halten.“ Umgekehrt heisst es öfter in den Verwünschungsformeln (z. B. *Strafmaier* in den *Verhandl. des Leidener Kongresses* nr. 160): (Wer die Schenkung durch Klage widerruft), dessen Verderben möge Mero-dach und Sarpanit verhängen, Nebo, als Schreiber von Esagila, möge seine langen Tage verkürzen (s. *Feiser, ZA 3, 74*). Auch in dem Gebete *Asurbanipal's* an Nebo (s. u. Sp. 61 ff.) erscheint Nebo als der Gott, der die Schicksale aufschreibt und das Leben verlängert. Wenn also Nebo beim „hohen, freundlichen“ Neujahrsfest seinen Einzug in Esagila hält, so hat das eine andere Bedeutung als das Kommen der anderen Götter, die ehrfurchtsvoll gebeugt vor Marduk sich versammeln. Das Kommen der andern ist das Symbol der Huldigung aller Stadtbezirke und Provinzen vor der Metropole Babylon, während die Tätigkeit Nebos, der mit Marduk gemeinsam „auszieht“, mit dem religiösen Gehalt des Akitufestes untrennbar verknüpft ist. Wenn am 8. oder 11. Tage zu Jahresanfang Marduk, ehrfurchtsvoll umringt von den Göttern, die Schicksale niederschreibt in Duazaga, dem Allerheiligsten des Schicksalsgemachs, fungiert Nebo als Schreiber und als Fürsprecher. Darum gehört Duazaga zu den Ehrennamen Nebos. Das Schreibrohr, das Nebo trägt, ist darum „der Griffel der Geschehnisse“ (VR 52, nr. 1, col. 4, 19; von dem Träger dieses Griffels sagt dort der

Schreiber *Asurbanipal*, dass er die Lebenstage verlängert und die Toten erweckt“). Als Schreiber des Schicksals weifs er übrigens auch die Orakel der Götter zu lesen. In den *Annalen Asurbanipal's* wird Col. III, Z. 118 ff. erzählt: „Zu jener Zeit träumte ein Traumseher im Schlaf während der Nacht, dass auf der Mondscheibe geschrieben stand: Wer wider A. Böses plante u. s. w.“ Eine Variante hierzu sagt: „Nebo, der Allschreiber, verwaltete das Geschäft seiner Gottheit und las die Inschrift auf der Mondscheibe.“ Auch sonst wird ihm die Traumdeutung zugeschrieben (s. u. Sp. 61).

Seine göttliche Weisheit bewährt Nebo vor allem als „Schöpfer der Schreibkunst“\*) bei dem schreibseligen Volke der Babylonier (*bānu šitri dupsarriti* VR 43; IIR 60\*\*). Auf der Nebostatue in Kelach ist er der Gott „der den Schreibgriffel hält und den *šukamu* trägt“ (s. oben Sp. 49). *Asurbanipal*, der große Litteraturkönig, rühmt sich, dass ihn „Nebo die Weisheit gelehrt hat, die er lieb hat“. Er sagt (*Lehmann a. a. O. S. 23*): „Nebo, der Allschreiber, schenkte mir das Verständnis seiner Weisheit.“ Der Inhalt der beschriebenen Thontafel ist „Weisheit Nebos“. In den Unterschriften der Thontafeln *Asurbanipal's* steht häufig: „Dein Führer (nämlich beim Lesen der Tafel) sei der Gott Nebo.“ Da die Schreibkunst die Voraussetzung aller Weisheit ist (sie ist „die Mutter der *KA-DE-PI* und der Vater der *UM-ME-A-PI*“, Sm. 61, 19, das heisst vielleicht „die Mutter der Sprache, der Vater der Weisheit“), so wird Nebo als der „Weissinnige, Weise“ bezeichnet, ja als der „von gnädiger Zuneigung überströmende“ Berater und Lehrer der Götter und Menschen. Natürlich spielt er auch bei dem Schreiben der Urkunden eine besondere Rolle. In den *Kudurru-Inschriften* wird er deshalb als Beschützer der Grenzen angerufen; daher die Namenbildung *Nabu-kudurri-usur*, „Nebo schütze die Grenze.“

Da die Schreibkunst wesentlich in den Händen der Priester lag, so ist Nebo selbstverständlich ein besonderer Schutzgott der

\*) Wenn in einem der Samassumukintexte *Adapa*, der als Sohn Ea's mit Marduk identisch sein dürfte, gepriesen wird als der, „welcher den geheimen Schatz der Tafelschreibkunst lehrt“ (s. *EA 2, S. 424*), so darf man daraus kaum weitergehende Schlüsse ziehen (etwa gar zu Gunsten einer ursprünglichen Identität von Marduk und Nebo). Denn gelegentlich (*Asurb. Sm. 11, 8*) wird das Lehren der Schreibkunst sämtlichen Göttern zugeschrieben. In den *Bauinschriften Sanheribs* (*Meissner-Rost S. 97, 19*) tritt auch eine Schreibgottheit Channi auf (vgl. *Hommel, Sum. Lesest. S. 40*); die Bemerkung S. 49 Anm. 1 Channi = *Nabu-Nusku* als Totenrichter fällt unter unserer Bemerkung Sp. 46 Anm. \*).

\*\*) Die Babylonier und die von ihnen abhängigen Kulturvölker gruben die Schrift in Stein oder ritzen sie in Thon, der gedörrt oder gebrannt wurde im „feurigen Ofen“ (s. Abb. 4). Auch als sie den Papyrus kannten, zog man die steinerne Schreiftafel vor. Während die Holztafeln der Griechen und Römer vom Zahn der Zeit vernichtet ist (besser war noch die Ochsenhaut der ältesten Zeit), hat sich die babylonische Thontafel erhalten. Nur in der tessera hospitalis (wohl den steinernen Gastfreundschaftsverträgen der Phönizier nachgebend) finden wir bei den Römern etwas Ähnliches. Eherne Tafeln kennt man bekanntlich erst vom 7. Jahrhundert der Stadt an (s. *Ihering a. a. O. S. 170 ff.*).

\*) Auch andere geheiligte Schreiftafeln giebt es: die Tafeln der „Schreiberin der Unterwelt“ (s. *A. Jeremias, bab.-ass. Vorst. v. Leben u. d. Tod S. 98*), auch Tafeln, auf denen „die Götter die Sünden, Schlichkeiten, Fluchverhängnisse der Menschen aufschreiben“ (s. *H. Zimmern, Assyriol. Bibl. 12, Surpu-Tafel 4*). In der *Eriklai-Legende* (Teil d. *Amarna Tablets* London nr. 82, 35) wird dem Nergal die „Weisheitstafel“ verliehen (s. Art. *Nergal*).

Priester. Die Unmenge der mit Nebo gebildeten theophoren Namen erklärt sich aus dem Einfluß der Priesterfamilien. Wenn in neobabylonischer Zeit mit ihrem wechselnden Priestereinfluß Nebo mit Vorliebe als der Gott gepriesen wird, der Scepter und Königtum verleiht (vgl. bes. I VR 48, 18<sup>b1</sup>), so weist das auf eine doppelsinnige Deutung des Wortbildes PA (bedeutet „Griffel“ und „Scepter“, Bd. 2 Sp. 777 Z. 10 ist hiernach zu korrigieren) hin, mit der der König an seine Abhängigkeit vom Priestergott, d. h. von den Priestern, hingewiesen werden sollte (in diesem Zusammenhange stimmen wir *Tiele* zu, *Gesch. d. Rel.* 1 S. 190). Auch der Name seines Heiligtums in Babylon *Bit-hatti-kalama*, der gewiß zunächst auf den Gott des Schreibgriffels Bezug hat,

Priesterschulen und werden meist sekundären Ursprungs sein; vielleicht repräsentieren sie echt chaldäische Weisheit. Wie kam aber Nabu zum Planeten Merkur? Marduk, der Gott der Frühsonne (s. Bd. 2 Sp. 2341), ist im Kultus von Babylon-Borsippa Nebos Vater, Marduk aber steht der Sonne am nächsten; von den Merkurdurchgängen haben die Astrologen gewiß Kenntnis gehabt, auch wußten sie, daß er nur im Osten und Westen sichtbar ist\*). Man darf daher erwarten, daß die Babylonier den Nabu mit Marduk, dem Gott der Frühsonne, deshalb verknüpft haben, weil er als Morgenstern der Tagverkündiger ist. Erscheint doch auch Sarpanitu, seine Mutter, als Venus-Morgenstern (s. *Jensen*, ZA, 11, 94). Der Name DUN-PA-UD-DU\*\*), der ursprüng-



4) Fragment einer Thontafel aus der Bibliothek Asurbanipals (im Privatbesitz des Verfassers dieses Artikels). Inhalt: Verzeichnis von Insekten.

wurde in dem besprochenen Sinne umgedeutet als Tempel des Weltenscepters. Die Nebotempel waren sicherlich mit Schreibschulen und Schreibstuben verbunden. In den Tafelunterschriften wird wiederholt die Deponierung der Tafeln im Tempel Ezida von Borsippa bezeugt (z. B. VR 52 und im Hymnus an den Sonnengott *Abel-Winckler*, *Keilschrifttexte* S. 59).

### III. Der Planet Merkur dem Nebo geweiht.

Die babylonischen Astrologen verknüpften den Gott Nebo mit dem Planeten Merkur. Daß er „ursprünglich und eigentlich an den Planeten gebunden gewesen und erst im Laufe der Zeit von ihm losgelöst worden sei“ (s. *Jensen*, *Kosmol.* S. 139), ist eine für uns unannehmbare Hypothese. Die astralen Ausdeutungen der Götterwelt sind Sache bestimmter

lich den Merkur bezeichnet (gegen *Jensen*, *Kosmol.* 125 ff. siehe *Fr. Hommel*, *Astronomie der alten Chaldäer im Ausland* 1891 nr. 19 u. 20), stimmt gut dazu, denn er bedeutet „Herr des

\*) In unserem Jahrhundert der Kurzsichtigkeit haben wenige den Merkur mit bloßem Auge gesehen. Die Babylonier aber hatten bessere Augen, wie an der feinen Schrift zu sehen ist. Asurbanipal rühmt sich seiner hellsehenden Augen.

\*\*) In der Planetenliste IIR 48, 48 ff. a. b erklärt durch *itu dapinu*, d. h. der „starke Gott“, sonst Beiname des Nebo, s. IIR 35 nr. 2, 1. *Hommel* a. a. O. weist darauf hin, daß auch die arabischen Lexikographen noch wußten, daß der Planet 'Utarid (Merkur) der „Stern der Schreiber“ gewesen sei. — In dem von *Jensen* erschlossenen Verzeichnis der Paarsterne III R 57, 57 a ff. (s. a. O. 144 f.) werden als fünftes Paar Nabû und Šarru (d. i. Marduk, s. ob. Sp. 45 Anm.) genannt, d. i. also nach *Jensen*'s Erklärung Merkur und Iuppiter.

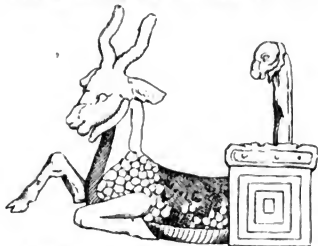
Lichtaufganges“ (III R 67, 15 ff. c d als „König des Tages“ gepriesen). Auch dient zur Bestätigung unserer Auffassung der Umstand, daß dem Merkur zuweilen der dem anderen Morgenstern, der Venus, zukommende Beiname Dilbat, d. h. „Verkündiger“ beigelegt wird (s. Jensen a. a. O. S. 117). In späterer Zeit müssen übrigens Esagila und Ezida noch besonderen astrologischen Zwecken gedient haben. Im Kiselev ziehen nach einem Texte aus dem Jahre 138 v. Chr. die Töchter von Ezida, dem Tempel



5) Priester, den Ziegenfisch (Symbol des Nebo) anbetend. Siegelcylinder aus dem Louvre (Menant, Glyptique II, Pl. X).

der Nacht, nach Esagila, dem Tempel des Tages, um die Tage zu verlängern (Text ZA 4, 241 ff.).

Sofern Nebo mit Marduk verknüpft ist, steht nach VR 46, 38 ab der „Ziegenfisch“ (d. i. der Steinbock mit Fischschwanz in unserem Tierkreis) in Beziehung zu ihm (Jensen a. a. O. S. 148). Abb. nr. 6 zeigt den „Ziegenfisch“ (sein Schwanz ist im Altargehäuse verborgen) nach einer Darstellung des Tierkreises; Abb. nr. 6



6) „Ziegenfisch“ aus der Darstellung des Tierkreises vom Jahre 1117 v. Chr. (10. Jahr des Marduk-nadin-achi) III R 45; vgl. den Mithraeumstein aus derselben Zeit (Perrot et Chipiez, Histoire de l'art II, S. 610). Vgl. Jahrb. f. cl. Philol. 1895 S. 353 f.

stellt eine Anbetungsscene vor dem Ziegenfisch auf einem babylonischen Siegelcylinder dar. Die siderische Bedeutung des Nebo als Merkur hat das babylonische Reich überdauert. Noch in den Planetenlisten der Mandäer erscheint N'bu „der Schriftkundige und Weise“ (s. Brandt, Mand. Relig. S. 74. 182) und in den „Höllenfahrten des Hibil-Ziwa“ wird erzählt, daß H.-Z. Samas bei seinem Namen rief und Sin und Kewan und Bel und Dlibat und N'bu und Nireg und ihnen „Glanz gab, zu leuchten in

dieser Welt“ (s. Eerdmans, ZA 9, 138). Mit besonderer Vorliebe ward Nabû-Merkur in Heliopolis verehrt (G. Hoffmann in ZA 11, 264). Daß ihn die Griechen hier nicht nur mit Hermes, sondern auch mit Apollon identifizierten (Strabo 16, 1 p. 739: τὰ δὲ Βόρεια πρὸς τὴν πόλιν ἐστὶν Ἀρτέμιδος καὶ Ἀπόλλωνος), hängt mit seiner Eigenschaft als Orakel- und Weisheitsgott zusammen.

#### IV. Nabû als Gott der Fruchtbarkeit und des Lebens.

Als Planet Merkur (Morgenstern) und Vorläufer der Frühsonne tritt Nebo auch in die Reihe der chthonischen Gottheiten ein, von denen das Gedeihen der Vegetation abhängt. Wie sein Vater Marduk (s. Bd. 2 Sp. 2367) schützt er den Feldbau und regiert Brunnen und Ströme\*). Der unten Sp. 63 aufgeführte Hymnus IV R 14 nr. 3 sagt: „er öffnet die Quellen, läßt das Getreide sprießen, Wassergräben und Kanäle würden ohne ihn (d. h. ohne seinen Schutz) austrocknen“. Der „Aufseher aller Quellen“ (Meissner u. Rost, Beitr. z. Assy. 3, 229) beruht freilich auf einem Irrtum: Nebo heisst dort bei Asarhaddon: „Allschreiber, Schirmherr der Erd- und Himmelsgeister, Aufseher der Gesamtheit des Alls“ (pākid kišat nagbi). Auch die Zeugung steht unter seinem Schutz: er schenkt die Vaterschaft, er erhält das Leben des Neugeborenen (s. Epitheta). Selbst das Epitheton des „Totenerweckers“ wird ihm als einer chthonischen Gottheit beigelegt (s. ob. Sp. 55 f.). Asurbanipal stellt ihn in einer Tafelunterschrift (II R 36, nr. 1 rev. Z. 17) mit der Getreidegottheit zusammen und sagt, den beiden verdanke er seine Lebenserhaltung. Noch im Kultus von Hierapolis-Mabbug scheint diese Eigenschaft des Nabû gewürdigt worden zu sein (G. Hoffmann in ZA 11, 261).

#### V. Epitheta ornantia des Nebo.

Eine unerschöpfliche Fülle von Ehrennamen finden sich in den wohl meist aus Priesterfamilien stammenden mit Nabû gebildeten Namen. Einer der schönsten ist Nabûultabši-lisir, „Nebo, du riefst ins Leben — möge (das Kind) gedeihen“. In einem Syllabar (VR 43) erhält Nebo, als Sohn Marduks, folgende Epitheta: „Aufseher Himmels und der Erde (als Träger des Schicksalsgriffels?), oberster Herr, der das All umschlossen hält, der die Vaterschaft schenkt, Schöpfer der Entscheidung, Schöpfer der Tafelschreibekunst, der Weise, der Kluge (teli'û), der Gebote ausrichtet, unergründlich an Weisheit, Macht, Gott der Kraft, der überströmt von Gnade, Schöpfer, Verkünder, Gott des Denkens, der offenen Ohres, der das Haus versorgt, der Gebete annimmt“. In einer der Inschriften Samasšumukin's (L\* bei Lehmann a. a. O., ergänzt durch ein neugefundenes Stück von Bezold, ZA 8, 392 f., aber noch immer lückenhaft) wird er besonders reichlich gepriesen als „der Erhabene, der Allschreiber, der [Aufseher d. H. und der E.], der Allwissende,

\*) Zum Namen Duazag, den Jensen, Korm. 239, ähnlich G. Hoffmann, ZA 11, 263, aus dieser Eigenschaft erklärt, s. ob. Sp. 55.

der Machtsprüche und Befehle ausgehen läßt, zur Vollziehung der Traumgesichte (schon in der ältesten historischen Erwähnung bei *Agum-karimi*, s. Sp. 47, wird er unter den Göttern der Traumgesichte genannt, vgl. auch oben Sp. 56), Herr der Künste . . . , der das Scepter, Thron und Herrschaft giebt, rechtmäßiges Königtum verleiht (s. Sp. 57), der Barmherzige, der bis in ferne Tage Macht und Kraft verleiht, das erstgeborene Kind des Marduk, Sproß des Arû (d. i. Sarpânit), der Königin unter den Götterherinnen, der in Ezida wohnt, dem wahren Hause, inmitten von Borsippa, . . . , der große Herr, mein Herr!“ Andere Epitheta, die ihn besonders als Schutzgott und lebenspendenden Gott preisen, finden sich in den verschiedenen Abschnitten des Artikels.

Als Gemahl des Nebo erscheint teils die Göttin Nana (s. d.) von Babylon (so in Briefen z. B. BA 1, 190 f.), teils Tašmet (s. B. Götterliste II R 59, zuweilen auch beide zugleich (so in dem bei Lehmann a. a. O. S. 58 besprochenen Briefe des Samasumukin). Nach K. 501 (Lehmann a. a. O. S. 74) zogen Nebo und Tašmet im *bit tenihi* („Haus des Ruhelagers“; s. Sp. 51) ein. Die Verbindung mit Nana ist wohl das ursprüngliche; denn in den Surpu-Tafeln (Zimmern, *Assyriol. Bibl.* 12, 11) heisst es: Nebo und Nana in Ezida und Tašmet, die große Braut. Ein Hymnus auf Tašmet findet sich bei King a. a. O. nr. 33.

## VI. Hymnen auf Nebo.

Hymnen auf Nebo sind bisher verhältnismäßig wenige auf uns gekommen. Wir teilen zunächst in möglichst vollständiger Übersetzung einen Hymnus mit, der für unsere Kenntnis vom religiösen Leben der Babylonier bez. Assyrier von denkbar größter Wichtigkeit ist. Der Text wurde kürzlich veröffentlicht von J. A. Craig in seinen *Assyrian and Babylonian Religious Texts* (*Assyriol. Bibl.* 13 S. 5f.) (K 1285\*) und enthält ein Gebetsgespräch zwischen dem König Asurbanipal und dem Gotte Nebo unter Assistenz eines Priesters (die Überschriften sind von uns hinzugefügt\*\*):

### Asurbanipal:

„[Ich preise] deine Herrlichkeit, o Nebo, in der Versammlung der großen Götter, weil meine Feinde mein Leben nicht in ihre Gewalt bekommen haben;

[im Tempel von Nineveh(?)] bete ich zu dir, o mächtiger unter den Göttern, seinen (sic!) Brüdern:

[. . . mich] Asurbanipal für alle Zukunft will ich mich niederwerfen zu Nebos Füßen:

[verlaß mich nicht], o Nebo, in der Menge meiner Feinde.“

\* Zur Litteratur in *Besold's Catalogue* ist nachzutragen: Craig in *Hebraica* 10 (1893/94) p. 85—87 und vorher *Strong in Transact. of the IX. Orient.-Congr.* 2 p. 199 ff. Mit diesen Bearbeitungen im einzelnen zu rechten ist hier nicht der Ort.

\*\* Wir möchten die Frage aufwerfen, ob man angestrichelte solcher origineller Leistungen wirklich die Zeit Asurbanipals als Epoche reiner Nachahmung betrachten darf, wie Winckler, *Geschichte* S. 301 und Tiele, *ZA* 7, 372. Auch die assyrische Kunst ist mindestens Renaissance.

### Nebo:

„[Ich schütze dich], Asurbanipal, ich der Gott Nebo, bis in alle Ewigkeit, deine Füße erlahmen nicht, deine Hände ermatten nicht, die . . . deiner Lippen erschaffen nicht im Gebete vor mir; deine Zunge . . . deinen Lippen. Wenn ich freundliche Worte zu dir richte, so will ich aufrichten dein Haupt, will deine Gestalt emporrichten im Tempel Bit-Mašmaš.“

### Der Priester:

Nebo hat gesagt: „Dein Mund verkündet gutes, wenn er anfleht den Gott Urkitu — deine Gestalt, die ich geschaffen habe, flehte mich an um . . . im Tempel Bit-Mašmaš, dein Geist, den ich gemacht habe, flehte mich an also: ' . . . in den Tempel der Königin der Welt'; deine Seele flehte mich an, also: 'mache lang das Leben das Asurbanipals'.“

Niedergesunken auf seine Knie betete Asurbanipal zu Nebo seinem Herrn:

„Ich preise(?) dich, Nebo, verlasse mich nicht, mein Leben ist geschrieben vor dir, meine Seele vertraut sich dem Busen der Beltis, ich preise(?) dich, o Nebo, du Mächtiger, verlasse mich nicht inmitten meiner Feinde.“

### Der Priester:

Da antwortete ein *zākiki*\*) vom Angesicht des Nebo seines Herrn (und sprach): „Fürchte dich nicht, Asurbanipal, langes Leben will ich dir geben, günstigen Wind für dein Leben will ich dir versorgen, mein Mund spricht gutes und wird dir gnädig sein in der Versammlung der großen Götter.“

Es öffnete seine Hände Asurbanipal und betete zu Nebo, seinem Herrn,

der die Füße der göttlichen Königin von Nineveh erfaßt hatte . . . in der Versammlung der großen Götter,

der mit dem Griffel(?) des Gottes Urkitu verhängt hatte . . . in der Menge seiner Feinde:

„In der Menge meiner Feinde verlasse du mich nicht, o Nebo,

in der Menge, mein Herr und . . . (?) verlasse du meine Seele nicht.“

### Nebo:

„Klein warst du, Asurbanipal, als ich dich zurückliefs bei der göttlichen Königin von Nineveh,

schwach warst du Asurbanipal, als du safst auf dem Schofs der göttlichen Königin von Nineveh,

du hast von den vier Eatern, welche dir in den Mund gesteckt waren, aus zweien gesaugt und in die zwei anderen dich hineinvergraben mit deinem Gesicht —

\*) An dieser Stelle weder „Windhauch“ noch „Geist“, sondern, wie mir H. Zimmern auf Grund von IV R 60\*, 138 nachwies, ein Priestername, vielleicht im Sinne von *bet-zākiki* „Geisterrherr“.

Deine Feinde, Asurbanipal, werden wie Salz vor dem Wasser vergehen,  
wie....im Frühling....zu deinen Füßen,  
(weil) du, Asurbanipal, stehst vor den großen  
Göttern, zu preisen Gott Nebo!"

Der Text bietet eine Fülle neuer Aufschlüsse über den Kultus. Man beachte die Orakel, den *zákiku*, der von Nebos Angesicht kommt und Antwort giebt, das Königsbild im Tempel (bekanntlich genossen altbabylonische Könige göttliche Verehrung, ihre Namen trugen das Götterdeterminativ). Aus der ersten und letzten Zeile geht hervor, wie man sich die hyperbolische Verehrung bez. Monolatrie einzelner Gottheiten dachte: der Betende steht wie ein Rhapsode unter den olympischen Göttern und preist seinen Schutzgott.

Aus älterer Zeit stammt das IVR 20 nr. 3 veröffentlichte Hymnenfragment\*): „....Herr von Borsippa, ....Sohn von Esagila, o Herr, deiner Macht kommt keine Macht gleich, deinem Tempel Ezida kommt kein Tempel gleich, deiner Stadt Borsippa kommt keine Stadt gleich, deinem (Tempel-)Bezirk (*eklu*) Babylon kommt kein Bezirk gleich, deine Waffe ist eine Schlange, aus deren Munde kein Gift fließt (?) (kein Blut strömt)\*\*), dein Gebot ist unwandelbar wie der Himmel, im Himmel bist du erhaben.“ Ebenfalls alt ist der oben Sp. 60 angedeutete Hymnus auf den chthonischen Nebo 30 (Fragment IVR 14 nr. 3; K 4903 in *Bezold's Catalogue*): „An Nebo, den erhabenen Boten [...], den Allschreiber, der zur Weisheit [...], der den erhabenen Griffel trägt, der verwaltet das Messrohr, der die Quellen öffnet, Getreide hervorspriessen läßt, der Gott, ohne den Wassergraben und Kanal (austrocknen), der mächtige Herr“ (das folgende ist verstümmelt, es scheint von der Tafelschreibkunst die Rede zu sein).

Wiederum aus assyrischer Zeit (Asurbanipal) 40 stammt der von *Leonard W. King* (Assistent am Brit. Museum) in einer vorzüglichen Textsammlung (*Babylonian Magic and Sorcery* London 1896) unter nr. 22 aus verschiedenen Fragmenten zusammengefügte Hymnus, der mit den Worten beginnt: „O Erhabener, Erstgeborener des Marduk, kluger...., Sproß der Sarpanitu, Gott Nebo, der die Schicksalstafeln der Götter trägt, Schirmherr von Esagila, Herr von Ezida, Schützer von Borsippa, Liebling des Ea\*\*\*), der Leben schenkt, Erstgeborener von Babylon, Beschützer des Lebens, Schirm der Wohnungen, Schutz der Menschen, Herr der Heiligtümer, dein Name ..... im Munde der Menschen ist Sîdu (d. h. Schutzgeist). O erhabener Sohn des großen Marduk, auf dein treues Geheiß möge ich leben!“ (nun folgt das Gebet um Wohlergehen, im weiteren Verlauf wiederholt sich der Lobpreis der Gottheit).

\*) K 3130, s. *Bezold, Catalogue* S. 506, zuletzt besprochen bei *Hommel, Geschichte* S. 233.

\*\*) So sagt die Variante des Tafelschreibers. Ist der Schreibgriffel gemeint? Schlange ist freilich kein passendes Bild dafür.

\*\*\*) Das Verhältnis Nebos, des Sohnes Marduks, zu Ea bedarf einer besonderen Untersuchung; vgl. vorläufig die Abhandlung *Tiele's* darüber in den *Verh. d. Kgl. Ak. d. Wissensch.* zu Amsterdam 1887, III, 4 S. 67—81.

### Bildliche Darstellungen.

Das oben Sp. 48 wiedergegebene Bild wird allenthalben als „Statue des Gottes Nebo“ bezeichnet. Die Inschrift, die von der Statuenweihe redet, zwingt durchaus nicht, an der konventionellen Deutung festzuhalten. Gewand und Haltung sprechen eher dagegen. Man würde mindestens erwarten, daß die Gottheit durch irgend ein Emblem (nach der Inschrift etwa durch den Schreibgriffel) gekennzeichnet wäre. Auffallende Ähnlichkeit hat die Haltung der Gestalt mit dem

Königsbild Assarhaddons auf der in Sendschirli gefundenen Stele (*Mitteilung. a. d. Orient. Samml. d. Berl. Mus.* XI), die Handgeste erinnert auch an die sitzenden Statuen von Telloh (*de Sorez, Découvertes en Chaldée* I). Die Statue dürfte den König Rammannirari darstellen. Unter der Vor-



7) Gebet vor Nebo mit dem Schreibgriffel (?). Nach altbabylonischen Siegelcylindern.



8) Altbabyl. Cylinder aus der Schule von Ur in der Legende des Mondgottes (*Collection de Clercq* I nr. 185).



9) Altbabyl. Cylinder aus der Schule von Ur (*Collection de Clercq* I nr. 188).

aussetzung, daß die Statue Nebo darstellt, hat *G. Hoffmann* (*Zeitschr. f. Assyriol.* 11, 261) unter Vergleichung von Kopfbedeckung und Bart auch auf Siegelcylindern Nebodarstellungen gesucht. Wir geben hier einige der Siegelcylinder wieder: der mit Metallspitze versehene Stab könnte allerdings der Schreibgriffel sein. Auch auf der Urkunde des Marduk-nadin-achi (Sp. 66) dürfte das zwischen Hund und Rabe stehende Emblem den Schreibgriffel darstellen. Wir geben das Bild übrigens zugleich aus einem anderen Grunde wieder, der mit dieser Monographie

nicht direkt zusammenhängt. Die ganze Urkunde stellt einen Phallus dar, das praeputium trägt die Inschrift (eine Schenkungsurkunde), die glans bietet die Fläche für die bildlichen Darstellungen (die Vorderseite des ganzen, an der dies nicht so deutlich zu sehen ist, wurde oft reproduziert, zuletzt bei Hommel, *Geschichte* S. 457, das schematische Bild sämtlicher Bilder bietet Ill R 46 oberer Teil). Wir haben hier also in effigie ein historisches Zeugnis für Phallusdienst im 12. Jahrh. Die Bd. 2 Sp. 792 von mir gegebene Erklärung der VI. Tafel des Nimrod-Epos bietet eine interessante Illustration für den Phallusdienst: die Hierodulen des Erech klagen offenbar über den ausgerissenen Phallus des Himmelsstieres.

Die auf Sp. 66 u. 67 reproduzierten Abbildungen vom Felsenrelief von Maltaia und vom Asarhaddonkmal möchten wir der weiteren Diskussion zugänglich machen. Die betreffenden Fragen sind überaus wichtig für das Verständnis der babylonischen Mythologie. Den erstgenannten Götterzug zwischen den Figuren anbetender (Abb. 12) Könige erklärt v. Luschan a. a. O. als die sieben planetarischen Gottheiten, von denen die vierte Nebo darstellen soll, während F. Hommel im *Korrespondenz-Blatt d. deutschen anthropologischen Gesellschaft* 1893 nr. 2 die Reihe als Anu (bez. Asur), Istar, Sin, Merodach, Ramman, Beltia erklärt (wonach also seine Unterschrift in der bei Goetschen erschienenen *Geschichte* S. 41 zu korrigieren wäre). Auch für das Sendschirli-Relief hat v. Luschan das richtige Verständnis angebahnt: Die Sternsymbole sind Nergal (Siebengestirn), Sin (Mond), Asur, Samas. Die vier auf Tieren stehenden Götter erklärt Hommel a. a. O. entsprechend seiner Deutung der Maltaia-Reliefs als Anu, Istar, Bel, Ramman. Unter den vier Emblemen rechts unten steckt sicher das Zeichen des Nebo. Ist es der Widderkopfstab, den wir oben auf dem Ziegenfuss-Altar des Nebo (Sp. 59) wiederfinden? Den unteren Ausläufer kann man als Hand ansehen, wobei wir darauf aufmerksam machen, daß sich das zweiseitige Symbol ebenso im sog. Hadesrelief findet (s. Art. Nergal). Hommel a. a. O. erklärt die Embleme so: Pinie als Lebensfrucht des Merodach (Iuppiter), der Stab des Nebo (Merkur), das widderköpfige und in einen Fischechwanz(!) endigende Emblem des Ea (Poseidon) und die Zwillingsdrachenköpfe des Gottes Nindar (mit Nusku?). Den Schreibgriffel sucht Hommel nach mündlicher Mitteilung in der einer Raderschaukel ähnlichen Stele des Bel-Harran-bel-usur. Zu bedauern ist es, daß die von C. Bezold entdeckten keilinschriftlichen Beschreibungen babylonisch-assyrischer Götter-typen (ZA 9, 114 ff.; vgl. darüber Puchstein ib. 410 ff.) in den bisher gefundenen Bruchstücken nichts von Nebo berichten.

Nebo im Alten Testament. *Jesais* 46, 1 schildert der Prophet, der auch sonst mit scharfem Sarkasmus die Götzen der Heiden verspottet, die Zerstörung Babylons durch Cyrus mit den Worten: „Bel (d. i. Merodach) sinkt



10) Oberer Teil einer Urkunde (in realistisch ausgeführter Gestalt eines Phallus!) des Marduk-nadin-chi (ca. 1110 v. Chr.) mit Tierkreisbildern (zwischen Hund und Rabe der Griffel Nebos?). Nach einer Originalphotographie des Brit. Museums.

zusammen, Nebo (נְבוֹ, LXX Ναβω) krümmt sich.“ Daß die Götter als Personifikationen des babylonischen Reiches erscheinen, entspricht der politischen Wirklichkeit des von den Priestern Babylons und Borsippas be-



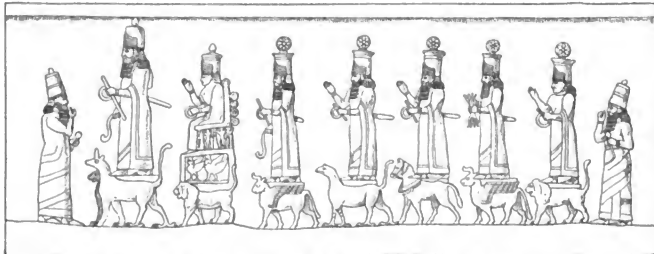
11) Oberer Teil des Asarhaddonkmalos von Sendschirli (nach Mitteilungen aus den Orient. Sammlungen zu Berlin XI [v. Luschan] S. 18).

herrachten Staates. Derselbe Name נְבוֹ (LXX Ναβω) erscheint außerdem im Hebräischen als Eigenname einer Stadt in Moab (früher zum Stamme Ruben gehörig, auf dem Mesa-stein Z. 14 geschrieben נְבוֹ), eines Geschlechts bez. einer Stadt im Stamme Juda נְבוֹ אֶרֶץ־יְהוּדָה.



der andere Nebo), endlich als Name eines Berges in Moab (jetzt wahrscheinlich Nebá). Dafs zum mindesten der Berg Nebo seinen Namen einer Weihstätte der babylonischen Gottheit verdankt (nach *Delitzsch* u. a. klingen die Namen zufällig zusammen), scheint uns zweifellos. Gerade die angrenzenden nord-westlichen Gebiete von Arabien (Meluha) wurden schon in alten Zeiten von babylonischen Handelsleuten besucht wegen ihres Reichthums an kostbaren Holzarten und Goldstaub. *Fr. Hommel, Altisrael. Überlief.* S. 275 hat es freilich wahrscheinlich gemacht, dafs die Übertragung des Namens durch Südarabien vermittelt ist, wie auch der Bergname Sinai und der Wüstenname Sin, und zwar durch die Hadhramauter und Katabanen, die den Kultus des Nebo und Sin von Babylonien entlehnten. Wer weifs, ob nicht auch die alte Priesterstadt 𐤁𐤍𐤁𐤁 (der vielleicht identische benjamitische Ort 20 𐤁𐤍𐤁𐤁 wird auch 𐤁𐤍𐤁𐤁 geschrieben) ihren Namen dem babylonischen Priestergott verdankt. Babylonische theophore Eigennamen mit Nabü zu-

„Zerschmetterungswerkzeug“, in ihrer Mitte einer (d. h. wie schon *Smend, Cornill und Bertholet* richtig erklärten, ein anderer, also siebenter), der Linnenkleidung trägt und ein Schreibzeug an seiner Seite hat. Es sind Jehovas Engel, die alle Gottlosen in Jerusalem niedermetzeln sollen, nachdem der Siebente die Stirnen aller Gerechten zum Zwecke der Versöhnung mit einem Zeichen (𐤁𐤍𐤁𐤁) versehen hat. Die Siebenzahl, so führt *Gunkel* weiter aus (vgl. auch *Schöpfung und Chaos* S. 291), entspricht babylonischer Tradition (sieben große Götter, sieben planetarische Gottheiten); der Vision des Ezechiel liegen auch hier babylonische Vorstellungen zu Grunde, die gewifs bereits vor ihm Besitz des israelitischen Volkes geworden waren. Der Siebente im Linnen-gewand\*) mit dem Schreibzeug entspricht dem ob. Sp. 55f. charakterisierten Gott der Schreib-kunst. Auch den als himmlischer Schreiber geschilderten Erzengel des Henochbuches, der durch „Weisheit“ ausgezeichnet „alle Werke des Herrn schreibt“, bringt *Gunkel* zweifellos



12) Die sieben planetarischen Gottheiten auf dem Relief von Malta. Nach dem Schema (1/3 d. nat. Grösse) in *Mitteilungen aus den Orient. Sammlungen zu Berlin* Heft XI (e. Luschan) S. 23.

sammengesetzt nennt das alte Testament wiederholt aus der Zeit Nebukadnezars (immer geschrieben 𐤁𐤍𐤁𐤁). Der Name des einen der Freunde Daniels Abed-Nego (𐤁𐤍𐤁𐤁) ist zum Zwecke der Vertuschung des aufgezwungenen heidnischen Namens absichtlich verdorben aus 50 Abed-Nebo. Den entsprechenden babylonischen Namen fand *Ravlinson* auf einer assyrischen Thontafel (s. *Köhler* in *ZA* 4 S. 46 ff.).

Noch an einer anderen Stelle des Alten Testaments findet sich eine Spur des babylonischen Nebo, wie mir *H. Gunkel* in einer im Manuskript vorliegenden Studie nachweist, nämlich in einem Gesichte des Propheten *Ezechiel*\*). Im 9. Kapitel der Prophetenschrift treten sechs Männer auf, jeder mit seinem 60

richtig mit babylonischen Nebo-Vorstellungen in Zusammenhang. Wir erinnern im Anschluß hieran noch einmal an das von Babylonien herübergenommene Neujahrsfest am 1. Tisri, an dem Jehova das „Buch der Lebenden“ aufschlägt (Sp. 47 Anm.). Zu dieser Vorstellung paßt der Schreiberegel im Buche Henoch vorzüglich. Beide Traditionen vereinigt spiegeln genau die oben Sp. 55f. geschilderte Thätigkeit Marduks und Nebos im Schicksalsgemach wieder.

[Alfred Jeremias.]

Bei dieser Gelegenheit trage ich zum Artikel **Marduk** einiges nach. Das Welterschöpfungsepos behandelt inzwischen *Frdr. Delitzsch* in den *Abh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wissensch.*, phil.-hist. Cl. 17, 2. Ferner ist zu vergleichen *Zimmers, Vater,*

\*) *Hilprecht* hat bei den Ausgrabungsfunden von Nippur die Spuren der unter Ezechiels Führung angesiedelten Exulanten gefunden (*The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania* Vol. III). Die Weltausgangsschrift enthält viele babylonische Anklänge. Bekanntlich entspricht die Merkabah cap. 1 babylonischen Vorstellungen; 23, 14 schildert der Prophet Wandgemälde aus babylonischen Palästen.

\*) *Gunkel* vermutet, dafs dies die Amtstracht der babylonischen Gelehrten und ihres Gottes Nabü ist. Auch dies bestätigt sich. Bd. 2 Sp. 2352 Z. 29 ff. erwähnen wir einen dreitheiligen Segensspruch, mit dem der Priester, in Linnen gekleidet, den König begrüßt. Auch sonst ist das „weisse Gewand“ des Priesters bezeugt, Nabü aber ist der Priestergott.

Sohn u. Fürsprecher, Leipzig 1896. Zur Erklärung des Namens Sarpanitu Bd. 2 Sp. 2371 ist nachzutragen: C. F. Lehmann, *Berliner phil. Wochenschr.* 1891 nr. 25 Sp. 794 und *Samassumkin* 2 S. 37 Anm. 1. — Bd. 2 Sp. 2341 ff. ist zur Inschrift Samsu-iluna's zu verweisen auf ähnliche Ausführungen C. F. Lehmann's in *Zeitschrift d. Deutschen Morgenl. Gesellschaft* 49 Heft 2. In Anm.\* ebenda bitte ich das „fraglich“ in „sicher“ zu verwandeln. Zu Bd. 2 Sp. 2342 Z. 3 f. ist jetzt auch auf einen Kontrakt der 1. Dynastie von Babel (KB 4, 37 Peiser) zu verweisen, wo datiert wird: „Im Jahre, da Ammisatana, der König, auf die Entscheidung der großen Götter sein Haupt erhob zum Siege Marduka.“ Zu Bd. 2 Sp. 2347 Anm.\* s. jetzt Art. *Nebo* Sp. 47, Anm. Zu Sp. 2351, 45 ff. s. v. *Luschan*, *Ausgrabungen in Sendschiri* S. 5. Zu den Hunden Merodachs (Iuppitermonde) s. *Hommel im Ausland* 1891 S. 385. Eine ausführliche Übersicht über die babylonische Religion wird nächstens *Jastrow* geben.

[Alfred Jeremias.]

**Nebres.** Die fragmentierte Inschrift von Pola C. I. L. 5, 8133 ist Nebribus geweiht von einer Tertia Aug. pro Barbar. . . . Wenn Mommsen dazu bemerkt: „*Bacchantium numina nescio quae videntur intellegi*“, so dachte er an das griechische νεβός (-ίδος). Ist auf die Lesart Verlaß, so wird man an irgend welche iatriache Gottheiten zu denken haben. [M. Ihm.]

**Nebriidopelos** { Epitheta des Dionysos; s.  
**Nebriidostolos** { *Bruchmann, Epith. deor.* 89.  
**Nebrodes**

**Nebrophone** (Νεβροφώνη), Nympe im Gefolge der Artemis, *Claudian. de Stilich.* 3, 250.

[Stoll.]

**Nebrophones** (Νεβροφώνος, ein bakchischer oder auf die Jagd bezüglicher Name, *Preller, Gr. Myth.* 2, 357, 5), 1) Sohn des Iason und der Hippipyle, Bruder des Euneos, *Apollocl.* 1, 9, 12, 2. — 2) Hund des Aktäon, *Ov. Met.* 3, 211. *Hyg. fab.* 181. [Stoll.]

**Nebros** (Νεβρός), der ausgezeichnetste der Asklepiaden, Ahnherr des Geschlechts der Nebriiden auf Kos, zu welchem der berühmte Arzt Hippokrates gehörte, *Steph. Byz.* v. Kōs.

[Stoll.]

**Nebula** (*Hygin. f.* 1 u. 2. *Schol. in German.* 50 *Avat. v.* 233) = Nephele, Gattin des Athamas, Mutter der Phrixus und der Helle, s. *Nephele*.

[Roscher.]

**Nebutosualeth** (Νεβουτοσουαληθ), noch unerklärter Beiname der Göttin der Unterwelt in den Zauberpapyri, auf Verwünschungstafeln und magischen Gemmen, s. oben Bd. 2 Sp. 1584 bis 1587 s. v. *Kure Persephone Ereschigal*. Die dort nach *Rhein. Mus.* 1854 p. 370 ff. u. 1864 p. 483 ff. angeführte Bleitafel aus Alexandria s. jetzt bei E. Babelon et J. Adrien Blanchet, *Catal. des bronzes ant. de la bibliothèque nationale*. Paris 1895 p. 701–703 nr. 2296 und bei Wünsch, *Defixionum tabellae Atticae* prof. p. XV. Dafs im pap. Lugd. J 383 derselbe Beiname dem Typhon erteilt wird, bemerkt Wünsch a. a. O. p. XX, vgl. p. XXXI. p. 52 nr. 49. [Drexler.]

**Necessitas** (Νεκάκη). Bei Homer ist Ananke noch nicht personifiziert; dagegen führte die Erkenntnis, dafs alles unter dem Zwange der Notwendigkeit steht, die Orphiker dazu, ihr eine hervorragende Stelle in ihrer Kosmogonie anzuweisen. Sie wird mit der Schicksalsgöttin Adrasteia (s. d.), der Amme des Zeuskindes, gleichgesetzt (*Hieronymus Orph. Frg.* 36 *Abel*, vgl. E. Meyer, *Gesch. d. Altert.* 2, 740), während nach *Plutarch* (de ser. num. vind. 22 p. 564) Adrasteia eine Tochter des Zeus und der Ananke ist. *Hermes* (*Stob. Ecl.* 1, 49, 44 p. 398, 18 *Wachsm.*) nennt Dike und Ananke Töchter des Kronos. *Hieronymus* setzt sie in seiner von der εν ταῖς ἀστροφῶν θεολογία abweichenden Theogonie mit dem als wunderliche Mischgestalt gedachten Chronos an den Anfang aller Dinge (συνεῖναι δὲ αὐτὰ τὴν Ἀνάγκην, φῶσιν οὖσαν, τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν, ἀσάματον, διασπρυνόμενῃ [διασπρυνόμενῃν *Kopp*] ἐν παντὶ τὸν κόσμον τὸν περὶ αὐτοῦ ἐραπτομένην). Erst von ihnen stammen Aithēr, Chaos und Erebus ab (*Damasc. de prim. princip.* p. 387, *Orph. Frg.* 36). Dem entsprechend nennen die Orphischen *Argonautika* (12 ff.) ἀρχαῖον μὲν πρῶτα γένος ἀμύχανον Ἀνάγκην | καὶ Χρόνον, dessen Söhne Aithēr und Eros (Phanes) sind. Den Gegensatz zwischen der Hesiodischen und Orphischen Auffassung hebt *Plato* (*conv.* 195b) hervor, wenn er bestreitet, dafs Eros älter sei als Kronos und Iapetos: nicht unter Eros, sondern unter Ananke hätten τὰ παλαιὰ πράγματα περὶ θεοὺς ἃ ἱσίοδος καὶ Πλατωνίδης (84 K.) λέγουσιν, gestanden. Und *Simmius* (*Anth. Pal.* 15, 24) läßt den Eros sagen, er sei damals geboren, als alles von Ananke beherrscht wurde. Beide zusammen nennt *Hermes* (*Stob. Ecl.* 1, 49, 44 p. 393 *Wachsm.*) mächtige Herrscher und Ordner der Welt.

Ihr Einfluß auf das menschliche Schicksal (vgl. *Porphyrus* b. *Stob. Ecl.* 2, 8, 89, p. 166 *Wachsm.*) kommt dadurch zum Ausdruck, dafs sie der Εἰμαμένη gleichgesetzt wird (*Parmenides, Demokrit* und *Leukippos* bei *Stob. Ecl.* 1, 4, 7 c), oder als deren Mutter gilt (*Procl. in Plat. Tim.* 5, 323 c: καὶ ὁ δημιουργός, ὡς ὁ Ὀρφεύς φησι, τρέφεται μὲν ὑπὸ τῆς Ἀδράστειας, συνεῖναι δὲ τῇ Ἀνάγκῃ, γεννᾷ δὲ τὴν Εἰμαμένην). Damit stimmt überein, dafs *Plato* in seinem Unterweltsmythus (*rep.* 10, 617 c) sie die Mutter der Moiren nennt. Er entwirft dort ein phantastisches Bild, wie sich um die ungeheure Spindel, die Ananke auf ihren Knien hält, die ganze Welt dreht. Stange und Haken sind aus Stahl, und der Wirtel besteht aus acht kunstvoll ineinander gefügten Teilen, die alle zusammen in einen harmonischen Ton zusammenklingen. Daneben sitzen auf Thronen die Moiren, welche die Spindel drehen und dazu singen (p. 616 f., jedenfalls nach einer pythagoreisch-orphischen Quelle, vgl. *Dieterich, Nekyia* 124 ff.). Moiren und Ananke erscheinen auch verbunden *Themist.* Or. 32, p. 356 b. Nach *Aischylos* lenken Moiren und Erinyen das Steuer der Ananke (τῆς Ἀνάγκης ἀναστράτοις *Prom.* 517); nach dem Orphischen *Hymnus* 70, 5 stehen die Erinyen bei ihr



(ἐπεστηκύναι Ἀνάγκη, vgl. *Maafs*, *Orpheus* 268). Ananke scheint hier als Herrin, nicht als Untergebene (*Maafs*) dieser Gottheiten aufgefaßt zu sein. In zwei attischen Grabepigrammen des 4. u. 1. Jahrhunderts fällt sie sogar mit Persephone (τὸν Ἀνάγκης | κοινὸν Φερσεφόνης πᾶσιν ἔχεις θάλαμον) und der Todesgöttin (ἐπ' Ἀνάγκης ὅσον ἀναπαυσθεῖς) zusammen, wie *Maafs* (*Orph.* 273) erkannt hat. *Empedokles* bezeichnet seine Lehre von der Seelenwanderung als Ἀνάγκης χοῖμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν, αἰδίων, δεινοῖσι κατὰσφρηγισμένον ὄρεσι (369 ff. *Stein*, vgl. *Maafs*, *Orph.* 270). Ebenso wie über den Tod (*vgl. Alexis* *Fr.* 149 *Kock*) waltet sie auch über die Geburt: als ägyptische Ansicht bezeichnet es *Macrob.* (1, 19, 17), das vier Gottheiten, Daimon, Tyche, Eros und Ananke, der Geburt des Menschen vorstehen, amor osculo significatur, necessitas nodo (vgl. *Themist.* a. a. O.).

Vom Kultus der Ananke ist uns nur eine Spur erhalten: beim Aufgang nach Akrokorinth befand sich ein Heiligtum der Ἀνάγκη und Βία, das zu betreten nicht Sitte war (*Paus.* 2, 4, 6). (Vgl. *Kratos* und *Bia*.) Auch werden in einer pisidischen Inschrift, freilich nach sehr unsicherer Ergänzung, ἐντελεῖς Ἀνάγκη καὶ Βία angerufen (*C. I. G.* 4379 O).

Die Macht dieser großen Göttin (Ἀναγκή μεγάλη θεός *Callim. H. in Del.* 122) über Götter und Menschen veranschaulichen viele Dichterstellen, deren *Stobaeus* eine Anzahl gesammelt hat (*Ecl.* 1, 4: περὶ Ἀνάγκης <θείας>, καθ' ἣν ἀπαραιτήτως τὰ κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ γίνεται βούληται). Ob Ananke persönlich aufzufassen ist, oder nicht, läßt sich nicht immer entscheiden; ersteres hat *Maafs* (*Orph.* 268) für eine Reihe von Stellen treffend nachgewiesen. Direkter Einfluß der *Orphiker* ist unverkennbar bei *Euripides* (v. *Wilamowitz*, *Hom. Unters.* 224). Ein alter Spruch der Weisen besagt: δεινὴς ἀνάγκης οὐδὲν λαγύνει πτόλον (*Hell.* 613, vgl. *Fr.* 299). Nichts Stärkeres giebt es als sie, kein orphischer Spruch, kein Heilmittel der *Aсклеπιάden* hilft gegen sie (δεινὴς ἀνάγκης οὐδὲν λαγνυρότερον *Smid.*). Ihrem Bild, ihrem Altar allein darf man nicht nahen, sie hört nicht auf Opfer. Alles was Zeus beschließt, führt er mit ihr aus (*Chorilid Alc.* 962 ff.). Sie herrscht über die Menschen und schent auch die Götter nicht (*Philetas* b. *Stob.* 1, 4, 4); selbst *Ares* kann ihr nicht widerstehen (*Sophokl.* b. *Stob.* 1, 4, 5). Sie legt, unzugänglich allen Bitten, den unseligen Sterblichen ihr Joch auf (*Moschion* b. *Stob.* 1, 4, 1; vgl. *Eurip.* b. *Stob.* 1, 4, 6, *Or.* 488 m. *Schol.*). Das Sprichwort λαγύνει οὐδὲ θεοὶ μάγονται wird von *Diogenes Laertius* (1, 4, 79) dem *Pittakos* zugeschrieben (*Simonid.* *Fr.* 5, 21. *Plat. Legg.* 5, 741a, 7, 818 e. *Zenob.* 1, 85. *Greg. Cypr.* 1, 50. *Apost.* 60 1, 6).

Bei den Römern wird die saeva *Necessitas* nur von *Horaz* deutlich als Person gekennzeichnet. Er schildert sie (*Carm.* 1, 35, 17 ff.), wie sie als Scherge, gleichsam wie ein Lictor, immer der *Fortuna* voranschreitet, Balkennägel und Keile in der Hand führend und mit Haken und flüssigem Blei versehen. Die clavi trabales

sind das Symbol der etruskischen Schicksalsgöttin *Nortia* (s. d.), und den Haken führt der Henker; zugleich aber sind diese Attribute das Handwerkszeug, mit dem *Fortuna* das Menschengeschick zusammenzimmert (*Kießling*, z. d. St.). Wenn sie die ehernen Nägel einschlägt, giebt es kein Entrinnen vor Furcht und Tod (*C.* 3, 24, 5 ff.). Und *C.* 1, 3, 32 f. versinnbildlicht die *semoti prius tarda Necessitas leti*, welche nach dem Feuerraub des *Prometheus* mit der *Macies* und den *Febres* die Erde beschreitet, geradezu als die finstere Macht des Todes. [*Wagner.*]

Nechbit s. Necheb.

Necheb. Beim hentigen El Káb zwischen Esne und Edfu am rechten Ufer des Nils lag eine uralte Stadt, welche von den Griechen *Ελεθθίας πόλις* (*Strabo* 17, 817. *Diod.* 1, 12. *Euseb. praep.* c. 3, 12. *Steph. Byz.* s. v. *Ελεθθίας*, *Forbiger* s. v. *Lucinae Oppidum* in *Paulys R. E.* 4, 1190) genannt wurde, vgl. *Saint-Genis*, *Descr. des ruines d'El-Káb ou Eléthia*, *Description de l'Ég.* 2<sup>e</sup> éd. 1, 341–356. *Brugsch*, *Dict. géogr.* p. 353–355. L. Stern, *Die Kultusstätte der Lucina*, *Zeitschr. f. äg. Spr.* 1875 p. 65–73. *Ebers*, *Cicerone durch das alte u. neue Ägypten* 2, 289–292. *Bardeker*, *Ägypten* 2, 262–270. *Dümichen*, *Gesch. d. alt. Äg.* p. 58 f.

Der ägyptische Name dieser Stadt, welche bereits in den ältesten Zeiten der ägyptischen Geschichte (*Maspero*, *Hist. anc. des peuples de l'Orient classique* 1, 74), dann wieder zur Zeit des Befreiungskrieges gegen die *Hyksos* eine wichtige Rolle spielt (*Maspero* a. a. O. 2, 82 ff.), ist identisch mit dem der daselbst verehrten Göttin. Dieser Name wird sehr verschieden gelesen. *Champollion* las nach *Stern* a. a. O. p. 65 Suban, und noch *Lanzone*, *Diz. di mitologia egizia* p. 1018–1026 verzeichnet die Göttin unter dem Namen *Soban*. *Lepsius* las nach *Stern* a. a. O. Neben, *Brugsch*, *Ztschr. f. äg. Spr.* 1875 p. 6 f. Heben, *Stern* a. a. O. p. 66 zeb, zebt, zub, zübt, mit der Bemerkung, daß in späterer Zeit der Name *Nexebt* gelaute haben möge. Mit letzterem Namen *Necheb* oder *Nechebt* (*Nechabit*: *Maspero*; *Nechbit*: *Brugsch*; *Nechbet*: *Erman*) wird die Göttin jetzt meistens von den Ägyptologen belegt, vgl. z. B. *Pierret*, *Panthéon ég.* p. 31. *Ed. Meyer*, *Gesch. d. alt. Äg.* p. 43. *Dümichen*, a. a. O. p. 58. *Wiedemann*, *Religion d. alten Äg.* p. 78 und *Herodots 2. Buch* p. 222. *Ebers* a. a. O. p. 290. *Maspero*, *Hist.* 1, 74 Anm. 1 (nach welchem die Lesung *Nechabit* zuerst von de *Kougé*, *Cours professé au Collège de France* 1869 vorgeschlagen worden ist). 1, 102. 2, 82 Anm. 3. *Brugsch*, *Rel. u. Myth. d. alt. Äg.* p. 321–326. *Erman*, *Ausführ. Verzeichnis der ägypt. Altertümer*, *Gipsabgüsse und Papyrus*. Berlin 1894 p. 244 nr. 9029 p. 250. Ihrem Wesen nach war N. wohl eine Mondgöttin (*Stern* a. a. O. p. 66); daß die Griechen sie mit *Eileithyia* identifizierten, kann bei der Verwandtschaft der Mond- mit den Geburtsgöttinnen nicht befremden. Ihr Beiname „die zweimal weisse“ wird von *Stern* p. 72 auf das weisse Licht des Mondes, von *Dümichen* a. a. O. p. 59 gleichfalls auf das Mondlicht oder auf

die weiße Königskrone des Südens, von *Brugsch*, *Rel. u. Myth. d. a. Äg.* p. 392 ausschliesslich auf letztere bezogen. Bei der grossen Bedeutung nämlich, welche die Stadt der Necheb für die Frühzeit Ägyptens hatte, wurde die Göttin zur Beschützerin des ganzen Südreiches, dessen Krone aus weissem Stoffe bestand, *Stern* p. 73. *Dümichen* p. 58. Eine Abbildung bei *Lanzone* Tav. 349, 2 stellt sie dar in menschlicher Gestalt mit der weissen, hier mit zwei Straussenfedern und einem Urkus verzierten Krone des Südens, mit der einen Hand einen Korb, das Zeichen der Herrschaft, mit der weissen Krone darauf, präsentierend. Ihr Seitenstück ist Utit (*Uaſt*—t, Ouazit, Onadit, Uzo, Buto, Leto), die Göttin des Nordreiches, dessen Krone aus rotem Stoffe bestand (vgl. die Darstellung der die rote Krone auf einem Korbe präsentierenden Utit bei *Lanzone* Tav. 58, 2). Nicht selten sieht man auf den Denkmälern den Pharao geschmückt mit der Doppelkrone zwischen Utit und Necheb, welche beide die Krönung an ihm vollzogen haben, s. die Abbildung bei *Brugsch*, *Rel.* p. 321. Um ihn als Herrscher von Ober- und Unterägypten zu bezeichnen, wird der Ausdruck „Herr der Krone des Geiers und Herr der Krone der Schlange“ angewandt, da man mit Vorliebe Necheb in Geier- und Utit in Schlangengestalt abbildete, *Wiedemann*, *Le roi dans l'ancienne Égypte* p. 8, 30 vgl. *Pierret*, *Le Panthéon égyptien* p. 31. Was die Geiergestalt der Necheb anlangt, so beschreibt *Euseb. Praep. ev.* 3, 12 ihr Bild in folgender Weise: ἡ δὲ τῆς Εἰληθινῆς πόλις τὸ τοῖον φῶς θεωρεῖται. τὸ δὲ ἕσανον τετόνηται εἰς γῆνα περὶ μνην, ἵς τὸ πείρωμα ἐκ σπονδαίων συνέστηκε λίθων. Σημαίνει δὲ τὸ μὲν γυποειδὲς αὐτῆς τὴν γεννητικὴν πνεύματος Σελήνην. Ἐκ γὰρ τοῦ πνεύματος ὄνεται συλλαμβάνει τὸν γῆνα, θηλείας πάσας ἀποπαύει. 40 Besondere bei Kriege- und Opferscenen wird der Geier der Necheb, als Schutz- und Siegesgenius über dem Haupte des Königs schwebend, sehr häufig von der ägyptischen Kunst dargestellt, *Dümichen* p. 58. *Ebers*, *Cicero* 2, 292. *Maspero*, *Hist. anc.* 1, 102 Anm. 3. *Ed. Meyer*, *Gesch. d. alt. Äg.* p. 43—45 (Basrelief des Königs Menkauhor, 5. Dynastie). Zu ornamentalen Zwecken ist dieser Geier der Necheb nach *Ebers*, *Ann. d. Inst. d. Corr.* 50 *arch.* 1883 p. 87 Anm. 2 an dem in griechischem Stil erbauten Tempel von Baalbek verwandt worden. Da man Necheb und Utit zuweilen gleichstellte, so kommen Darstellungen vor, auf denen beide Göttinnen die Gestalt des ursprünglich nur der ersteren eigenthümlichen Geiers erhalten. *E. Lefebvre*, *Rites égyptiens. Construction et protection des édifices.* Paris 1890 p. 72 Anm. 5 zitiert hierfür *Lepsius*, *Denkm.* 3, 129. 130 und *Champollion*, *Notices* 2, 209. 60 Auch auf einem Scarabäus aus einem Grabe von Tharros mag man in den beiden den Harpokrates auf der Lotosblume umgebenden Geiern eher Necheb und Utit als mit *H. Smith*, *A Catalogue of the engraved gems in the British Museum.* London 1888 p. 56 nr. 210 Isis und Nephthys erkennen. Zuweilen erscheint Necheb geierköpfig, im übrigen aber in menschlicher

Gestalt dargestellt, so bei *Lanzone* Tav. 348, 2 (mit Pfeil und Bogen in der L. und dem Zeichen des Lebens in der R.). Tav. 348, 4. Im Papyrus des Labyrinths ist ihr Brustbild mit dem Geierkopfe versehen, s. die Abbildung bei *Lanzone* p. 1020.

Auch als Schlange wird sie nicht selten dargestellt, mit der weissen Krone des Südens auf dem Haupt, sich windend um die Südpflanze Necheb, welche nach *Dümichens* Ansicht (p. 58) der Stadt und Göttin den Namen gegeben hat. Auch als gefügelte Schlange mit der weissen Krone auf dem Haupte, wie in ganz gleicher Weise Utit mit der roten Krone, begegnet sie, s. *Lanzone* Tav. 348, 3 und für Utit Tav. 58, 4; vgl. für Darstellungen der einander entsprechenden Göttinnen Utit und Necheb in Schlangengestalt u. a. *Stern* p. 73. *Erman*, *Ausführl. Verzeichnis der äg. Altertümer.* Berlin 1894 p. 260. *E. von Bergmann*, *Der Sarkophag des Nesschutanut, Tirage à part du Rec. de trav. relatifs à la philol. et à l'arch. ég. et ass.* vol. VI<sup>e</sup> p. 29. Nach einem unter dem Titel „Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe“ bekannten Texte an der Wand des in der Ptolemäerzeit errichteten Tempels von Edfu verwandelt sich im Kampfe gegen Set und seine Genossen Hor-behadet in eine geflügelte Sonnenscheibe und nimmt mit sich die Göttin des Südens Necheb-t und die des Nordens Utit in Gestalt zweier Schlangen, um die Feinde im Süd- und Nordlande zu vernichten; *Wiedemann* *Rel. d. a. Äg.* p. 40. Und nach denselben Texte wird diese geflügelte Sonnenscheibe mit Necheb und Utit als Schlangen durch Thoth an allen Heiligtümern angebracht, *Wiedemann* p. 42. *Brugsch*, *Rel.* p. 272f. Und nicht nur an Tempeln, sondern auch an Stelen und sonstigen Gegenständen begegnet in späterer Zeit diese Darstellung als Schutz gegen alles Unheil, *Wiedemann* a. a. O. p. 44, vgl. z. B. *Wiedemann*, *Observations sur quelques stèles funéraires égyptiennes* p. 15 nr. X und *Brugsch*, *Die grosse Mendesstele*, *Zeitschr. für äg. Spr.* 1875 p. 34.

Löwenköpfig ist die Göttin dargestellt auf der Stele des Königs Heker (Akoris) [29. Dynastie], *Fr. Rossi*, *I monumenti egizi del museo d'antichità di Torino. Guida popolare.* Torino 1884 p. 73. *Lanzone* p. 1024f. Tav. 350. Darstellungen der Necheb in menschlicher Gestalt s. bei *Lanzone* Tav. 348, 1. 3, 349, 1. 2. 3. *Stern*, *Zeitschr. für äg. Spr.* 1875, Mai-Juniheft, Taf. II, c. d. e. f.

Einen ziemlich hervorragenden Platz nimmt sie ein in dem von *Maspero*, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre, Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale.* Tom. 24. Partie 1. Paris 1883 [pag. 1—123] II. *Le rituel de l'embaumement d'après le Papyrus 5158 du Louvre et le Papyrus Nr. 3 de Boulaq* p. 14—104 veröffentlichten Einbalsamierungsritual. „Die Rollen der Necheb und der Utit hinsichtlich des Verstorbenen sind hier identisch. Sie richten sich empor auf seiner Stirn wie auf der ihres Vaters Râ um zu verbrennen und zu vernichten seine Feinde (*Pap.* 3 p. VI l. 12. 13); daher legte man auf die Stirn des

Verstorbenen eine Binde der Necheb in der Stadt Necheb (*Pap.* 3 p. X l. 9). Natron strömte aus von Necheb (*Pap.* 3 p. X l. 16—17) [bei El Káb wurde das zur Einbalsamierung verwandte Natron gewonnen, *Maspero, Hist. anc.* 2, 84]; daher empfängt der Verstorbene das Natron, gekommen aus dem Totenthal, die Reinigung, gekommen aus der Stadt Necheb, und die Göttin Necheb wacht über ihm in der Unterwelt (*Pap.* 3 p. VII l. 22, 23). Die Seele der Necheb verjüngt die Seele des Toten und ändert sein Antlitz in ein Antlitz glänzend mit zwei Augen strahlend von Licht (*Pap.* 3 p. VI l. 12)<sup>14</sup>, *Maspero, Mémoire* p. 83. *Lanzoni* p. 1019—1020. Nach *Aelian. hist. an.* 10, 47 ist der Eileithyia, d. i. der Necheb, und der Leto, d. i. der Utit, das Ichnemou heilig, vgl. *Wiedemann, Herodots zweites Buch* p. 289. Die Notiz des *Herodot* 2 c. 47, daß die Ägypter der Seleno Schweine opfern, bezieht *Ebers, Ciccone* 2 p. 291 auf Necheb. Die in dem Grabe des Kenni bei El-Káb unter den Besitztümern des Verstorbenen verzeichneten 1500 Schweine (*Baedeker, Ägypten* 2 p. 269) hält er zum Opfer für die Göttin Necheb bestimmt. Ob er damit das Richtige trifft, lasse ich dahin gestellt sein. [Drexler.]

**Nechtharauti** (*Νεχθαράυτι*), ägyptische Gottheit, erwähnt in einem aus der Thebais stammenden Abtretungsvertrag aus dem Jahre 100 v. Chr., *Krebs, Zur ägyptischen Religion in griechisch-römischer Zeit. Zeitschr. f. aeg. Spr.* 35 (1897) p. 100 f. nach *Greek Papyri Series II* nr. 33, 6. „Es handelt sich dort“, bemerkt *Krebs*, „um ein *μῆκος γῆς ἀνορόπου λεγομένης Νεχθαράυτι* (sic) *θεοῦ μεγάλου*, d. h. ein Stück Ackerland, welches den Namen führt nach dem großen Gotte Nechtharaut.“ Ich halte *Νεχθαράυτι* für indeklinabel. [Drexler.]

**Neda** (*Νίδα Νίδη*), von der Wurzel *ned* brüllen, rauschen, *Curtius, Grundz.* 243. *A. F. Pott, Jahrb. f. class. Philol.* 3. Supplbd. 313. *Usener, Der Stoff des griech. Epos* 1897 S. 8), arkadische Flusnymphe, nach *Callim. hymn. in Iov.* 36 die älteste Tochter des Okeanos nächst Styx und Philyra (*νύμφη Ὀκεανῆς* *Schol.* v. 33), nach welcher der arkadische Fluß Neda (und eine arkadische Stadt *Νίδη* oder nach *Euphorion Νεδίη*, *Steph. Byz. s. Νίδη*) benannt sein soll. Als Ithea auf dem arkadischen Lykaion den Zeus geboren hatte, wollte sie sich reinigen (vgl. *Paus.* 8, 41, 2), aber ganz Arkadien war damals noch wasserlos. Da schlug auf ihre Bitte Gaia mit ihrem Scepter den Berg, und ihm entströmte reichliches Wasser, das älteste, welches die Enkel der Kallisto trinken. Rhea aber gab ihm den Namen der Nymphe Neda, die das Zeuskind auf ihr Geheiß in das Kretäische Versteck trug, wo es heimlich aufgezogen werden sollte (*Callim.* a. a. O. 15 ff.). Nach der von *Paus.* 8, 38, 2 f. wiedergegebenen Sage hießen die Nymphen, welche das Kind in der Kreta genannten Gegend des Lykaion aufzogen, Theisoa, Neda und Hagno. Auch Theisoa und Hagno sind Quellen, die am Lykaion entspringen, vgl. *Curtius, Peloponnes* 1, 300. 317. 358. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 236;

*Preller-Robert, Griech. Myth.* I<sup>4</sup> 137, 3. Die kallimacheische Sage von der Entstehung des Nedafusses soll jedenfalls, ebenso wie der eigentümliche Regenzauber der Hagnoquelle (*Paus.* a. a. O.), veranschaulichen, wie der ganze Wasserreichtum der umliegenden Gegenden in Quellen und Regen von dem heiligen Zeusberge ausgeht. Besondere Verehrung genoß Neda natürlich in Phigalia. Dort weihten die Jünglinge an der Stelle, wo der Fluß den Mauern am nächsten kommt, ihm ihre Haare, *Paus.* 8, 41, 2 (vgl. über diese Sitte *Preller-Robert, Griech. Myth.* I<sup>4</sup> 546 u. *Leherdt*, Bd. 1 Sp. 1495). Dargestellt war sie, im Vereine mit andern Nymphen mit der Pflege des Zeuskindes beschäftigt, im Heiligtum der großen Göttinnen zu Megalopolis (*Paus.* 8, 31, 4) und am Altar der Athene in deren Tempel zu Tegea (*Paus.* 8, 47, 3). Auch in der messenischen Sage erscheinen Neda und Ithome als Pflegerinnen des von den Kureten entführten Zeus, den sie in der Quelle Klepsydra auf dem Gipfel von Ithome badeten, *Paus.* 4, 33, 1 (vgl. *Immisch*, Bd. 2 Sp. 1604). *Immerwahr (Kulte u. Mythen Arkad.* 1, 217 ff. 237 f.) weist auf den engen Zusammenhang der Neda mit dem Rheakultus hin, der in Arkadien erst aus dem Kultus der Nymphen hervorgegangen sei. — *Cicero (de nat. deor.* 3, 54) nennt Neda als Mutter der vier älteren Museen, Thelxinoe, Aoide, Arche und Melete, die sie dem arkadischen Zeus geboren haben soll. [Wagner.]

**Nedusia** (*Νεδουσία*, vgl. *Usener, Der Stoff des griech. Epos* 1897 S. 8), Beiname der Athene, welche in dem messenischen Pherai am Flusse Nedon, sowie in dem wahrscheinlich nicht weit davon gelegenen Poiaëssa ein Heiligtum hatte, *Strab.* 8, 360. *Steph. Byz. s. v. Νέδωv.* *Curtius, Peloponn.* 2, 159. Auch zu Poiaëssa auf Keos gab es ein Heiligtum der Athene Nedusia, der Sage nach gegründet von Nestor (der in dem Pherai benachbarten Gerena aufgewachsen war, *Strab.* a. a. O.) auf seiner Rückfahrt von Troja, bei der er sich nach *Od.* 3, 278 ff. gerade in dieser Gegend von Menelaos getrennt hatte, *Strab.* 10, 487. Vgl. *A. F. Pott, Jahrb. f. class. Philol.* 3. Supplbd. 313. *Gerhard, Griech. Myth.* I § 249, 8, und über die Verehrung der Athene an Flüssen und Seen *Preller-Robert, Griech. Myth.* I<sup>4</sup> 187 f. In dem keischen Kultus findet *Busolt (Griech. Gesch.* I<sup>4</sup> 293) eine der Spuren, welche auf messenische Einwanderung nach Keos hinweisen. [Wagner.]

**Nedymnos** (*Νήδυμνος*), einer der Kentauren (s. d.), auf der Hochzeit des Peirithoos von Theseus getötet, *Or. Met.* 12, 350. [Stoll.]

**Nefas**, das personifizierte Unrecht im Gefolge des Mars: *Stat. Theb.* 7, 48. [Roscher.]

**Nehalennia** (seltene Nehalennia).

Litteratur: *O. Vredius, Historiae comitum Flandriae pars prima*. Brugis 1650 (in den *Additiones* p. XLIV ff.). *J. G. Keyser, Antiquitates selectae septentrionales et celticae* (Hannover 1720) p. 236 ff. (faßt im wesentlichen auf *Vredius*, der von den älteren Autoren der zuverlässigste ist). *L. J. F. Janssen, De Romeinsche beelden en gedenkstenen van Zeeland uitgegeven van*

wege het zeeuwesch genootschap der wetenschappen. Middelburg 1845, mit Atlas (hier ist p. XII ff. die zahlreiche ältere und veraltete Litteratur verzeichnet). J. W. Wolf, *Bonner Jahrbücher* 12, 21 ff. und *Beiträge zur deutschen Mythologie* 1 (1852), 149 ff. E. Desjardins, *Géographie de la Gaule Romaine* 1, 396 ff. (vgl. *Comptes rendus de l'académie des inscriptions* 4 sér. 13, 28 ff.). Von neueren Sprachforschern behandeln den Gegenstand H. Kern, *Taal- en Letterbode* (Harlem 1871) 2, 89 ff. = *Revue celtique* 2, 10 ff. Hugo Jäkel, *Die Hauptgöttin der Istvaeen*, in der *Zeitschrift für deutsche Philologie* 24 (1892) p. 289 — 311. R. Much, *Zeitschrift f. deutsches Altertum* 35, 324 — 328. Und besonders Friedrich Kauffmann, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Litteratur* 16 (1892) 210 — 234 (auf Kauffmann fußt Wolsf. Gölthier, *Handbuch der germanischen Mythologie* p. 463 ff., der



1) Nehalennia (nach Desjardins, *Géogr. de la Gaule Rom.* 1 S. 397).

auch eine Kritik der aufgestellten Etymologien giebt). Die Göttin ist nur durch Inschriften und bildliche Darstellungen bekannt, kein Schriftsteller erwähnt sie. Am 5. Januar 1647 wurden — so lautet der Bericht des Vredius p. XLIV — an der Küste der Insel Walcheren bei Domburg (Scheldemündung, Provinz Zeeland), als ein starker Südost wehte und das Meer zurücktrat, zahlreiche Altertümer, die im Dänensand begraben lagen, bloßgelegt: *statuae aliquot, arae lapideae, pocula, ollae* und römische Münzen. Meist waren es mit Reliefs geschmückte Inschriftaltäre der bis dahin fast unbekannten Göttin Nehalennia. In der Kirche von Domburg aufbewahrt, sind sie 1848 bei einem Brande größtenteils zerstört worden, so daß wir für die meisten auf die Publikation von Janssen angewiesen sind. Die erhaltenen Bruchstücke befinden sich jetzt im Museum von Middelburg, wo sie Zangemeister kopiert hat; ein Altar ist in Brüssel, einige im Leidener Museum. Die neueste Zusammenstellung giebt F. Kauffmann (a. a. O. p. 211, 212), unter Benützung der Zangemeisterschen Abschriften. Es sind folgende:

1) *Deae Nehalenniae Ammicius Hucdonius* (libens) m(erito). — Janssen Taf. 15, 27. Bram-

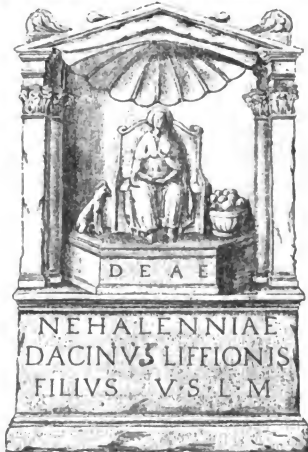
bach C. I. Rh. 37. Kauffmann nr. 19 (in Leiden).

2) *Deae Nehalenniae T. Flauij Fortunati lib(ertus) Primitivus v(otum) s(oluit) l(ibens)*. — Janssen 18, 34. Brambach 38. Kauffmann nr. 20 (in Leiden).

3) *Deae Nehalenniae T. Calvisius Secundinus ob meliores actus*. — Janssen 15, 28. Brambach 39. Kauffmann nr. 21. Abbildung bei Desjardins, *Géogr.* 1, 397 und *Comptes rendus de l'acad. d. inscr.* 4 sér. 13, 1885, p. 30 (in Brüssel). (Abbildung Fig. 1.)

4) *Deae Nehalenniae Dacinus Liffionis filius v. s. l. m.* — Janssen 16, 29. Brambach 40. Kauffmann nr. 22 (in Leiden). (Abbildung s. Figur 2.)

5) *Deae N(e)halenniae ob merces recte conservatas M. Secund. Silvanus negotiator cretarius Britannicianus v. s. l. m.* — Janssen 11, 32.



2) Nehalennia (nach Janssen a. a. O. 16, 29a).

Brambach 43. Kauffmann nr. 17 (Reste in Middelburg).

6) *Deae Nehalenniae Servatus Theronis filius v. s. l. m.* — Janssen 14, 25. Brambach 50. Kauffmann nr. 23.

7) *Deae Nehalenniae Ianuarinius Ambacathius pro se et suis v(otum) r(eddidit) l(ibens) m(erito)*. — Janssen 14, 26. Brambach 36. Kauffmann nr. 15 (s. Abbild. Fig. 3).

8) *Deae Nehalenniae M. Hitarinius* (so!) *Primus ex voto suscepto l. m.* — Janssen 13, 23. Brambach 34. Kauffmann nr. 14.

9) *Deae N(e)halenniae M. Assonius Aelius q(uaestor) l(ibeneficiarius?)* — Keyser p. 239. Janssen 4, 8. Brambach 24. Kauffmann nr. 1.

\*) Oder r(etulit).

10) *Deae Nehalenniae Flettius Gennalonis pro se et suis v. s. l. m.* — Janssen 7, 16. Brambach 27. Kauffmann nr. 2.

11) [*Deae Nehalenniae C. Exomniani Vetus donum*] d'edit. — Janssen 13, 24. Brambach 35. Kauffmann nr. 6. Vredius will die erste Zeile *Deae Nehallen* gelesen haben, wohl mit eigenmächtiger Ergänzung der wenigen vorhandenen Buchstabenreste, welche die oben gegebene Schreibung wahrscheinlich machen.

12) *Deae Nehalenni(ae) Sumarionim(?) Primanius v. s. l. m.* — Janssen 17, 35. Brambach 42. Kauffmann nr. 7. Vredius bietet *Deae Nehalenni(ae) Sumarionis Primanius u. s. w.*

13) *Deae Nehalenniae Ascattinius Rasuco v. s. l. m.* — Keyser p. 250. Brambach 48. Kauffmann nr. 8 (soll nach Keyser aus Zeeland nach Utrecht gelangt sein).

14) *Nehalenniae L. Iustius Satto et L. Se-*

21) *Nehalen . . . . — Janssen 11, 19. Brambach 31. Kauffmann nr. 4* (der Zusatz *deae* fehlt hier wie in nr. 14 und 26).

22) *Deae Nehalaen . . . — Janssen 11, 35. Brambach 44. Kauffmann nr. 18.*

23) Inschrift war nicht mehr leserlich. Vredius XLIX, 8 u. Abbild. LI, 8. Schreiber, *Die Feen in Europa* Taf. II u. p. 67.

24) Inschrift nicht leserlich. Vredius XLIX 15, seine Abbildung bietet nichtsdestoweniger *Deae Nehalenniae*. Vgl. Brambach 45. Damit vielleicht identisch Janssen 18, 31.

25) Inschrift nicht leserlich. Vredius L u. LI, 23. Keyser p. 247.

Im Jahre 1870 kam im Flugsand bei Domburg ein neuer Altar zu Tage mit der Inschrift:

26) *Nehalenniae Ingenuinius Ianuarius ex pr(a)cepto aram posuit pro salute fili sui.* — Leemans, *Verslagen en mededel. der k. Akad. v. wetenschappen. Afd. Letterk. II R. 2* (Amster-



3) Nehalennia (nach Janssen a. a. O. 14, 26).



4) Relief in Köln (nach Originalphotographie).

*cundinius Moderatus fratres v. s. l. m.* — Janssen 8, 16. Brambach 28. Kauffmann nr. 11. Vredius 50 hat *Nehalenniae*.

15) *Deae Nehalenniae Sext(us) Nertomarius Nertonius v. s. l. m.* — Janssen 9, 17. Brambach 29. Kauffmann nr. 12.

16) *Deae Nehalaenniae L. Festius Primus v. s. l. m.* — Janssen 17, 30. Brambach 41. Kauffmann nr. 16.

17) [*De*] *ae [Nehal]enniae . . . anius . . . cio . . .* — Janssen 12, 21. Brambach 32. Kauffmann nr. 5 (nach Janssens Zeichnung war die Endung eher . . . aenniae, vgl. nr. 16).

18) *Deae Nehalenniae . . . . v. s. l. m.* — Janssen 10, 18. Brambach 30. Kauffmann nr. 3 (die Inschrift hatte 4 Zeilen).

19) *Deae [N]ehalen[n]iae . . . . — Janssen 12, 22. Brambach 33. Kauffmann nr. 13.*

20) *Deae Nehalenniae.* — Vredius XLIX, 16 u. LI 16. Brambach 45 (die Inschrift unvollständig).

dam 1872) p. 75 mit Tafel. Réville, *Revue céltique* 2, 18 ff. J. Klein, *Bonn. Jahrbücher* 57, 195. Kauffmann nr. 24 (im Museum von Middelburg).

Ferner sind in früherer Zeit zwei Steine in Deutz gefunden worden, jetzt verschollen:

27) *In honorem domus divinae. Deae Nehalenniae M. Saturni[n]ius Lupulus IIIII vir Aug. pro se et suis v. s. l. m.* — Brambach 442. Kauffmann nr. 10.

28) *Deae Nehaleni Eriattius* (oder *Nehalennie Riattius*) *Iucundi pro se et suis v. s. l. m.* — Janssen p. 100. Brambach 441. Kauffmann nr. 9.

Hierzu kommt endlich 29) ein inschriftloses Relief, in Köln (Hochstraße) gefunden, jetzt im Museum Wallraf-Richartz. Düntzer, *Verzeichnis der röm. Altertümer des Museums Wallraf-Richartz in Köln* (1885) p. 46 nr. 46. Abbildung hier zum ersten Mal publiziert Fig. 4 (nach Photographie).

Ein anderes roh gearbeitetes Relief gelangte aus der Blankenheimer Sammlung nach Köln (Düntzer nr. 47). Dargestellt ist eine sitzende Frau, in der man hat *Nehalennia* erkennen wollen, weil sie angeblich ein Hündchen auf dem Schofs trug, *Schannat*, *Eiffia illustr.* herausg. von Bähr 1, 1 (Köln 1824) p. 538, ungenaue Abbildung Taf. 1 nr. 1. Der Gegenstand ist aber ganz undeutlich, der Hund am Boden fehlt, wir haben es schwerlich mit einer Darstellung unserer Göttin zu thun (vgl. die sitzenden Göttinnen bei Hettner, *Stendekmäler des Provinzialmuseums zu Trier* nr. 100—103; neben dem linken Bein der in nr. 100 dargestellten Göttin sollen die Spuren eines vierfüßigen Tieres zu erkennen sein). Über ein ganz analoges, in Köln gefundenes Relief berichtet Ka. in der Kölnischen Zeitung 12. Mai 1897 (Abend-Ausgabe); auch hier ist die Gattung des vierfüßigen Tieres, das in dem Schofs der thronenden Göttin ruht, nicht mehr festzustellen. Ebenso bleibt zweifelhaft, ob die in Naix (dem alten Nasium) gefundene Gruppe (sitzende Frau, die Früchte im Schofs hält, rechts und links je ein Kind; zu Füßen ein kleiner Hund) auf *Nehalennia* bezogen werden darf (*Desjardins, Comptes rendus de l'acad. d. inscr.* 4. sér. 13, p. 28ff. mit Abbild.).

Die beigegebenen Abbildungen veranschaulichen zur Genüge die Art, wie die Göttin dargestellt zu werden pflegte (vgl. im einzelnen den Atlas von Janssen). Sie ist stehend (er. 7. 9. 14. 18. 23) oder auf einem Sessel sitzend dargestellt, in matronaler Haltung und Wendung; die zur damaligen Landestracht gehörige Kopfbedeckung erinnert an die Bildwerke der rheinischen Matronen (*Bonner Jahrb.* 83 p. 45). Gewöhnlich sitzt zu ihrer Rechten ein zu ihr aufschauender Hund (1. 3. 4. 6. 7. 9. 10. 14. 18. 21. 24. 29.), einmal (15) zu ihrer Linken. Mehrfach steht symmetrisch zum Hunde auf der andern Seite ein Korb mit runden Früchten. Auch nr. 8 fehlt der Hund, dafür steht rechts und links je ein Fruchtkorb. Ebenso hält die Göttin gerne Früchte im Schofs, zuweilen im linken Arm. Auf vielen Abbildungen *Janssens* sind die Früchte nicht mehr deutlich zu erkennen. Auf keinem Denkmal aber hält sie ein Hündchen auf dem Schofs, was bei dem oben erwähnten Kölner Relief der Fall sein soll. Auch die Seitenflächen (einigemal auch die Rückseiten) der Altäre pflegen mit Reliefs geschmückt zu sein, welche meist Pflanzenornamente und Füllhörner darstellen; dieselben sind rein dekorativ aufzufassen, ohne Bedeutung für den Kult, da sie auch auf Steinen anderer Gottheiten wiederkehren. Besonders beachtenswerth sind die Darstellungen auf nr. 7. 9. 18, wo die Göttin den linken Fuß auf ein Schiffsvorderteil setzt (s. Fig. 3), auf nr. 9 scheint sie sich außerdem mit der Rechten auf ein Ruder zu stützen. Weiter finden sich auf fünf Altären als Begleiter der Göttin *Hercules* und *Neptun*. Auf der linken Seitenfläche von nr. 10 sehen wir *Neptun* mit dem Dreizack, den linken Fuß auf ein Schiffsvorderteil setzend, darunter ein

Gefäß mit Früchten; auf der rechten Seite *Hercules* (stark zerstört), darunter Opferrequisiten. Auf der linken Seite von nr. 14 ist *Neptun* mit Dreizack, Ruder und Delphin in zwei Feldern übereinander dargestellt; entsprechend auf der rechten Seite *Hercules*: im obern Feld sitzt er mit einem Krug in der Rechten, im unteren steht er an einen Baumstamm gelehnt und pflückt die Äpfel der *Hesperiden*. Einfacher sind die Darstellungen auf nr. 18. 20. 21.

Die Ausdehnung des Kultus ist eine sehr beschränkte. Wir haben es mit einer Lokalgottheit der Bewohner von Walcheren zu thun. Was das Wesen der Göttin anlangt, so ergibt sich aus den Bildnissen und Inschriften zunächst klar die Beziehung zur Seefahrt. Darauf deuten die Darstellungen mit dem Schiffsvorderteil, die Verbindung mit dem Meeresgott *Neptun*. *Nehalennia* ist also die Schutzgöttin des Schiffvolkes und der Kaufleute von Walcheren, welche den Gefahren der Seefahrt ausgesetzt sind. Ein solcher Kaufmann war wohl T. Calvisius Secundinus (3), der ob *meliores actus*, weil er besonders gute Geschäfte gemacht hatte, der Göttin einen Altar weihte. Ebenso hatte M. Secund. Silvanus (5) Anlaß zur Lösung eines Gelübdes, da die Göttin nach gefährvoller Seefahrt seine Kreideladung glücklich von Britannien nach Walcheren geleitet hat: ob *merces recte conservatas* (über eine besondere Art britannischer creta vgl. *Plin. n. h.* 17, 46. *Boissieu, Inscr. de Lyon* p. 430 ff. *Marquardt-Mau, Privatleben der Römer* p. 635 ff. Andere *negotiatores* in dieser Branche s. bei *Brambach* 352. 1628 und sonst, *Bonner Jahrb.* 92 p. 261). Ebenfalls für glückliche Überfahrt und Rettung aus Gefahr scheinen geweiht zu sein nr. 7. 10. (*pro se et suis*), 26 (*ex precepto aram posuit pro salute filii sui*). Der sevir Augustalis der Deutzer Inschrift 27 hat den heimischen Kult in seinen neuen Wohnsitz mitgebracht. Sonst geben die lakonischen Inschriften für den Kult nichts aus. Die Zusammenstellung mit *Neptun* (mehrere Votivaltäre desselben sind auf Walcheren gefunden worden) bedarf keiner Erklärung. *Kauffmann* macht p. 214f. auf analoge *Neptun*-darstellungen aufmerksam: *C. I. L.* 5, 7850, von *piscatores* dem *Neptun* geweiht, der dargestellt ist *stans in scapha, dextra cornu tenens, sinistra tridentem solo innixum*; *C. I. L.* 10, 6642 *ara Neptuni* (in Relief: *rostrum naris, Neptunus sinistra tridentem, dextra caput delphini tenens*), vgl. 6643 *ara Tranquillitatis*, 6644 *ara Ventorum*; vgl. die Poseidonardarstellungen auf griechischen Gemmen und Münzen bei *Oberbeck, Griech. Kunstmythologie* 2, p. 301. 321 (Gemmentafel 2 nr. 4). Was den *Hercules* anlangt, so sucht *Kauffmann* wahrscheinlich zu machen, das eine alte Legende aus der Vorzeit des Landes (s. dieses Lexikon 1 Sp. 3012 ff.) ihn mit den schifferbeschützenden Gottheiten *Nehalennia* und *Neptun* vereinigt hat. Vielleicht ist aber zutreffender ein Hinweis auf den *Hercules Magnus*, dessen Kult wir auf Walcheren ebenfalls begegnen (*Brambach* 51, in Westkapelle südöstlich von Domburg

gefunden; vgl. *Peter* in diesem Lex. Bd. 1 Sp. 3018 ff.). Wir finden ferner als fast ständige Attribute der Göttin Fruchtkörbe und den Hund. Mit Fruchtkörben sind auch die Matronen ausgestattet: sie sind das Symbol einer segnend und wohlstandspendenden Gottheit, ohne das gerade an eine Erntegöttin gedacht zu werden braucht. Der Hund ist der treue, wachsamer Begleiter der Schiffe.\*)

Kein einziges von den Denkmälern läßt sich genauer datieren; sie mögen dem 1. bis 3. Jahrhundert n. Chr. angehören. Von nr. 27 läßt sich sagen, daß es frühestens der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehört, weil erst seit dieser Zeit die Formel in *honorem domus divinae* häufiger gebraucht wird. Die Dedicanten sind natürlich römische Unterthanen, die Mehrzahl hat die *tria nomina* römischer Bürger. Die Namengebung der Peregrinen *Ammacius Hucdionis* (1), *Fletius Gennalonis* (10), *Eriatius* (oder *Riattius*) *Iucundis* (28) weist auf Gallien hin (*Hettner, Westdeutsche Zeitschr.* 2, 7 f. *Kauffmann* n. 226; vgl. nr. 4 *Dacius Lifionis filius*, 6 *Servatus Theronis filius*). Einige Namen sind zweifellos keltisch (7 *Ambactius*, s. *Holder, Alteltischer Sprachschatz* s. *Ambactus*; 9 *Assonius*,\*\*) Weiterbildung von *Asso*, wie *Saltonius* von *Satto*, *Holder* s. v.; 10 *Gennalonis*, keltisch nach *Glück, Kelt. Namen bei Caesar* p. 150, während *Kauffmann* p. 227 an den *Genuon* des Rolandsliedes erinnert; 11 *Exomnias*, Weiterbildung von *Exomnus*, *Exomnus*, *Glück* a. O. p. 191. *Holder* a. O. 1 Sp. 1489; 15 *Nertomarius Nertonius*, *Glück* p. 76. 81), einige wohl auch germanisch, wenn auch *Kauffmann* p. 227 gestehen muß, daß er keinen einzigen aus dem Wortschatze altgermanischer Sprache zu erklären wisse. Wir kommen damit auf die Frage nach der Deutung des Namens Nehalennia. Ist er keltisch oder germanisch? Die *Bataver* sind nach des *Tacitus* mehrfachem Zeugnis ein germanisches, von den Chatten abstammendes Volk, welches infolge innerer Spaltungen seine Heimat verlassen und das Mündungsgebiet des Rheins (*insula Batavorum*) in Besitz genommen hat (s. den Artikel *Batavi* in *Pauly-Wissowa's Realencykl.*). Hier haben sie Kelten angetroffen, wie die Ortsnamen z. T. beweisen, haben aber schwerlich die ursprüngliche Bevölkerung ganz verdrängt, sich vielmehr mit ihr vermisch. An sich ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß sie den Kult der schifferbesützenden Nehalennia aus ihrer germanischen Heimat mitgebracht haben, sondern glaublicher, daß sie ihn auf Walcheren, der westlichsten von den Inseln vor der Scheldemündung (benachbart den keltischen *Morini*) vorfanden und adoptierten, wobei allerdings möglich ist, daß sie den keltischen Namen germanisch ummodelten. *Schreiber (Die Feen in Europa* p. 65 ff.), *Simrock (Mythol.* 3 p. 354. 357) u. a. halten den Namen für keltisch, ohne daß sie ihn aber befriedigend

deuten können, und nach *Thurneysen* (bei *Kauffmann* p. 215) scheint es nicht leicht möglich, ihn aus keltischem Sprachgut zu erklären, was natürlich kein Beweis gegen keltischen Ursprung ist. Gegen keltische Ableitung macht *Much* (a. O. p. 325) das b geltend, das dem Alteltischen allerdings gefehlt zu haben scheint, das aber in einigen keltischen Namen unorganisch und parasitisch auftritt (*Holder, Altelt. Sprachschatz* 1 Sp. 2047); es könnte auch in *Nehalennia* lediglich Trennungszeichen sein, wie es *Müllenhoff (Zeitschr. f. d. Alt.* 9 p. 240) z. B. für *Baduhenia* annimmt. Mit der Ableitung aus dem Germanischen ist es ähnlich schlecht bestellt. Es sind zahlreiche Deutungen aufgestellt worden, von denen hier die hauptsächlichsten kurz verzeichnet sein mögen. Nach *Zehetmayr (Blätt. f. d. Bayr. Gymn.* 17, 170 ff.) ist *Nehalennia* „die Spinnerin“, identisch mit der Parze *Klotho*; nach *Falch* (ebenda 16, 407 ff.) ist sie Todesgöttin, identisch mit *Nerthus* und *Isis* (bewiesen seien der Hund, die Früchte, Blumen und das Schiff, auf dem die Seelen über den Ozean nach Niffheim fahren). *Kerns* Deutung „die Mundschänkin“ (identisch mit *Freyja*) ist von vornherein abzulehnen, weil er mit der Wortform *Neh-* oder *Nech-* operiert, die auf schlechter Lesung beruht (die Inschriften schreiben den Namen *Nehalennia*, vereinzelt sind *Nehalenia* nr. 2. 11 (?). 14. 20. 28, *Nehalaennia* nr. 16). *Jäkel* (a. O. p. 297 ff.) hält *Hercules* *Magusanus* und *Nehalennia* für Gatte und Gattin, *Nehalennia* könne nur eine ichtyonische Feuer- und Todesgöttin sein (der weite Mantel die stereotype Tracht wie bei *Hel*, der Göttin des Todes und der Unterwelt; der Hund Diener und Symbol der Feuer- und Todesgöttheit [*Weinhöhl, Zeitschr. f. d. Alt.* 7, 88 f.]); ferner sei sie Schirmerin der Schifffahrt, die Äpfel kennzeichneten sie als Göttin der Ehe und des Kindersegens, die Füllhörner als Erntegöttin: sie sei also eine lichte und finstere Göttin zugleich, aber in erster Linie Todesgöttin (zum Namen vergleicht er griech. *νέκυς*, wie *Detter, Zeitschr. f. d. A.* 31, 208). Ähnlich ist sie nach *Siebs (Zeitschrift für deutsche Philologie* 24 p. 459) „die Totenbergerin“. Nach *Much* (a. O.) ergibt sich aus den Bestandteilen des Wortes *neha* + *lennia* die Bedeutung des Gestattens, Gewährns, Nachgebens oder die des hilfverleitenden Nahens, Beistehens. Er meint, wegen der großen Anzahl der Denkmäler hätten wir es mit einer der höheren germanischen Göttinnen zu thun, sie könne nichts anderes gewesen sein, als die im nordischen Mythos verdunkelte Schwester und Gemahlin *Njörds* von *Nóatún* — der Gefjon, und Gefjon sei nur ein anderer Name für *Nerthus*: also sei *Nehalennia* die germanische Erdmutter. *Kauffmann* endlich (p. 215 ff.) geht bei seiner Deutung von dem Schiff aus (lat. *navis*). Er identifiziert nach dem Vorgang Früherer (vgl. *Lersch, Bonn. Jahrb.* 9, 100 ff. *Schaaßhausen, Bonn. Jahrb.* 76, 31 ff. *Drexler* in diesem Lex. 2 Sp. 548 f. *R. Koegel, Geschichte der deutschen Literatur* 1, 1 p. 23). *Nehalennia* mit der *Isis* des *Tacitus (Germ. 9)*

\*) Über *Nehalennia* als angebliches Vorbild der hl. Walburgis (ihre Hauptsymbole drei Ähren und der Hund, s. E. L. Rochholz, *Drei Gaugöttinnen* (Leipzig 1870) p. 19 ff.

\*\*) Zu trennen von *Assonius*.



und behauptet, daß eine Vergleichung der Isisdarstellungen mit denen der Nehalennia Zug um Zug das Resultat ergebe, daß die Nehalennia der batavischen Küste als eine Erscheinungsform der Isis myrionymos von den römischen Unterthanen verehrt worden sei, oder wie er sich in *Roschers Lex.* 2 Sp. 549 ausdrückt, daß die Darstellung der Nehalennia Zug um Zug dem Isiskult entlehnt sei. Dem gegenüber muß betont werden, daß Isis- und Nehalenniadarstellungen keineswegs eine so schlagende Analogie bieten. Kopfsputz und Gewandung sind nicht so gleichartig, wie behauptet wird. Nehalennia trägt niemals ein Füllhorn. Es ist nicht als erwiesen zu erachten, daß die eueische Göttin, die der Gewährsmann des Tacitus für Isis halten zu können glaubte, mit der Nehalennia des kleinen Schiffervölkchens von Walcheren identisch sei.

Ganz willkürlich ist ferner der wiederholt gemachte Versuch, die Nehalennia mit dem Mütter- und Matronenkultus in Zusammenhang zu bringen, etwa in der Weise wie es *Wolf (Beitr. 1, 158)* thut, als seien die drei Matronen aus einer Nehalennia hervorgegangen, wie die *Moira*, *Charis* u. s. w. sich in drei *Moiren*, *Chariten* u. s. w. aufgelöst hätten. Der mit den Nehalenniasteinen bei Domburg gefundene Altar (*Janssen 10, 20. Brambach 49*) stellt nicht drei Nehalennien, sondern drei Matronen dar, die Inschrift ist völlig unleserlich (*Ihm, Bonn. Jahrb. 83 p. 31. 50 u. 156 zu nr. 339. Kauffmann p. 215 Anmk. 2*).

Daß am Strande in der Nähe des Ortes, wo die Nehalenniasteine aufgetaucht sind, sich ein Heiligtum der Göttin befunden hat, darf wohl als sicher gelten, wenn auch auf die Nachrichten von angeblichen Tempelüberresten wenig Verlaß ist. Einige Zeugnisaussagen gehen dahin, daß am Strande eine Zeit lang die Fundamente einer Art runder aedula von mäßeigen Dimensionen sichtbar gewesen seien (*Keyser p. 290; vgl. Bonn. Jahrb. 12, 26 und 76, 47*), das haben aber die Gewährsmänner des *Vredius (p. LXXI)* entschieden bestritten (vgl. *Janssen p. 120f. Kauffmann p. 234*). Von einem „prächtigen Tempel“ zu reden, ist jedenfalls nicht ganz angebracht; ein Heiligtum — ob ein Bau oder nur ein heiliger Bezirk, sei dahingestellt — wird vorhanden gewesen sein. *Kauffmann* glaubt, daß wir über die Schicksale desselben unterrichtet sind wie über kaum ein zweites Monument auf germanischem Boden. Bereits *Vredius* macht darauf aufmerksam, daß der heil. Willibrord, als er gegen Ende des 7. Jahrhunderts an einer Missionsreise Walcheren besuchte, dort ein *antiqui erroris idolum* vorfand und in seinem heiligen Eifer zertrümmerte: *“venit ad villam quandam Wālichrum” nomine, in qua antiqui erroris idolum remansit. Quod cum vir dei zelo fervens confringeret praesente eiusdem idoli custode qui nimio furore succensus quasi dei sui iniuriam vindicaret, in in-*

*petu animi insanientis gladio caput sacerdotis Christi percussit; sed deo defendente servum suum nullam ex ictu ferientis lesuram sustinuit*“ u. s. w. Das erzählt *Alcuin* in seiner prosaischen *vita s. Willibrordi* cap. 14 (*Kauffmann p. 229*). In der poetischen Bearbeitung dagegen heißt es *confringere fanum* neben *idoli custos* (*Poetae lat. aet. Carolini 1, 212, XIV*). Auf *Alcuin* fußt im wesentlichen die geschwätzige Darstellung *Thiofrids* (Anfang des 12. Jahrhunderts; *Thiofridi Epternacensis vita Willibrordi metrica*, rec. *Konr. Rossberg*, Lips. 1833), der außerdem eine uns verlorene, von einem Schottenmönch verfaßte *vita* des Heiligen gekannt hat. Aus der bei *Kauffmann p. 231 (p. 26f. der Ausgabe der Rossberg)* abgedruckten Stelle geht hervor, daß bei der Zerstörung der heidnischen *delubra* auch ein elementares Ereignis mitgewirkt hat: eine Sturmflut soll das Heiligtum (*Thiofrid spricht von aedes und delubra*) samt seinen Statuen und Altären vernichtet haben. Von diesen Berichten verdient entschieden den meisten Glauben die prosaische Darstellung des *Alcuin*, wo nur von einem idolum, einem Götterbild, die Rede ist. Spätere wissen, was es für ein Götterbild war: *Melis Stoke* spricht von einem *Mercurius*, ein anderer von einem *“beelde van Wodan”* (die Zeugnisse bei *Kauffmann p. 232f.*). *Vredius* und nach ihm *Kauffmann* haben an das Nehalenniheiligtum bei Domburg gedacht, wenn auch die biographischen Notizen aus der Missionsreise Willibrords sich zunächst nur auf das südwestlich von Domburg gelegene Westkapelle beziehen, wo keine Nehalennialtäre gefunden sind (aus Westkapelle stammt die Votivinschrift an den *Hercules Magusanus*, *Brambach nr. 51*). Willibrord kann, das muß zugegeben werden, von dort auch nach Domburg gekommen sein, um da in seiner heiligen Zerstörungswut fortzufahren. Es können die Denkmäler der römischen Vergangenheit des Landes, der Tempel der Nehalennia mit seinen Bildern und Altären, von christlichen Händen demoliert und ins Meer geworfen worden sein. Aber es bleibt eine Vermutung, ein zwingender Beweis fehlt uns. Der Rumpf des Neptun, zu dem an entfernter Stelle der Kopf gefunden wurde (*Vredius p. LXX*), liefert einen solchen auch nicht. Wer weiß, ob nicht längst, bevor Willibrord kam, eine Sturmflut die Nehalennialtäre in Meer und Sand begraben hatte. [*M. Ihm.*]

*Nehemault s. Nemanus.*

*Neikalos s. Nikaïos.*

*Neike s. Nike.*

*Neikephoros s. Nikephoroi Theoi.*

*Neikos (Νήκος)* Personifikation des Hasses. *Néikos* nennt *Hesiod (Theog. 229)* unter den Ausgeburten der *Eris*. (*Braun, Gr. Götterl. § 261. 266. Gerhard, Griech. Myth. 1 § 602, 3*). Ähnlich bezeichnet *Timon* *Eris* als *Νήκος ἀνδογόνοιο καταιγίης*, jedenfalls eine freie Erfindung des Dichters (Vrg. 14. *Sillogr. Gr. ed. Wachsmuth 113 f.*). Inwieweit sich *Empedokles* seine weltbewegenden Kräfte *νείκος* und *φιλότης* persönlich dachte, läßt sich nicht feststellen; „er hat sich den Begriff der Kraft noch so wenig klar gemacht, daß er sie

\*) Die Insel Walcheren wird vom 8. Jahrhundert nicht erwähnt. Sie war vielleicht zur Zeit des Willibrord noch nicht vom Festland losgerissen (*Kauffmann p. 228*).



weder von den persönlichen Wesen der Mythologie, noch von den körperlichen Elementen bestimmt unterschiedet“ (Zeller, *Philos. d. Griech.* 1<sup>5</sup>, 770). Spätere Maler stellten die Gottlosen in der Unterwelt dar μετ' ἀράς καὶ βλασφημίας καὶ φθόνου καὶ στάσεως καὶ νεύοντες (Ps. Demosth. 25, 52 p. 786 R.). [Wagner.]

**Neilagogos** (Νεϊλαγωγός), Beiname des Sarapis, nach Drexlers (*Philologus* 1893 p. 576) Deutung der Inschr. *Inscr. Gr. Sic. et It.* 1028. [Drexler.]

**Neillasos** (Νεϊλάσιος), einer, nach welchem, wie manche behaupteten, der Fluß Neilos benannt war; doch spricht dagegen Arrian. b. *Eustath. Dion. Per.* 222. [Stoll.]

**Nelleus** (Νεϊλεύς u. Νεϊλεως), 1) ein alter ägyptischer König, von dem der Fluß Neilos seinen Namen hatte, weil er zahlreiche Kanäle anlegte und vieles andere zur Nutzbarmachung des Stromes that (*Diod.* 1, 19 u. 63. *Schol. Theocr.* 7, 114, vgl. *Usener, Götternamen* 12f.). — 2) ein Gegner des Perseus, der sich fälschlich rühmte, ein Sohn des Nils zu sein, *Ov. Met.* 5, 187 ff. — 3) dorisches und äolisches Form für Νηλεύς (vgl. die von *Usener* a. a. O. angeführten Stellen und *Busolt, Griech. Gesch.* 1<sup>5</sup>, 305). [Wagner.]

**Nello** (Νεϊλώ). In einer Komödie des *Epi- charmos*, Hochzeit der Hebe, in welcher er sieben Muses, Töchter des Pieros und der Nymphen Pimpleis, annahm und nach Flüssen benannte, hieß eine Nello. *Tzetz. zu Hesiod. Opp. init. G. Hermann, de Musis fluvial. Epicharmi et Eumeli (Opusc.* 2 p. 289.). *Buttmann, Mythol.* 1 S. 274. *Roediger, Die Muses, Jahrb. f. class. Philol. Supplbd.* 8 p. 263. *Lorenz, Epicharmus* 129 f. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1<sup>5</sup>, 491. [Stoll.]

**Nellos** (Νεϊλος, vgl. *Etym. m.* s. v. Νεϊλος. *Tzetz. Lycophr.* 119; dorisches Νήλος *Choerob.* 40 in *Cramers Anecd. Ox.* 2, 240, 27).

1) Der Stromgott Ägyptens.

### I. Name und Deutung.

Der gewaltige Strom Ägyptens fesselte durch das Geheimnis seines Ursprungs, durch seine alljährlichen Überschwemmungen und deren segensreiche Folgen seit ältester Zeit die Aufmerksamkeit der Griechen. Bei *Homer* heißt er nach dem Lande Ägyptos (Αἰγύπτιο δι- πεύιος ποταμίο *Od.* 4, 477 m. *Schol.* und sonst; vgl. *Nearch. b. Strab.* 15, 691 u. *Arrian. Anab.* 5, 6, 5, sowie andere von *Pape-Benseler* angeführte Stellen). Der Name Neilos erscheint zuerst bei *Hesiod* (*Th.* 338) im Katalog der Flüsse, der freilich nach *Bergk* (*Griech. Litt.* 1, 981) später eingeschoben ist, bei *Solon* (*Frg.* 28) und *Hecat. Frg.* 277 ff. Daneben findet sich Triton als alter Name des Nils bei *Lycophr.* 119 und 576 m. *Schol.* u. *Tzetz. Apoll. Rhod.* 4, 269 m. *Schol.* aus *Hermippus. Plin. n. h.* 5, 54 (vgl. über Triton als heiligen Strom *Bergk, Jahrb. f. Philol.* 1860 S. 239. *Dresler, Triton u. d. Tritonen.* 1, 2.). Die Reihe der aufeinanderfolgenden Namen lautet bei *Diodor* (1, 19, vgl. 1, 12, 5 und *Tzetz. Lycophr.* 119 u. 576) Okeanos Aetos Ägyptos Neilos, bei *Thrasyllos* Melas Ägyptos Neilos. Den Namen Melas

(lateinisch Melo) haben außer *Thrasyllos* *ἐν τοῖς Αἰγυπτιακοῖς* (?) bei *Ps. Plut. d. fluv.* 16 auch *Eustath. zu Dion. Perieg.* 222 und *Serv. Verg. Georg.* 4, 291 (vgl. die hebräische Bezeichnung נַיִל der schwarze Fluß *Jes.* 23, 3. *Jer.* 2, 18, *Wiedemann, Herodots.* 2. Buch S. 76). — Das Wort Neilos leitete man im Altertum, abgesehen von vereinzelt Deutungen aus Personennamen (s. u.), meist ab von dem neuen Schlamme, den der Nil alljährlich mit sich führt: ἀπὸ τοῦ νέαν κατάγειν ἄνθ' καὶ ζεσσοῦν τὸ πέλαγος *Tzetz. Lycophr.* 119. *Schol. Theocr.* 7, 114. *Etym. m.* p. 602, 9 (διὰ τὸ νεάειν τὴν ὄλην p. 828, 21). *Nonn. Dionys.* 3, 275 ff. *Heliod. Aeth.* 9, 22. Diese Ableitung enthält vielleicht insofern ein Körnchen Wahrheit, als der ägyptische Name des Nils Ähnliches bezeichnet. „Der Nil wurde zu einem Urwasser, zu einem chaotischen feuchten Urschlamm, dessen Name Nu oder Nun, d. h. das neue junge Wasser der Überschwemmung, von derselben Bezeichnung des Nils hergenommen ist, dem auch nach der Versicherung *Horapollons* (1, 21) die Ägypter zur Zeit der Schwelle den Namen Νούν, ἐμπνευσθέν δὲ σημαίνει νέον, beileigten.“ *Brugsch, Aegyptologie* S. 27. *Relig. u. Mythol. d. alt. Ägypter* S. 107 f. 143. Eine arithmetische Spielerei war es, wenn man aus der Summe der Buchstaben Neilos die Zahl 365 herauslesen wollte (*Heliod.* 9, 22. *Eustath. zu Dion. Perieg.* 222). Die in neuerer Zeit versuchte Erklärung aus dem indischen nilas schwarz von dem schwarzen Schlamme des Flusses (v. *Bohlen, Indien* 2, 458; vgl. den Namen Melas, und die Angabe bei *Diod.* 1, 37, 9, daß von den Einwohnern von Meroe der Nil, d. h. der Bahr el Asrak, Ἀσάκων, auf griechisch ἐκ τοῦ σκότους ὄδω, genannt werde), darf als abgethan gelten. Herleitungen aus dem Ägyptischen versuchten *Jablonsky, Panth. Aeg.* 2, 156 und *Champollion, l'Égypte* 1 S. 133 ff. (vgl. *Winer, Bibl. Realwörterb.* u. Nil), aus dem Hebräischen נַיִל Fluß *Lepsius Chr.* S. 275; eine befriedigende Etymologie ist jedoch noch nicht gefunden (*Wiedemann* a. a. O. S. 93). Zuletzt hat *Usener* (*Götternamen* 13 f.) in scharfsinniger Erörterung Neilos (dor. Νήλος) mit Νηλεύς in Verbindung gebracht und als Götterstrom gedeutet.

### II. Neilos als Gott.

Im alten Ägypten wurde der Nil unter dem Namen Hāpi verehrt. Als Flusgott gehört er ursprünglich zu den niederen Gottheiten (vgl. *Catal. of the Greek coins in the Brit. Mus. Alexandria* LXXI), aber die ungeheure Bedeutung des Stromes erhob ihn später zu einer Ausnahmestellung. Aus der ältesten Zeit haben sich keine Reste seiner Verehrung gefunden. Die frühesten Erwähnungen des Hāpi kommen im Totenbuch vor. Im neuen Reiche dagegen ist sein Kultus allgemein verbreitet, wie besonders die Felseninschrift *Ramesse 2.* in Silsilis bezeugt (v. *Strauss und Torney, Ältäg. Götter u. Göttersagen* S. 417 f.). Trotzdem spricht *Brugsch* die Vermutung aus, daß „der Kultus der Majestät des Nun als Nilgott Hāpi“ vielleicht zu den

ältesten Formen der Götterverehrung in Ägypten gehört habe. Denn die Nilüberschwemmung spiegelt das uranfängliche Schöpfungswerk (s. o.) alljährlich im Kleinen wieder (*Brugsch, Mythol.* S. 638 f.). So hebt auch *Plutarch* (*Is. et Os.* 5) hervor, daß nichts bei den Ägyptern in so hohen Ehren stehe, wie der Nil; *Prodikos* nannte ihn einen Gott der Ägypter (*Sext. Empir. adv. mathem.* 9, 18. *Zeller, Griech. Philos.* 1, 2<sup>5</sup>, 1134), vgl. das Fragment der *Danaia* b. *Clem. Al. Str.* 4 p. 224 *Sylb.* ποταμού Νείλου ἀνάκτορος, das Epigramm des *Hedyllos* *Ath.* 11 p. 497 c, *Heliod.* 9, 9, eine jüngst in Philae gefundene trilingue Inschrift aus der Zeit des Augustus θεοῖς πατριωαῖς καὶ Νείλῳ συνήλπιτο (*Maspero, Acad. d. Inscript. et Belles-Lettres, C. R.* 1896, 108 ff. *Berl. philol. Wochenschr.* 1896, 606), und die Inschrift auf alexandrinischen Münzen der Kaiserzeit *Deo sancto Nilo* (*Eckhel D. N.* 4, 37). Er wird als der Spender aller Fruchtsegens verehrt und deshalb *Ath.* 5, 203 mit *Triptolemos* verglichen; wie denn auch ein Vasenbild des 3. Jahrhunderts die Aussendung des *Triptolemos* geradezu an den (inschriftlich bezeichneten) Nil verlegt (*Petersburg* nr. 350, abgeb. *Stephani, Comptes rendus* 1862 Taf. 4 u. 5). Die seit *Hekataios* (*Frg.* 279) den Griechen geläufige Anschauung, daß Ägypten ein Geschenk des Nils sei, findet in altägyptischen Nilhymnen und andern Inschriften schwungvollen Ausdruck (*Brugsch, Mythol.* 639 f. v. *Strauss und Torney* 419. *Wiedemann* 59). Der Glaube, daß alles Leben aus dem Flusse hervorgehe, verdichtete sich in Griechenland frühzeitig zu der Vorstellung, daß der Nil in wunderbarer Weise aus sich heraus lebende Wesen erzeugen könne: Νείλος δὲ . . . | σαυνοῦμεν' ὕγροι θεομοῖται ζωὰ σώματα ἀνδρῶν (*Frg. lyr. adesp.* 84 *Bergk* (wahrscheinlich *Pindar*). *Hippys* b. *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 262. *Dind.* 1, 10 (vgl. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1<sup>4</sup>, S. 32). Die allmähliche Entstehung von Tieren aus dem Nilschlamm schildert *Ovid* (*Met.* 1, 422 ff.), womit die Angabe bei *Horapollon* 1, 25 zu vergleichen ist: ἀπλαστον ἀνθρωπον γράφοντες βατραχον ζωογραφοῦσιν, ἐπειδὴ ἡ τούτου γένεσις ἐκ τῆς τοῦ ποταμοῦ ὕλης ἀπορρέει, ὅθεν καὶ ἐστὶν ὅτι ὁρᾶται τῷ μέν ἐτέρω κρεῖται αὐτοῦ βατραχόν, τῷ δὲ λοιπῷ γεώδεις τινα ἰαχέρη.

Bei *Hesiod* eröffnet der Nil die Reihe der von Okeanos und Tethys erzeugten Flüsse (*Theog.* 338, vgl. *Hgg. fab. praef.* p. 11 *Schmidt*, anders *Acus*. *Frg.* 11 a), oder, geographisch ausgedrückt, der Nil fließt aus dem Okeanos (*Hecat.* *Frg.* 278). Nach *Diodor* (1, 12, 1 f. aus *Hekataios* v. *Abdera*, vgl. *Susemihl, Alexandr. Litt.* 1 S. 313) erklärten die Ägypter den Nil selbst für Okeanos, wie die Griechen das Feuchte, aus dem alle Dinge hervorgegangen sind, Ζεφείην nannten (vgl. *Preller-Robert* 1<sup>4</sup> 31 f.). Dementsprechend war nach *Plutarch* (*Is. et Os.* 36) der Nil, wie alles Feuchte, ein Ausfluß des Osiris (Ὀσίριδος ἀπορροή), sowie Isis alles Land, was der Nil bewässert (ib. 38; vgl. die Grabschrift einer Priesterin der Isis *Neukais* *C. I. G.* 6202),

während er c. 32 die Ansicht verwirft, daß Isis im allgemeinen die Erde bedeute, die sich mit Okeanos vermählt; c. 34 nennt er geradezu Osiris Okeanos und Isis Tethys. Die Gleichsetzung des Nils mit Osiris kehrt wieder bei *Aelian, nat. an.* 10, 46, *Heliod.* 9, 9 (πρὸς δὲ τοὺς μύστας ἴσιν τὴν γῆν καὶ Ὀσίριον τὸν Νείλον καταγγέλλουσι, τὰ πράγματα τοῖς ὀνόμασι μεταλαμβάνοντες) und *Euseb. pr. ev.* 3, 11 (Ὀσίρις ἔστιν ὁ Νείλος, ὃν ἐξ οὐρανοῦ καταφύεσθαι οἴονται, vgl. *dimetris* bei *Hom., Wiedemann* 199), sie beruht auf ägyptischer Anschauung (*Brugsch, Mythol.* 613, 638). Dagegen nennt *Pindar* den Nil einen Sohn des Kronos (Νείλοιο πρὸς πῶν τέμενος *Κρονίδα, Pyth.* 4, 56), und der *Scholias*t fügt hinzu: τὸν δὲ Νείλον ἀντὶ τοῦ Διὸς φησὶν, ἐπειδὴ παρὰ τοῖς Ἀλεγυπτίοις τιμᾶται ὡς θεός, . . . ὡς καὶ Παρμένων Ἀλεγυπτίῳ Ζεῦ Νείλῳ (vgl. *Athen.* 5, 203. *Eudoc. Viol.* p. 305). Auch Osiris wurde nach *Diodors* Angabe auf einer Inschrift in Nysa als ältester Sohn des Kronos bezeichnet (1, 27, 5). Bei *Aristeides* (*Or.* 1 p. 10 *Dind.*) heist der Nil ein Sohn des Zeus, der, von ihm zum Statthalter über Ägypten eingesetzt, dem Lande alle die Segnungen spendet, die Zeus der ganzen Erde verleiht. Nach einer andern Stelle des *Aristeides* war einer der griechischen Heilgötter gleichnamig mit Neilos (48 p. 488 *Dind.*). Dazu stimmt, daß von *Suidas* (s. v. Σάραπις) Sarapis mit dem Nil in Verbindung gebracht wird, und daß ihm auf Münzen gelegentlich das dem Nil gebührende Füllhorn beigegeben wird (*Gr. Coins in the Brit. Mus. Alexandria* p. LXII, Taf. 15, 1102). Vgl. im allgemeinen über die häufige Identifizierung der ägyptischen Gottheiten mit einander *Ed. Meyer, Gesch. des Altert.* 1, 141. Mit andern griechischen Gottheiten setzten den Nil die Theologen in Verbindung, deren Ansichten *Cicero de nat. deor.* 3, 21 ff. wiedergibt: er war der Vater des Hephaistos und durch ihn Großvater des einen Helios (c. 21, 54. *Diog. Laert. prooem.* 1. *Arnob. adv. nat.* 4, 14 p. 152, 1 *Reiff.*), der Vater des Dionysos, der Nysa gründete (c. 23, 58), ferner der Vater der Athene, die in Sais verehrt wurde (c. 23, 59. *Arnob.* p. 152, 12), sowie endlich des vierten Hermes (*Arnob.* p. 152, 7). — Von den 'weiblichen Formen der Nilgottheit' (Nechbit und Uat-ner, *Brugsch, Mythol.* S. 641 f.) scheinen die Griechen nichts gewußt zu haben, ebensowenig von dem himmlischen Nil (*Brugsch, Aegyptol.* S. 323, 326); doch wirft *Rohde* (*Psyche* S. 416) die Frage auf, ob nicht bei der spätgriechischen Versetzung des Okeanos an den Himmel ägyptische Einflüsse mitgewirkt haben könnten.

Über den Kultus des Nilgottes finden wir das älteste griechische Zeugnis bei *Hekataios*: in der Stadt Νείλος (Pi-ḥāpi, Nilopolis in Mittelägypten) bestand ein Heiligtum des Gottes (*Steph. Byz.* s. v. Νείλος. *Forbiger, Hdbch. d. alt. Geogr.* 2, 799. *Brugsch, Mythol.* 641). Doch muß es in den meisten Städten Priester des Nils gegeben haben; denn *Herodot* berichtet, daß alle Menschen, welche im Nil umkamen oder von Krokodilen getötet worden waren,

da, wo sie der Fluß ans Land spülte, von dessen Priestern feierlich bestattet wurden (2, 90. Wiedemann 364). Doch scheint der Nil nicht viel eigne Tempel gehabt zu haben, sondern meist mit andern Gottheiten zusammen verehrt worden zu sein. Dagegen wurde ihm ein großer Teil der ägyptischen Feste gefeiert (Wiedemann S. 365). Die *Neilōra* beim Beginn der Nilschwelle, deren Eintritt bis in unsere Tage festlich begangen wird (vgl. Bäcker, *Ägypten* XCVIII), nennt Heliodor (9, 9) das größte Fest der Ägypter. In Arsinoe, wo man es in der Mitte des Monats Payni beging, wurde sogar das Bild des Capitulinischen Iuppiter *εἰς πανηγυρισμὸν Νεϊλαίων* bekränzt und aus dem Tempel herausgetragen, nach den von Wicken aus einem Berliner Papyrus veröffentlichten Tempelrechnungen dieses Gottes v. J. 215 n. Chr. (Herm. 20, 441. 475). Die Feier in Syene schildert Heliodor 9, 22: *ὥς δὲ τὴν ἑορτὴν ἐπεθεῖαζον, ἐπὶ μέγα Νεῖλον ἀφροντες, Ὄρν τε (falsch nach Wiedemann 365) καὶ ἑξιδωρον ἀποκαλοῦντες, Ἀλύπτον τε ὅλης τῆς μὲν ἀνασῶτης τῆς κατὰ δὲ καὶ πᾶσι καὶ δημοσιον, νῆαν ὡδὲν δι' ἔτους ἐπάγοντα καὶ Νεῖλον ἐν-τεῖθεν ὀνομαζόμενον, τὰς τε ἐξησίους ὥρας φράζοντα, θεωρῆν μὲν ταῖς αὐταῖς μετοπωρινῇν δὲ ταῖς ὑποστῆσαι, καὶ τὴν ἑαρινὴν τοῖς τε κατ' αὐτὸν φερόμενοις ἄνθεσι καὶ ταῖς τῶν χοροδεῶν ὠροκίαις, καὶ οὐδὲν ἄλλ' ἢ τὸν ἐπιαντὸν ἄντικρυς εἶναι τὸν Νεῖλον.* Mit ebenso überschwenglichen Worten wird der Nil auch von Aristeides (or. 1 p. 10. Dind., vgl. Greg. v. Naz. or. 39 p. 626) gepriesen. Nilhymnen werden schon von Aischylos erwähnt (μυθ' ἐπὶ Νεῖλον | προχοῆς αἰσθόμεν ὕμνος Suppl. 991), und zahlreiche Beispiele haben sich auf ägyptischen Denkmälern erhalten (Wiedemann S. 365. Brugsch, *Mythol.* S. 639f.). Bei Gregor v. Naz. werden erwähnt αἱ δι' ἀνδρογύναν τιμαὶ τοῦ Νεῖλου. Diesen Kultus schaffte Konstantin der Große ab, ohne daß dadurch, wie man gefürchtet hatte, die Überschwemmungen abnahmen (Euseb. vit. Const. 4, 26). Ebenso liefs Konstantin τὸν πῆχυν τοῦ Νεῖλου καὶ τὰ σύμβολα aus dem Serapeion in eine christliche Kirche bringen, Julian aber versetzte sie an ihren alten Standort zurück (Sozomenos 1, 8, 5. 5, 3, 3). Die Verehrung des Nilgottes war also im 4. Jahrhundert noch in voller Kraft. Servius (Verg. Georg. 4, 363) erzählt, daß bei den Nilopfern an gewissen Tagen *pueri de sacris parentibus nati* von den Priestern den Nymphen übergeben wurden. Herangewachsen erzählten diese, es seien unter der Erde Haine und ein gewaltiges Wasser, aus dem alles hervorgehe. Damit läßt sich vergleichen, daß nach dem ägyptischen Totenbuch (c. 146) Isis oder Osiris den Toten beim dreizehnten Thore der Unterwelt ihre Arme öffnet, um ihnen sichtbar zu machen den Nil in seiner Verborgenheit.

Doch scheint dabei gedacht zu sein an die schon in einem Pyramidentexte (Unas 319 f.) erwähnten Nilhöhlen bei Elephantine, in denen manche die Nilquellen suchten (vgl. Herodot 2, 28). Nach der zugehörigen Abbildung im Totenbuch erscheint diese Stätte von zwei

riesigen Dämonen bewacht (Wiedemann 115). Daß ein Dämon an der Nilquelle steht, wußte schon Pindar nach *Philostatos* (Vit. Apoll. Ty. 6, 26. Frg. 282). *Imag.* 1, 5 wird er beschrieben: *γίγανται δὲ οὐρανομήκης ἐπινοήσαι καὶ τὸν πόδα ἔχει πρὸς τὰς πηγὰς.* Nach Schol. Arat. Phaen. 282 hieß dieser Dämon Ganymedes: *τὸν Γανυμήδην γὰρ αὐτὸν ἔφασαν αἰ περὶ Πίνδαρον ἑκατοντόγυιον ἀνδράντα (ἀνδρα?), ἀπ' οὗ τῆς κινήσεως τῶν ποδῶν τὸν Νεῖλον πλημυροῦν* (vgl. Preller-Robert, *Griech. Myth.* 1<sup>a</sup>, 500). Sonst war im Altertum die Ansicht, daß der Nil sein Haupt verberge, weit verbreitet: bei dem durch Phaethons Fahrt herbeigeführten Weltbrande sollte er sich ins Innere der Erde geflüchtet und sein Haupt verhüllt haben (Ovid. Met. 2, 254 ff.). — Auch die mit wunderbarer Regelmäßigkeit eintretenden Nilüberschwemmungen wurden auf übernatürliche Ursachen zurückgeführt (vgl. Schol. Arat. a. a. O.). Es bestand die Auffassung, daß die Wasser des Nils beim Steigen nicht vom Oberlauf des Stroms her anwachsen, sondern unmittelbar aus der Tiefe emporsteigen (Lepsius, *Denkm.* 3, 217 b, Ephor. Frg. 108 *δύνην ἰδρωτός κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ καίματος*; andre Stellen bei Wiedemann 115). Bei den Einheimischen herrschte angeblich die Ansicht, daß der Nil durch die von Isis um Osiris vergossenen Thränen anschwellen (Paus. 10, 32, 18). In geheimnisvollem Zusammenhang mit dem Nil stand der Inoposfluß auf Delos (*Ἀλύπτοιο Ἰνῶαοιο Callim. h. in Dian.* 171), dessen Wasser während der Nilschwelle gleichfalls steigen sollte (Callim. h. in Del. 206 ff. Strab. 6, 271. Paus. 2, 5, 3, wo der Nil auch mit dem Euphrat gleichgesetzt wird, Plin. n. h. 2, 229, vgl. Bursian, *Geogr. v. Griech.* 2, 452). Dasselbe behauptet Plutarch (Sull. 20), offenbar wegen der Namensgleichheit, auch von dem Flusse Melas in Boiotien. Durch sorgfältige Beobachtung des Kultus, durch Gebete und Opfer glaubte man die Überschwemmung befördern zu können. Als einmal unter Valentinian II. der Nil langsamer stieg, zürnten die Ägypter, weil ihnen nicht mehr gestattet war, dem Nil nach altem Herkommen zu opfern, und es wäre beinahe ein Aufstand entstanden (Sozomenos 7, 20, 2 ff., vgl. Euseb. vit. Const. M. 4, 26). Dafs man in höchster Not sogar dazu verschr.itt, durch ein Menehenopfer den erzürnten Gott zu versöhnen, ist bei der unendlichen Bedeutung der Überschwemmung für das Land an sich nicht unmöglich, für die ältere Zeit aber keinesfalls anzunehmen, denn es widerspricht der altägyptischen Anschauung, und es ist uns auch kein antikes Zeugnis für diesen Brauch erhalten. Wohl aber wird erzählt, dafs im Jahre 644 v. Chr., als der Nil nicht stieg, die Ägypter nach alter Sitte ihm eine Jungfrau opfern wollten, aber von Amru, dem arabischen Feldherrn, der eben Ägypten erobert hatte, daran verhindert wurden (Lumbroso, *L'Egitto al tempo dei Greci e dei Romani* 4. Wiedemann 215). Und in der That begegnet uns eine „Nilbrut“ in einer freilich durch ihre Herkunft zweifelhaften Sage: Ps.-Plutarch berichtet (*de fluvi.* 16, angeblich nach

*Therapsilos* ἐν τοῖς Αἰγυπτιακοῖς, der Fluß Melas sei Aegyptus genannt worden, nachdem sich König Aegyptus aus Schmerz darüber, daß er wegen der ausbleibenden Überschwemmung seine Tochter Aganippe opfern mußte, in den Strom gestürzt habe. Bemerkenswert ist auch ein bis in neuere Zeit erhaltener Branch beim Feste der Nilüberschwemmung in Kairo: in dem Kanale, in den sich das Wasser ergießen soll, wird eine Riesengestalt mit bekränztem Haupte, „die Braut“, errichtet, welche von den eindringenden Fluten zerstört wird (*Lumbroso* a. a. O. 6 ff.). — Dem Nilwasser wurden wunderbare Eigenschaften zugeschrieben. Es war νόσσις ἀντικρυν (*Aesch. Suppl.* 543), aus ihm erwächst den Sterblichen das belebende Blut (823 ff.), was der *Scholast* dahin erläutert: ἀπορογόνον γὰρ τοῦ ὕδατος τοῦ Νείλου, ὅθεν Ζεὺς πῶν ἐκτενέσθαι Ἄρεα. Dafs das Nilwasser die Fruchtbarkeit der Weiber befördere, sagen auch *Aristot.* b. *Strab.* 15, 696. *Arrian.* nat. an. 3, 33. *Plin.* n. h. 7, 33. *Senec. Quaes. nat.* 3, 25. Nach *Plut.* de Is. et Os. 5 machte es fett, deshalb durfte der Apis nicht davon trinken. Nach ägyptischer Auffassung erhielt das aus dem Nil geschöpfte frische Wasser dem Toten die Jugend (*Maspero, Notices et Extraits* 24, 99 f. *Rohde, Psyche* 679). Der Glaube an die heilende Kraft des Wassers erhielt sich auch in der arabischen und koptischen Zeit: in das neu einströmende Überschwemmungswasser wurden kranke Kinder getaucht, und man wusch damit die Augen und andere mit einem Leiden behaftete Körperteile (*Lumbroso* a. a. O. S. 5). Dafs der Stromgott einen unschuldigen Jüngling, der am Ufer des Nils hingerichtet werden sollte, zweimal durch plötzlichem Übertreten des Wassers rettete, erzählt ein griechischer Roman (*Xenoph. Eph.* 4, 2).

Heilig waren dem Nil von den Vögeln die Fuchsgans (*χηνολόκη*) und zwei Fische, der Lepidotus und der Aal (*Herodot* 2, 72, vgl. 2, 37 Verbot des Fischessens). Auch die Komiker *Antiphanes* und *Anaxandrides* verspotteten die Ägypter, weil sie den Aal, den die Griechen mit Behagen verzehrten, für göttergleich hielten (*Ath.* 7, 300); doch wird er in den Quellen nie als heiliger Fisch genannt (*Wiedemann* a. a. O. 310 f., vgl. 176).

### III. Neilos als König. Griechische Sagen.

Neben die göttliche Natur des Nils stellte sich bei den Griechen auch die Einreihung in die ägyptische Königsliste. Nach *Dikaiarchos* folgte auf Oros, den Sohn des Osiris, *Seronechos*, und auf ihn Neilos. Unter seiner Regierung, die 1212 begann, fand die Eroberung von Troja statt (*Schol. Apoll. Rhod.* 4, 276. *Müller, F. H. G.* 2, 236 f., vgl. v. *Gutschmid*, in der Rezension von *Reinisch, Über den Namen Agyptus und die chronologische Bestimmung des Königs Neilos*, *Kl. Schr.* 2, 361 ff.). Dieser Neilos aber wurde von *Eratosthenes* (*Synkellos Chronogr.* p. 123. *Müller, F. H. G.* 2, 563 f.) Φουφαῖς (Φουφαῖ Bunsen) genannt und ist nach *Wiedemann* (428) ein Doppel-

gänger des bei *Herodot* 2, 111 als Nachfolger des Sesostris genannten Φεφών, des Φαραὼ der Bibel. — Die Griechen setzten den Nil natürlich vor allem zu den Nachkommen der nach Ägypten gewanderten Io in genealogische Beziehung. Diese selbst war nach *Lucian* (*dial. deor.* 3) von Zeus deshalb nach Ägypten gebracht worden, um dort als Isis die Nilüberschwemmungen zu beaufsichtigen, und zwei Wandbilder aus dem Isistempel zu Pompeji bei *Helbig* nr. 138 f. stellen dar, wie der Flusgott (den man freilich auch als Triton auffassen könnte) die auf seiner Schulter sitzende Io ans Land hebt, um sie der Isis zuzuführen. Ihr Sohn Epaphos heiratete nach *Apollodor* (2, 1, 4, 1) Memphis, die Tochter des Neilos, nach der die Stadt den Namen erhielt. Beider Tochter Libye wurde von Poseidon Mutter des Agenor und Belos. Dagegen war nach *Pherekydes* (*Arg.* 40 b. *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 1186) eine Tochter des Neilos, Argiope, die zweite Gemahlin des Agenor, und Kadmos ihr Sohn. Nach einer andern Version berichtet *Apollodor* (2, 1, 4, 3), dafs Belos Anchinoe, die Tochter des Neilos, heiratete und mit ihr den Aegyptus und Danaos zeugte. Diese wiederum waren nach *Hippostratos* (*Tetzl. Chil.* 7, 368 ff.) mit zwei Töchtern des Neilos, Euryrhoe und Europe, deren vier Töchter *Apollodor* (2, 1, 5, 4) aufzählt, vermählt. Dieselbe Nachricht kehrt bei *Phlegon* (*Mir.* Frg. 59) wieder, nur dafs für beide Namen fälschlich Εὐρώπη eingesetzt ist (*Müller, F. H. G.* 4, 432 und 3, 623). — Andre Sagen beschäftigen sich mit der Entstehung des Namens Neilos. Nach *Diodor* (1, 19 u. 63) erhielt er ihn von einem alten Landeskönige Neileus (Neileos b. *Schol. Theocr.* 7, 114), der sich um die Nutzbarmachung des Stromes große Verdienste erwarb. Nach *Eustath.* zu *Dion. Perieg.* 222 wurde er von König Neilos, einem Nachkommen des Atlas, benannt. *Ps. Plutarch*, de fluv. 16 berichtet weiter, die Königin Garmathone (Arganthone nach *Dübners* Vermutung) habe nach Verlust ihres Sohnes von Isis und Osiris erwirkt, dafs jener auf die Oberwelt zurückkehren dürfe, aber ihr Gemahl Neilos habe sich vor Entsetzen über das Bellen des Höllenhundes in den Strom gestürzt, der von ihm den Namen erhielt. Endlich wird der Nil sogar in Verbindung mit Herakles gebracht: die Überschwemmung des Flusses, der wegen seiner gewaltigen Strömung Ἄερός hiefs, verheerte die Landesteile, über welche Prometheus die Aufsicht führte, und weil viele starben, wollte er sich aus Verzweiflung selbst töten. Aber Herakles dämmte den Strom ein, woraus die Sage entstand, Herakles habe den Ἄερός getötet (*Diod.* 1, 19). Übrigens soll nach einer vereinzelt Angabe (*Etylm. m. s. v. Ἡρακλῆς*) Herakles selbst ursprünglich den Namen Neilos geführt haben. Es ist ein rationalistischer Deutungsversuch, zu dem der Name des Flusses die Handhabe bot, der nach v. *Gutschmid* (*Kl. Schr.* 1, 382) von einem Vergleich des Flusses mit dem Raubvogel hergenommen ist (vgl. *Aetia* als alter Name Ägyptens nach *Steph. Byz.* s. v. Αἴγυπτος).

## IV. Neilos in der Kunst.

Bei den Agyptern gehörte die Gestalt des Nilgotts zu den beliebtesten Tempeldekorationen (*Brugsch, Myth.* 641), während sich Statuen desselben nur selten gefunden haben (eine aus saitischer Zeit im Museum von Bulak nr. 1777 erwähnt *Wiedemann, Herodots* 2. Buch 365). Dargestellt wird er als fettleibiger Mann mit herabhängenden Brüsten; auf den Händen trägt er reiche Gaben, welche der Pflanzenwelt und der Tierwelt entlehnt sind. Lotos oder Papyrusstände auf seinem Haupte lassen in ihm den ober- oder unterägyptischen Nil erkennen (*Brugsch* a. a. O. 638, *Catal. of Gr. coins in the Brit. Mus. Alexandria* LXX; s. Abb. 1).

Die aus römischer Zeit erhaltenen Statuen zeigen sämtlich den bekannten Typus des liegenden bärtigen Flusgotts (vgl. Bd. 1 Sp. 1492), als dessen schönste Verkörperung die vatikanische Nilgruppe (s. Abb. 2) gelten darf. Charakterisiert wird er durch das Füllhorn, welches, wie die Ährenbüschel und andre Symbole der Fruchtbarkeit, die er mit der Rechten hält, in seiner Hand eine besondere Bedeutung hat, durch die Sphinx (Hippopotamus *Clarac, Mus. de sculpt.* 4 nr. 1814 A), auf die er den linken Arm stützt, durch das Krokodil, welches sich häufig zu seinen Füßen befindet, vor allem aber durch die als Kna-



1) Der Nilgott (nach *Brugsch, Relig. u. Mythol. d. alt. Ägypt.* S. 638).

tums bezeichnen (vgl. *Plin. n. h.* 5, 58, und die Nilmünzen, denen in den besten Überschwemmungsjahren die Zahl 15 [s. Abb. 3] beigegeben wurde, *Gr. coins* a. a. O. LXXVI). Mit ihnen ist er zu einer der anmutigsten Gruppen vereinigt, welche die alexandrinische Kunst geschaffen hat. *Plinius* beschreibt eine Kolossalstatue dieser Art (*sedecim liberis circa indentibus, per quos totidem cubita summi incrementi augmentis se annis eius intelleguntur*, n. h. 36, 58), welche *Vespasian* im Tempel des *Friedens* zu Rom aufgestellt hatte. Sie bestand aus Basalt; denn nach *Pausanias* (8, 24, 12) wurden dem Nil Statuen aus schwarzem Stein errichtet, was in der That für zwei der erhaltenen zutrifft (*Clarac* a. a. O. nr. 1816 u. 1817). Die berühmte Gruppe im Braccio nuovo des Vatikans (*Visconti, Mus. Pio-Clem.* 1 Taf. 37. *Baumeister, Denkm.* 2, 1028. *Friederichs-Wolters, Gipsabgüsse* nr. 1543. *Helbig, Führer dch. d. Samml. Roms* 1 nr. 47, s. Abb. 2) schmückt zusammen mit der jetzt im Louvre befindlichen Tiberstatue (s.

*Tiberis*) einen Isistempel in Rom, war aber jedenfalls nach einem alexandrinischen Original gearbeitet. Die sechzehn (meist glücklich ergänzten) Knaben umspielen die mächtige, bequemer gelagerte Gestalt, Züge und Haltung des seitwärts gewendeten Kopfes bringen den den Flusgöttern eigenthümlichen wehmüthig-milden Ausdruck zur vollen Geltung. Einen besonderen Schmuck erhält das Werk durch die Reliefs auf drei Seiten der Basis, welche das auch in Mosaiken mit Vorliebe dargestellte Leben im Flusse zur Anschauung bringen. Das Wasser quillt nicht, wie bei der Einzelstatue *Clarac* nr. 1814 aus einer von der Sphinx gehaltenen Urne, sondern aus einer Gewandfalte am Ende des Füllhorns hervor, vermutlich ein Hinweis auf die Verborgtheit der Nilquellen. Kleine Wiederholungen der Gruppe befinden sich in Portugal (*Mus. Worsleanum* S. 73. *Clarac* nr. 1813. *Michaelis, Arch. Ztg.* 32, 14 f. 67), im Louvre (*Clarac* nr. 1811 B), in der Sammlung *Giustiniani* (*Clarac* nr. 1812) und im Vatikan (*Heydemann, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl.* 1878, 113). Dieselbe Darstellung war auch ein beliebter Vorwurf für Gemälde, wie die hübsche Beschreibung *Philostr. Im.* 1, 5 und *Luc. Rhet. praec.* 6 beweisen. Die sechs bei *Clarac* abgebildeten Einzelstatuen des Gottes (1810. 1814. 1814 A. 1815—1817, meist in Rom), denen *Schreiber* eine siebente hinzufügt (*Arch. Ztg.* 37, 65, *Mus. Torlonia*), stimmen in der Stellung und meist auch in den Attributen mit der Gruppe überein und gehen wahrscheinlich auf sie zurück, wie denn auch an der Basis von nr. 1814 A (Sammlung *Coke*) im Wasser zwei der Knaben wiederkehren. Eine etwas abweichende Haltung zeigt nur die Kolossalstatue im Kapitol (*Clarac* nr. 1810). — Auf dem jedenfalls den Segen des Ackerbaus (*Triptolemos*, vgl. Sp. 89) darstellenden Relief einer in *Pietraossa* gefundenen Goldschale erscheint der Nil als bärtige lotosbekränzte Gestalt mit Füllhorn, auf(?) einem Krokodil sitzend (*Matz, Arch. Ztg.* 29, 36 ff. Taf. 52; der räthelhafte Gegenstand in der herabhängenden Rechten soll vielleicht eine Lotosblume vorstellen, vgl. die Münze *Brit. Mus.* Taf. 19, 285), ebenso auf der Onyxvase in Neapel, deren Darstellung sich auf die Nilüberschwemmung bezieht (*Visconti, Mus. Pio-Clem.* 3 Taf. C 1, S. 75). Ein Bronzediskus in Athen mit Büste des Nils wird erwähnt *Arch. Ztg.* 25, 4\* Ann. 6, eine Gemme mit der Inschrift *Θεον ποταμου*, welche das Brustbild eines bärtigen Mannes, darunter zwei Füllhörner darstellt, deutet *Winckelmann, Mon. ant.* nr. 81 ebenfalls richtig als *Neilos*.

Eine hervorragende Rolle spielt der Nil auf den Münzen von Alexandria (und des Menelaitischen Nomos in Ägypten *Head, Hist. num.* 724) in der Kaiserzeit (*Eckhel, Doctr. num.* 4, 36 ff. *Gr. coins in the Brit. Mus., Alexandria* p. LXIX ff. Taf. 19 ff. *Head, Hist. num.* 720). Theils wird sein bärtiges bekränztes Haupt mit Füllhorn daneben dargestellt (so schon unter *Ptolemaios V. Epiphanes, Brit. Mus., Ptol.* Taf. 18, 3), theils erscheint er in ganzer Gestalt, auf einem Krokodil liegend

(Abb. 3), oder (wie auf der erwähnten Onyxvase) auf einem Felsen sitzend, an dem sich Krokodil oder Hippopotamos befinden (Abb. 4). Die sitzende Gestalt ist einmal durch den

der den Nilmesser bezeichnet (z. B. Taf. 21, 1587). Der Versuch, die den Gott umspielenden Knaben auf dem engen Raum einer Münze unterzubringen, ist seltener gemacht worden (Taf. 21,



2) Vatikanische Nilgruppe (nach Originalphotographie).

Tempel, der sie umgiebt, als Kultbild charakterisiert (Taf. 28, 881). Die Attribute in seinen Händen sind fast stets Papyruszweig und Füllhorn, bisweilen steht neben ihm ein Obelisk,

Boschma, Lexikon d. gr. u. röm. Mythol. III.

1577, 1587, 1672), wohl aber steigt häufig aus seinem Füllhorn ein Knabe empor, der die 16. Nilelle und damit den reichsten Überschwemmungssegen (Plutos?) verkörpert. Er

hält mehrfach dem Gotte einen Kranz entgegen und giebt damit vielleicht einen Fingerzeig für die richtige Ergänzung der entsprechenden Gestalt in der vatikanischen Gruppe (s. Abb. 4). Singulär sind zwei Münzen, welche den Gott auf einem Zweigespann von Nilpferden stehend und auf einem Nilpferd reitend darstellen (Taf. 21, 476 unter Trajan und 1156 unter Antoninus Pius). Unter demselben Kaiser ist einmal die OMONOIA zwischen TIBEPIC und Neilos, deren stehende Gestalten sich die Hände reichen, zum Ausdruck gebracht (Taf. 21, 1167, vgl. *Preller, Röm. Myth.* 513). Häufig ist er dagegen mit der als seine Gattin gedachten Euthenia (s. d.), der Personifikation des Überflusses, zusammengestellt, sei es als Büsten (z. B. Taf. 21, 1588, 1754), sei es in ganzer Gestalt verschieden gruppiert (z. B. Taf. 21, 477, 1158, 1160). Einmal ist auch Euthenia allein von den Nilknaben umgeben (Taf. 22, 485). Taf. 21, 796 tauchen beide in halber Figur aus dem Wasser auf, wobei der Herausgeber daran erinnert, daß nach *Theophylaktos* (Hist. 7, 16) unter Kaiser Mauricius Tiberius zwei riesige Menschengestalten, der Nil und

classica vol. 3, 1895 den Text eines Schriftchens de Nilo aus *Laurentianus* 56, 1 veröffentlicht.

Von ägyptischen Darstellungen des Gottes sei angeführt die wie die oben erwähnte Bronzestatue n. r. 1777 des Mus. von Boulaq aus dem Sereapion von Memphis stammende und der saïtischen Periode angehörende Bronze n. r. 2709 desselben Museums, über welche *Maspero, Guide du visiteur au musée de Boulaq* p. 188 Folgendes bemerkt: „L'Égypte était divisée en deux royaumes, Thèbes et Memphis. Pour en remarquer la réunion, on représentait les deux Nils, le Nil du Nord et celui du Midi, occupés à lier sur le signe sam, qui signifie assembler, les fleurs du lotus et celles du papyrus, symbole des deux régions de l'Égypte. Le n° 2709 nous montre un Nil employé à cette opération: un de ses pieds, levé, repose sur un bout du signe sam, et ses deux bras tirent la corde qui attache les fleurs.“

Von Bildwerkengriechisch-römischer Zeit ist nachzutragen eine Marmorbüste des Nils von schöner alexandrinischer Arbeit, gefunden in Alexandria, *Maspero, Guide du visiteur au musée de Boulaq* p. 381 n. 5550; Statuen:



3) Alexandrinische Münze  
(nach Catalogue of the Greek  
coins in the Brit. Mus. Alexandria  
19, 465).



4) Alexandrinische Münze  
(nach Catalogue of the Greek  
coins in the Brit. Mus. Alexandria  
19, 1156).

seine Genossin, halb aus den Fluten des Stromes hervorgestiegen sein sollen.

2) älterer Name des Herakles nach *Etym.* m. s. v. *Ἡρακλῆς* (vgl. oben Sp. 94 Z. 59 ff.).

[Wagner.]

[Von ägyptologischer Litteratur sei als besonders wichtig hervorgehoben *Lanzoni, Dizionario di mitologia egizia* p. 514—525 tav. 198, 199 und *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient classique. Les origines Égypte et Chaldée*. Paris 1895, chap. 1<sup>er</sup>, „Le Nil et l'Égypte“ p. 3—78, der speziell über den Nil als Gottheit p. 36—43 handelt und in den Anmerkungen reiche Litteraturnachweise giebt, so p. 36 Anm. 1 über den Gott im allgemeinen, p. 37 Anm. 5 über die Verdoppelung des Gottes zu zwei Personen, p. 38 Anm. 1 über die zwei die beiden Ufer personifizierenden Göttinnen Mirit Qimait und Mirit Mihit, p. 39 Anm. 2 über die Nilstelen, p. 40 Anm. 1 über den Nilhymnus, p. 43 Anm. 1 über die Etymologie des Wortes Neilos. Hinsichtlich des Nilwassers als Totenspende vgl. *Pierre Jonquet, Épitaque d'un Grec d'Égypte, Rev. des études gr.* 9 (1896) p. 433—436. Nach *Rev. des études gr.* 8 (1895) p. 281 hat *Landi* in den *Studi italiani di filologia*

*Matz und v. Duhn, Antike Bildwerke in Rom* 1 p. 149 n. 575—577. *Michaelis, Anc. marbles in Great Britain* p. 582: *Oxford, Ashmolean Museum* n. 164; „Nilstatue als Brunnenfigur. Zeichnung einer nach links gelagerten Nilfigur, zu Füßen ein Krokodil, Unterkörper mit Gewand bedeckt, in der Rechten ein Schilfzweig, die Linke hält Füllhorn mit Früchten und Pinienzapfen in der Mitte, auf dem Haupte ein Kranz mit Binde, neben dem linken Arm eine nackte ägyptische Frauenfigur (von vorn sichtbar) kauern hinter einer quergelegten Urne“, *Schreiber, Die Fundberichte des Pier Leone Ghezzi, Ber. üb. d. Verhandl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. W., ph.-h. Cl.* 44, 1892 p. 185 f. III Taf. III = [Venuti], *Veteris Latii antiquitatum amplissima coll.* Ed. alt. Rom. 1776 vol. 2, 5 tab. 5 („fluminis, fortasse Nili, statua, ex Veterum Albanorum ruinis in Albana Barberinorum villa extans“); Marmorbasis, gefunden bei der Kirche San Vitale in Rom, *Ersilia Caetani, Lovatelli, Di una antica base marmorea con rappresentanze del Nilo, Bull. della commiss. arch. comun. di Roma* 8 (1880) p. 185—197 Tav. 14, 15/16 (der Nil gelagert, mit dem linken Ellenbogen auf ein Nilpferd, nicht, wie die Herausgeberin meint, auf eine Sphinx gestützt, umgeben von vier Knäblein, von denen das eine auf einem Krokodil zu Füßen des Gottes sitzt; rechts zwei Nymphen; links ein Fischer im Kahn). Nach dem *Ausführlichen Verzeichnis der ägyptischen Altertümer, Gipsabgüsse und Papyrus*. Berlin 1894 p. 285 nr. 10647 soll auf dem Stuckmodell aus Athribis mit dem Bilde eines ägyptischen Festes im ägyptischen Museum zu Berlin neben Isis und Harpokrates „der Flusgott des Nils“ gelagert sein. Aber nach der Abbildung dieses Modells bei *Schreiber, Die alexandrinische Toreutik* (Abh. d. ph.-h. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. W. Bd. 14 nr. 5),

*Ges. d. W., ph.-h. Cl.* 44, 1892 p. 185 f. III Taf. III = [Venuti], *Veteris Latii antiquitatum amplissima coll.* Ed. alt. Rom. 1776 vol. 2, 5 tab. 5 („fluminis, fortasse Nili, statua, ex Veterum Albanorum ruinis in Albana Barberinorum villa extans“); Marmorbasis, gefunden bei der Kirche San Vitale in Rom, *Ersilia Caetani, Lovatelli, Di una antica base marmorea con rappresentanze del Nilo, Bull. della commiss. arch. comun. di Roma* 8 (1880) p. 185—197 Tav. 14, 15/16 (der Nil gelagert, mit dem linken Ellenbogen auf ein Nilpferd, nicht, wie die Herausgeberin meint, auf eine Sphinx gestützt, umgeben von vier Knäblein, von denen das eine auf einem Krokodil zu Füßen des Gottes sitzt; rechts zwei Nymphen; links ein Fischer im Kahn). Nach dem *Ausführlichen Verzeichnis der ägyptischen Altertümer, Gipsabgüsse und Papyrus*. Berlin 1894 p. 285 nr. 10647 soll auf dem Stuckmodell aus Athribis mit dem Bilde eines ägyptischen Festes im ägyptischen Museum zu Berlin neben Isis und Harpokrates „der Flusgott des Nils“ gelagert sein. Aber nach der Abbildung dieses Modells bei *Schreiber, Die alexandrinische Toreutik* (Abh. d. ph.-h. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. W. Bd. 14 nr. 5),



Taf. 6 und *Zeitschr. f. ägypt. Spr.* 1895 Taf. 3 zu urteilen, ist die Deutung der Figur als Nil unzweifelhaft, vgl. *Schreiber* p. 473 und *Erman, Zeitschr. f. ägypt. Spr.* 1895 p. 38, der an einen Harpokrates denkt. Auf einem Lampenhenkel von Terracotta in der Sammlung des Herrn G. Dattari in Alexandria ist der Nil dargestellt auf einem Felsen sitzend, in der Rechten einen Schilfstengel, in der Linken ein Füllhorn; ihm zu Füßen ist gelagert eine zu ihm emporschauende Göttin, *Dutilh, Annuaire de la soc. franç. de numismatique* 19 (1895) p. 471 f. Ein Elfenbeinrelief zeigt den Nil gelagert links hin mit Schilfstengel und Füllhorn; auf ihn zu schwebt Nike, um ihn zu bekronen; statt der sonst in ganzer Gestalt dargestellten *nymphe* umgeben ihn acht Köpfe, von denen der eine unmittelbar über dem Füllhorn angebracht ist, *Buonarroti, Osservazioni storiche sopra alcuni medaglioni antichi*. In Roma 1698. 4°. p. 328. — *Benndorf* u. *Schöne, Die antiken Bildwerke des Lateranensischen Museums* p. 243 N. 35 verzeichnen als gefunden an der Via Latina „auf einem Mosaikfußboden, in dessen Mitte sich eine Fontaine befand, eine kleine Gruppe, Darstellung des Nils“. Von Gemmandarstellungen sind anzuführen „der Genius des Nils (?), bekränzte Büste mit entblößter Brust, vorn der Nilmesser“, *Karneol, v. Sacken u. Kenner, Die Samml. d. K. K. Münz- u. Antiken-Kabinetts*. Wien 1866 p. 432 nr. 166; „*protome di maestoso fume, la di cui chioma è cinta da un serto di pianta palustre*. Nel campo scorgeasi una figurina nuda che tiene una bacchetta in mano, che il Braun dichiarò per la misura a norma della quale si calcolava in Egitto sulla vallata del Nilo la fertilità della stagione“, Abdruck einer aus Sammlung *Pistrucci* in Sammlung *Benj. Hertz* in London übergegangenem Gemme, *Bull. d. Inst. di corr. arch.* 1847 p. 138; „bärtiger Flußgott (Nil) gelagert, auf eine Urne gestützt, Füllhorn in der Linken, Schilf in der Rechten; neben ihm Krokodil“, *Karneol, A. Furtwängler, Beschreibung der geschnittenen Steine im Antiquarium*. Berlin 1896. 4°. p. 273 nr. 7362, vgl. *Raspe, A. descr. catal. of gen. coll. of engraved gems, cast in coloured pastes by J. Tassie* 1 p. 194 nr. 2764; ähnlich, doch statt mit Krokodil mit Sphinx, *Raspe* nr. 2763 und *Dolce, Descriz. istor. del museo di Cristiano Donà*. Tom. 2. p. 6 L. nr. 35; „der Flußgott Nil, nach links gelagert auf einem Krokodil, in der Linken Füllhorn, darauf ein Knäbchen sitzt; in der Rechten Schilf. Links eine bogenförmige Laube oder Aedikula, darin eine kleine tanzende Figur mit Fackel (?), grüner Jaspis, *Furtwängler* a. a. O. p. 317 nr. 8668, offenbar identisch mit dem „*Diaspro verde del sig. Vanutelli*“ bei *Cades, Impr. gemm. cent.* 5 nr. 70. *Bull. d. Inst.* 1839 p. 106; der Nil gelagert, unter dem rechten Arm nicht deutlich erkennbar ein Krokodil, umgeben von fünf (oder ursprünglich vielleicht sechs) Knäblein, von denen eine auf dem Füllhorn steht, welches der Gott im rechten Arme hält, *Hämatit, Docum. inédits p. s. alla storia dei musei d'Italia* 3. *Museo Borgiano, Gemme* 3. cl. 1. div. nr. 33 p. 429 f.; der Nil gelagert rechts hin, auf dem

Haupte die Lotosblume, im rechten Arm ein Füllhorn, in der Linken ein Sistrum, im Felde ein Stern, roter Jaspis, von *Passerius* besprochen unter dem Titel „*Nilus Abraxeus Dissertatio VI*“ im *Thes. gemm. antiqu. astriferarum* 3 p. 163—170, danach bei *Matter, Hist. crit. du gnosticisme*. Planches. Paris 1828 p. 89, Pl. VIII Fig. 1; gelagerter Nil links hin, in der Rechten wohl eher ein Schiff als ein Füllhorn, wie *King* meint; (Rev. Harpokrates auf der Lotosblume), *King, The Gnostics and their remains*. Second edition p. 436 Pl. C nr. 2. Zu den Nildarstellungen auf alexandrinischen Münzen bei *Poole* Pl. 19—21. *Zöga, Numi Aeg. Imp.* Tab. 1. 2. 4. 6. 7. 8. 12. 16. 17. 19. *Feuardent, Egypte anc.* 2 Pl. 16 nr. 880; 17 nr. 1112; 19 nr. 1316; 22 nr. 1863; 24 nr. 1654; 25 nr. 1969. nr. 2036; 29 nr. 2393; 30 nr. 2553. 2596. 2656 kann man fügen mehrere von *E. D. J. Dutilh, Monnaies alexandrines terres cuites du Fayoum et les seize génies de la statue du Nil qui est au Vatican à Rome, Annuaire de la soc. franç. de numismatique* 19 (1895) p. 463—476 mitgeteilte Typen, so nr. 3 (p. 463, abgeb. p. 464) eine Großbronze aus dem 5. Jahre des L. Verus in der Münzsammlung des Museums von Ghizeh: der Nil mit Schilfstengel und Füllhorn, ein Krokodil zur Seite, gelagert links hin, umgeben von 16 Knäbchen, von denen das eine unterhalb des Krokodils, die übrigen in vier Reihen über einander links von dem Gotte gruppiert sind; nr. 4 (p. 464 mit Abbildung) eine Münze aus dem 13. Jahre des Trajan in derselben Sammlung: der Nil und eine nackte Frauengestalt (*Eutheneia*) gelagert links hin, ihnen zur Seite ein Krokodil; links auf einer Art Cippus ein stehender Knabe, nach den beiden Gottheiten hingewandt, in der Rechten eine Lotosblume, in der Linken einen Fisch; im Feld oben neben der Jahreszahl (LIF) die Ziffer 15 (16); ferner (p. 474 mit Abbildung) eine Münze Trajans in derselben Sammlung: der Nil mit Schilfstengel und Füllhorn links hin sitzend; vor ihm knieend eine Frauengestalt mit rückwärts bauschendem Gewande, ihm einen Kranz reichend; beide umringt von den sich in munteren Sprüngen ergehenden 16 putti. Hinsichtlich des Nils auf römischen Kaiser-münzen s. *Cohen, Méd. imp.* 2<sup>e</sup> p. 187—189 nr. 982—1003; p. 219 f. nr. 1377. 1378. p. 231 f. nr. 1497—1499. *Feuardent, Eg. anc.* 2 p. 337 f. nr. 3615. 3616. 3617 Pl. 36, 3618. 3619 (*Hadrian*); *Cohen* 8<sup>e</sup> p. 39 nr. 52 (*Constantius Gallus*); p. 60 nr. 131—134 (*Julian Apostata*); p. 64 nr. 1; p. 67 nr. 16 (*Julian u. Helena*); p. 73 nr. 38—40 (*Helena*); p. 116 nr. 81 (*Valens*). Ein Kontorniat bei *Sabotier, Descr. gén. des méd. contorn.* Paris 1860. 4°. p. 78 f. Pl. 12 nr. 8 — *Cohen* 8<sup>e</sup> p. 301 nr. 229 zeigt im Revers den Nil sitzend rechts hin auf einer Sphinx, auf der linken Hand ein Knäbchen, im rechten Arm ein Füllhorn; davor links hin sitzende Frauengestalt mit Ähren in der Rechten; im Felde acht putti. Die Bleimünzen und Tesserens, welche den Nil und Isis zeigen, sind oben Bd. 2 Sp. 420 f. u. 457 aufgezählt worden; s. ferner für Darstellungen des Gottes auf Bleitesseren *Dutilh* a. a. O. p. 472. *Museo num. Lavy* 1



p. 408 nr. 4591; p. 409 nr. 4595—4597. *Postolacca*, *Ann. d. Inst.* 1868 p. 281 nr. 267 und p. 308. *Bonner Jahrbücher* 2 p. 80f. nr. 4—8. 18—42. 56. 66. *Ed. de Ruggiero, Catalogo del museo Kircheriano*. Parte 1. Roma 1878 p. 181 nr. 975. *R. Garrucci, I piombi anti. raccolti dall'emin. principe il cardinale Ludovico Altieri*. Roma 1847. 4<sup>o</sup>. p. 92. Drexler.]

**Neilotis** (Νηϊλωτις), Beiname der Isis, *C. I. G.* 3, 6202. *Anth. App.* 335; vgl. d. Artikel Isis 10 Sp. 425, 53 426, 2. [Höfer.]

**Neis** (Νηϊς = Νηϊς, Νηϊς; *Nēis* ἐκὶ αὐτῷ τοῦ δαίμονος βαρυνόμενος ληϊεται, ἐκὶ δὲ τῆς νύμφης ὀνόματος. νῆϊδες, αἰνίτις καὶ νύμφαι ὀρεσιτιάδες ποσειδάωνονται, παρὰ τὸ νῆω τὸ ἴω, αὶ ἐν νῆμασιν ὄρεσαι *Elym. m.*, vgl. Curtius, *Griech. Et.* 319) bezeichnet im allgemeinen eine Quellnymphe, s. *Nymphai*. Es wird oft mit *νύμφη* verbunden, z. B. *Hom. Il.* 6, 22 und mehrfach bei *Nonnos u. Apollodor*. An mehreren Stellen wird eine *νῆϊς νύμφη* ohne Eigennamen angeführt, und zwar a) als Mutter des Saitios *Il.* 14, 444; b) als Gattin des Daphnis, der sonst verschiedene Namen beigelegt werden, kennt *Theokr.* 8, 95 und *Orid A. A.* 1, 732 nur die *Νῆμα Νηϊς*; c) als Mutter des Ipbition *Il.* 20, 384 (vgl. *Ed. Müller, Philol.* 7, 240); d) als Gemahlin des Endymion und Mutter des Aitolos, *Apollod.* 1, 7, 6; e) als Gemahlin des Magnes und Mutter des Polydektes und Diktys, *Apollod.* 1, 9, 6; f) als Mutter der von Atreus geschlachteten Söhne des Thyestes, *Apollod.* ep. 2, 13. — Auf einer chalkidischen Vase des Leydener Museums wird auch eine Bakchantin als *Ναῖς* bezeichnet (*C. I. G.* 7460. *Heydemann, Satyr- u. Bakchen-nam.* 28 u. 41).

Als weiblicher Eigennamen kommt *Neis* zweimal in der thebanischen Sage vor, um als Erklärung für den Namen des Neitischen Thors in Theben (πύλαι Νηϊται oder Νηϊσταί: vgl. Curtius, *Griech. Et.* 316) zu dienen, 1. Tochter des Amphion und der Niobe, *Schol. Eurip. Phoen.* 1104. 2. einzige Tochter des Zethos, *Pherecyd. b. Schol. Eurip. Phoen.* 1104. *Schol. Hom. Od.* 19, 518. *Schol. min. Aesch. Sept.* 460; vgl. *Unger, Parad. Theb.* 310. *Stark, Niobe* 382f. v. Wilamowitz, *Heim.* 26, 214 u. 221. [Wagner.]

**Neis** (Νηϊς), Sohn des Zethos, nach welchem das Neitische Thor zu Theben benannt sein sollte, *Paus.* 9, 8, 4. v. Wilamowitz, *Herm.* 26, 221. [Stoll]

**Neith** s. Nit.

**Nektar** s. Ambrosia.

**Nekydaimon** (Νεκυδαίμων), d. i. der, welcher aus einem Sterblichen oder vielmehr Gestorbenen ein Daimon geworden ist (*Rohde, Psyche* p. 95 Anm. 2. *Wünsch, Defixionum tabellae Atticae praef.* XXI s.), wird nicht selten angerufen in den Beschörungen der Zauberpapyri, so im großen Pariser Zauberpapyrus v. 361 (ὁρκίζω σε νεκυδαίμων, εἴτε ἄρρηθς εἴτε θῆλυς). 368. 397. 2031. 2061 und im pap. 46 des Brit. Mus. v. 340 p. 135 ed. *Wessely* = v. 334 p. 75 ed. *Kenyon*, sowie in Defixionstafeln aus Karthago, *C. I. L.* 8 Suppl. 1 nr. 12508—12510 = *Wünsch a. a. O.* praef. p. XV ff. (ἐξορκίζω

σε, νεκυδαίμων ἄρα, ὅστις ποτ' οὖν εἴ und ähnlich). [Drexler.]

**Nele** = Νηλεὺς (s. d.), auf einem im Museum zu Neapel befindlichen etruskischen Spiegel aus Perugia, mit pelias und turia = Τυρώ; s. *Fabr. C. I. I.* 1069; *Gerhard, Etr. Sp.* 3, 164, t. CLXX; *Deecke in Bezenze, Beitr.* 2, 169, nr. 76; *Engelmann, Tyro, Jahrb. d. D. Archäol. Inst.* 5, (1890) S. 171 ff. Vgl. Neleus Fig. 2.

[Deecke]

**Neleia** (Νηλεία), Beiname der Aphrodite auf einer Inschrift aus dem thessalischen Demetrias *Apogoniz Nηλεία Athen. Mittheil.* 15 (1890), 303 nr. 12. Von *Strabon* 9, 436 wird ein thessalischer Ort Neleia erwähnt. [Höfer.]

**Neleides** s. Neleus u. Nestor.

**Neleides** s. Neleus u. Thrasymedes.

**Neleios** s. Neleus, Nestor, Antilochos.

**Neleis** s. Neleus u. Pero.

**Neleus** (Νηλεὺς, vgl. *Usener, Götternamen* 12 ff., auch *Neileus* oder *Nēleus*; etruskisch Nele; s. d.). 1) Sohn des Poseidon (oder Enipeus) und der Tyro, der Tochter des Salmones und nachherigen Gemahlin Kretheus' von Iolkos in Thessalien, väterlicherseits Bruder des Pelias, mütterlicherseits des Aison, Amythaon und Pheres, Gemahl der [Niobide] Chloris, Vater des Nestor und Periklymenos, sowie zehn weiterer Söhne und der Pero, König von Pylos.

In der *Odyssee* (11, 235 ff.) wird erzählt: Tyro, die Tochter des Salmones (und der Alkidike *Apollod.* 1, 9, 8), von Liebe zu dem schönen Flusgott Enipeus ergriffen wandelte oft an dessen Ufern. Da nahte sich ihr Poseidon in der Gestalt ihres Geliebten Enipeus. Die Wellen des Flusses türmen sich um das liebende Paar zu einer kristallinen Grotte. Beim Scheiden giebt sich der Liebende als Poseidon zu erkennen und kündigt der Geliebten die Geburt herrlicher Kinder nach Jahresfrist an, empfiehlt ihr deren Pflege und gebietet ihr Schweigen. Tyro gebiert den Pelias, der hernach in dem herdenreichen Iolkos herrschte, und Neleus, den nachmaligen Herrscher des sandigen Pylos, vgl. *Pind. Pyth.* 4, 136. „Die anderen aber“ fährt die Erzählung v. 258 fort, „gebar sie dem Kretheus, dessen Gattin sie wurde, v. 237, nämlich den Aison und Pheres, und den pferdefrohen Amythaon.“ Auch *Orid Met.* 12, 552 nennt Neptunus *Nelei sanguinis auctor*. Wenn bei *Hygin. fab.* 10 Neleus ein Sohn des Hippokoon heißt, so ist das entweder ein Irrtum, oder es ist vielleicht in diesem Namen die Entstellung eines Epithetons des Poseidon (πῆλιος) zu sehen. Der Angabe des Epos, dass Poseidon in Gestalt des Enipeus sich mit Tyro vereinigt habe, liegt übrigens wohl die Erinnerung an eine frühere Wendung der Sage zu Grunde, wonach wirklich Enipeus als Vater der Zwillinge galt, s. *Robert in Prellers Griech. Myth.* 1<sup>a</sup>, 573, 1 und 579, 2 und Neleus 2, *Strabo* p. 356. *Lucian, Dial. mar.* 13.

Etwas anders lautet die Erzählung bei *Apollod.* 1, 9, 8, vgl. *Diod.* 4, 68: Tyro, die bei Kretheus, ihrem Oheim erzogen wird, gebiert die Zwillinge heimlich und setzt sie aus. Ein Pferd einer vorüberziehenden Herde ver-

letzt das eine Knäblein mit seinem Huf im Gesicht, der Pferdeknacht nimmt die Kinder auf, erzieht sie und nennt das verletzte Kind von der blutunterlaufenen Stelle in seinem Gesicht (*πίλος*) Pelias, das andere Neleus. Nach anderer Überlieferung werden sie von einer Stute und einer Hündin ernährt, woher Neleus seinen Namen haben soll (*ἐπὶ κύων κατηλέηται*) Schol. II. 10, 334. Herangewachsen



1 u. 2) Tyro von Pelias und Neleus erkannt.

(Gerhard, *Etrusk. Spiegel* Bd. V, Hoft 9, Taf. 89  
= *Arch. Jahrb.* V, 173 B.)

*Aufs.* 147 ff., der außerdem in einem Vasenbild bei R. Rochette, *Mon. inf.* t. 4, 1 die Bestrafung der Sidero erkennen will (vgl. Nele).

Die beiden Überlieferungen über Herkunft und Jugend des Neleus und Pelias stehen nicht recht im Einklang mit einander. In der Odyssee verlangt der Gott Pflege und Auferziehung der Kinder, und von einer Aussetzung ist nicht die Rede, Tyro wird die Frau des Kretheus, viel-



(Gerhard, *Etrusk. Spiegel* T. 170 = *Arch. Jahrb.* V  
S. 173 C.)



Kretheus? Salmoeneus? Pelias  
od. Neleus? Kretheus?

Tyro Poseidon

Einführung des Herakles in den Olymp

3) Eimer der Sammlung Czartoryski in Paris (nach *Arch. Jahrb.* V [1890], 171)

finden sie ihre Mutter Tyro und töten deren böse Stiefmutter Sidero, da sie erfahren, daß Tyro von dieser schwer mißhandelt und zu niedrigen Magddiensten mißbraucht worden sei, im Heiligtum der Hera. Die Erkennung der Tyro ist dargestellt auf einem Vasenbild auf einem Eimer der Sammlung Czartoryski in Paris und zwei etruskischen Spiegelzeichnungen, vgl. Engemann, *Arch. Jahrb.* 5 (1890) S. 171 ff., Fig. A. B. C., darnach die beigegebenen Abbildungen (s. Fig. 1, 2, 3), O. Jahn, *Arch.*

leicht noch ehe sie die Zwillinge geboren (vgl. *Append. narrat.* in *Westerm. Mythogr. Gr.* p. 385), und gebiert von ihm den Aison, Pheres und Amythaon. Die ganze Sippe ist in Süd-thessalien zu Hause, wo wir den Enipeus und die Städte Iolkos, Pherai und Neleia finden. Auch Apollodor versetzt zwar die Vorgänge in dieselbe Gegend; da aber nach ihm Tyros Vater Salmoeneus später sich in Elis ansiedelte, wo übrigens in der Gegend von Salmoene auch ein Enipeusfluß sich findet, den Strabon p. 356 im

Auge hat, so wird Tyro, deren Sage sonst an Thessalien geknüpft bleibt, nach ihres Vaters Ausszug bei ihrem Oheim Kretheus erzogen, sie gebiert die Zwillinge heimlich und setzt sie aus. Die Geschichte der bösen Stiefmutter Sidéro, die die Tyro mißhandelt und dafür von deren herangewachsenen Söhnen getötet wird, will sich nicht mit den übrigen Schicksalen der Tyro vereinigen; denn woher kommt diese Stiefmutter, wenn doch Salmooneus nach Elis gezogen ist? Hat er sie etwa in Thessalien zurückgelassen? und wie stellt sich Kretheus, der doch die Tyro bald nach deren Begegnung mit Poseidon oder nach der Geburt der Zwillinge zur Frau genommen haben muß, zu den Mißhandlungen, die dieser von ihrer Stiefmutter erleidet? Läßt er sie ruhig geschehen? und zwar beiläufig 20 Jahre, bis die Söhne herangewachsen sind? oder hat er etwa selbst Tyro verstoßen, nachdem er ihren früheren Umgang mit Poseidon später erfahren? Man sieht, die Stiefmutter Sidéro will sich nicht in den einfachen Bericht des Epos fügen, wonach es eher scheint, als habe Kretheus auch die Zwillinge in sein Haus aufgenommen. Offenbar hat sich zwischen die ältere, noch von *Pindar* vertretene Darstellung des Epos und die der späteren Mythographen die Behandlung des Stoffes durch die Tragiker eingeschoben, wodurch verschiedene nun mit der ursprünglichen Fassung unvereinbare Züge hereinkamen (s. Tyro). Die Haupttatsache bleibt jedenfalls die Zurückführung des Pelias und Neleus auf Poseidon, den Herrn des Meeres und der Schifffahrt, den Schöpfer des Rosses und Beschützer der Rossezucht und der ritterlichen Künste, als deren Hauptvertreter die beiden Heroen geehrt werden. Denn Pelias veranlaßt den Argonautenzug und Neleus heißt der *ἰππώτατος τῶν κατ' αὐτόν* *Schol.* II. 11, 671, wie auch sein Sohn der *ἰππότες Νείστωρ* in der *Ilias*. Die Sage von den Umständen bei der Aufzucht der Zwillinge und von ihrer Ernährung durch eine Kuh und eine Hündin verdammt aber ihre Entstehung jedenfalls zumeist dem Bedürfnis, eine Erklärung ihrer Namen zu geben.

In der Heldensage spielt Neleus weiterhin keine besondere Rolle und wird fast nur gelegentlich der Thaten seiner Söhne erwähnt. Immer erscheint er als Herrscher von Pylos. *Apollodor* erzählt, Pelias und Neleus hätten sich um die Herrschaft entzweit, Neleus sei vertrieben worden und nach Messenien ausgewandert, wo nach *Apollod.* I. 9, 5 Aphaereus, der Sohn des Pieres, eines Bruders von Neleus' Großvater Salmooneus, herrschte und wo dieser Pylos gründete. Nach *Apollod.* I. 9, 11, 2 wohnte auch sein Stiefbruder Amythaon in Pylos. Sieht man auch ab von dem Orakelspruch, der den Pelias veranlaßt haben soll, alle Aioliden zu ermorden, da ihm einer den Tod bringen werde, so liegt es schon in der Familiengeschichte des Kretheischen Hauses begründet, daß zwischen den angenommenen und den echten Söhnen des Kretheus sich ein Streit um die Herrschaft erheben mußte. Pelias geht daraus als Sieger hervor, Alson wird ver-

drängt, Pheres gründet in der Nähe eine neue Heimat in Pheraí, Neleus wandert in die Ferne, nicht ohne alte Ansprüche aufrecht zu erhalten, vgl. die Forderung der Rinder des Iphiklos, und Amythaon schließt sich ihm an und findet gleichfalls in Pylos eine neue Heimat. Nach *Paus.* 4, 36, 1 fand Neleus dort schon eine von einem Pylos, Kleoson Sohn, gegründete Stadt vor aus der er den bisherigen Besitzer vertrieb.

Das Reich des Neleus umfaßte nach homerischer Vorstellung außer Messenien auch noch die südliche Landschaft von Elis, Triphylien, bis an den Alpheios: *Il.* 11, 712. Aber nicht das triphylische Pylos bei Lepreon, wie *Strabon* p. 350 zu erweisen sucht, sondern das messenische, an der Bucht von Navarino auf dem Vorgebirge Koryphasion ist der Sitz des Neleus und der Neleiden. Ein drittes Pylos in Elis am Peneios kann überhaupt nicht in Frage kommen. Da aber Pylos nicht bloß die Residenz, sondern auch das Reich des Neleus bezeichnete, das sich bis zum Alpheios ausdehnte und also auch noch das triphylische Pylos umfaßte, so konnte es an Verwechslungen nicht fehlen. Das messenische Pylos entspricht nicht nur der homerischen Bezeichnung des „sandigen“, sondern weist auch sogar die Grotte des Nestor auf, s. u. und vgl. *Lolling, Hellenische Landeskunde* = *J. Müllers Handb. der klass. Altert.* Wiss. 3, 189. Der Katalog *Il.* 2, 691 zählt folgende Orte als Teile des pyliischen Reiches auf: Pylos, Arene, Thryon (Thryoesa am Alpheios), Aipy (Aipion?), Kyparisseis, Amphigeneia (= Ampheia?), Pteleon, Helos und Dorion.

Neleus' Gattin ist Chloris, nach *Odys.* 11, 283 die Tochter des Amphion, des Sohns des Iasos aus dem Minyischen Orchomenos, worin sich nahe Beziehungen zwischen Pyliern und Minyern erkennen lassen, wie auch vielleicht in dem Namen des triphylischen Flöschens Minyeis, *Il.* 11, 722. Nach *Diodor* 4, 68 war Chloris die Tochter des Amphion von Theben. Als Söhne des Neleus werden in der *Od.* a. a. O. mit Namen nur drei aufgeführt, Nestor, Chromios und Periklymenos, während es nach *Il.* 11, 692 zwölf Brüder waren, als Tochter die elumworbene Pero. *Apollod.* I. 8, 9 nennt folgende 12 Söhne: Taurus, Asterios<sup>\*)</sup>, Pylaeon, Deimachos (bzw. Lysimachos, *Schol.* *Il.* 11, 691), Eurybios, Epileos (al. Epimenes), Phrasios, Eurymenes, Euagoras, Alastor, Nestor, Periklymenos.

Die schöne Pero (*Od.* 11, 288ff.) ward von vielen Feiern umworben. Neleus versprach sie dem zu geben, der ihm die Rinderherde des ihm verwandten Iphiklos aus Phylake in der Nähe des Enipeus, auf die er Ansprüche zu haben glaubte, bringen würde. Wie dies geschah, deutet die *Odyssee* a. a. O. nur an.

\*) [O. Wulff, *Zur Theseusage*. Dorpat 1892. S. 135ff. erblickt in Taurus und Asterios eine Beziehung zur Minosage und will dieselbe auf der Bedeutung von Neleus und Minos als Totengötter erklären, wogegen *Gruppe, Jahrbuch, ab. d. Mythol. aus d. Jahre 1891 u. 92* S. 130 in diesem Falle an Verbindung eines milienischen (oder pyliischen) und eines kretischen Heiligthums denkt. Rocher.]

Nach *Apollod.* 1, 9, 12 war es Amythaons Sohn Bias, für den sein Bruder, der Seher Melampus (s. d.), das Wagnis übernahm und nach allerlei Mühsal glücklich bestand. Nach *Odyssee* 15, 299ff. nahm Neleus dem Melampus während seiner Abwesenheit in Phylake auf ein volles Jahr seinen Besitz weg. *Paus.* (4, 36, 3) erwähnt bei der Beschreibung von Pylos auch eine Grotte daselbst, in der die Stallungen der Rinder des Nestor und früher des Neleus gewesen seien, und die wirklich in dem messenischen Altpylos auf Koryphasien wieder aufgefunden wurde, s. *Lolling* a. a. O., *Curtius, Piloponnes* 2, 177, *Gruppe, Gr. Mythol.* 162. *Pausanias* macht an dieser Stelle auf die Wahrnehmung aufmerksam, daß der Reichtum der Menschen jener Zeit vorwiegend in Rofs- und Rinderherden bestanden habe und daß sie darauf ausgingen, diese möglichst zu vermehren. Raub- und Beutezüge nach solchen Herden gaben Anlaß zu vielen Fehden und auch Neleus, der Herdenreiche, hatte darob solche Kämpfe zu bestehen (s. u.).

Einen anderen Anlaß hatte der Krieg, den Herakles gegen Neleus führte. Dieser hatte sich geweigert, den Herakles, der des Eurytos Sohn Iphitos von Oichalia erschlagen hatte, von dieser Blutschuld zu reinigen, weil Neleus mit Eurytos befreundet war. *Schol. Venet. A ad II.* 2, 336 nach *Hesiods Katalogos: Hes.* 30 *fragm.* 33 *Rzach. Apollod.* 2, 6, 2, 2. *Diod.* 4, 31. *Schol. Pind. Ol.* 9, 31. Da zog Herakles nach Beiegung der Epeier, um Neleus für diese Abweisung zu strafen, gegen ihn, eroberte Pylos und tötete alle seine Söhne bis auf Nestor, der damals in Gerenia erzogen wurde. *II.* 11, 690—693. *Hes. fragm.* 33ff. *Rzach, Apd.* 2, 7, 3. Die Hauptrolle in diesem Kampfe spielt aber nicht Neleus selbst, sondern Periklymenos, der trotz seiner Gabe, sich in alle möglichen Ge- 40 stalten zu verwandeln, zuletzt doch von Herakles gleich seinen Brüdern getötet wird, s. bes. *Gr. Met.* 12, 530—571. *Apollodor* läßt auch den Neleus schon in diesem Kampf umkommen, ebenso *Hygin fab.* 10. Nach *II.* 5, 395 soll damals Hades selbst den Pyliern geholfen haben, aber von Herakles verwundet worden sein. *Pfeiler, Griech. Myth.* 2<sup>3</sup>, 240 vermutet, daß hier ursprünglich unter *Πύλος* das Thor der Unterwelt gewesen sei; durch die Gleichsetzung 50 mit dem Neleischen Pylos sei dann die Sage vom Krieg des Herakles gegen Neleus entstanden. Andere Erklärer geben als Ursache dieses Kriegs an, daß die Pylier den Orcho-meniern gegen Theben geholfen hätten, wieder andere, daß Neleus dem Herakles die Kinder des Geryoneus geraubt habe. *Schol. II.* 11, 690. *Schol. Pind. Ol.* 9, 43. *Philostr. Heroic.* p. 802 *Kayser.*

In der *II.* 11, 671ff. erzählt Nestor außer 60 dem gelegentlich eingeflochtenen Krieg mit Herakles noch von einem Raubkrieg, den die Epeier-Eleier, ermutigt durch die Niederlage, die die Pylier durch Herakles erlitten, gegen Neleus unternahmen. Dieser hatte auch (v. 699 bis 702) vier Rosse zum Wagenwettkampf nach Elis geschickt, Augeias hatte sie zurückbehalten und viele andere Pylier ähnlich geschädigt

(686—88). Nun zogen die Pylier unter Neleus einzig noch übrigem Sohne Nestor gegen die Epeier und machten große Beute. Während diese in Pylos verteilt wird, rücken die Epeier wieder heran bis zum Alpheios, und belagern die Grenzstadt Thyreoassa. Athena verkündet dies dem Neleus. Dieser will den noch jugendlichen Nestor nicht mitziehen lassen, und verbirgt ihm die Rosse. Nestor zieht nun zu Fuß aus und rückt den Epeiern entgegen. In der Nacht vor der Schlacht lagern die Pylier am Minyeios und gelangen bis Mittag des nächsten Tages vor Thyreoassa. Nestor tötet des Angeias Eidam Mulios und die Molionen entgehen ihm nur durch die Hilfe ihres Vaters Poseidon. Bis Buprasion wurden die Epeier zurückgeworfen. Neleus erscheint nm diese Zeit als betagter Greis, der nicht mehr am Kampfe teilnimmt.

Nach *Paus.* 5, 8, 2 soll er mit Pelias die olympischen Spiele hergestellt haben. Aus der obigen Homerstelle ergibt sich wenigstens, daß er mit seinen Rossen an elischen Kampfspielen sich beteiligte.

Auch einen Kampf der Pylier mit den Arkadern aus seiner Jugendzeit, also unter Neleus' Herrschaft erwähnt Nestor *II.* 7, 133ff. am Keladon [und Jardanos?].

So treten überall die eigenen Thaten des Neleus zurück hinter denen seiner Söhne, er selbst steht nur inmitten seines Reiches als mächtiger, reichbegüterter Herrscher da, und wie das Heldenlied von ihm selber wenig zu melden weiß, so hat er auch der bildenden Kunst keinen Stoff zur Darstellung gegeben. Vgl. jedoch den Artikel Nele u. ob. Fig. 1—3.

Sein Tod erfolgte entweder nach *Apollod.* 2, 7, 3 im Kampf mit Herakles, oder nach *Paus.* 2, 2, 2 in Korinth, wo er an einer Krankheit starb und begraben wurde, sein Grab sei aber nicht zu finden gewesen. Das Neleion in Athen, das durch eine Inschrift vom J. 418 v. Chr., die Kodros, Neleus und Basile nennt, bekannt geworden ist, scheint ein Heroon des Sohnes des Kodros (s. Neleus 2), des Gründers der attisch-ionischen Kolonie Milet, gewesen zu sein, und mit dem Poseidonsohn Neleus nichts zu thun zu haben, vgl. *Arch. Ztg.* 1886, 162f., *E. Curtius, Sitzungsberichte der Berl. Akad.* 1885, 437ff. *Stadtgesch. v. Athen* S. 79.

Der Name Neleus wird verschieden erklärt. Nach *Schol. II.* 10, 334 hieß er so, weil eine Hündin ihn säugte (*ἐπεί νύων κατηλέγε*), wobei das anlautende N ausser Acht bleibt. Das *Et. M.* erklärt den Namen von *νέος* und *λεός* = der ein neues Volk Begründende. *Nauck, Suppl. zu Jahns Jahrb.* 12, 4, 632: als: Ohneland = Auswanderer; *Gruppe, Griech. Myth.* 153, 1 faßt den Namen als Kurzform eines Kompositums, dessen erster Bestandteil finster, schwarz, bedeutet; nach *Strabon* 449, 14 habe *Νηλεὺς* ein Fluß auf Euboia geheissen, dessen Wasser die davon trinkenden Schafe schwarz färbte, und auch *Νεῖλος* (s. d.), der Name des bekannten Flusses, bedeute „schwarz“, wie dieser Fluß auch hebräisch der Schwarze *נַחֲלֵי שָׁחַר* heiße (vgl. auch *Usener, Götternamen* 13f.). Diese Etymologie hat sehr viel für sich, wenn man bedenkt, daß auch der Name von

Neleus' Bruder Pelias „blauschwärzlich“ bedeutet; vielleicht sollen beide Namen auf die Abstammung von Poseidon, dem *πατήρ νεωγαίης* und *μεγαργαίης παρακοίτης* (*Epith. deorum*) hindeuten. Alle diese Erklärungen haben aber außer der letzten das Gemeinsame, daß sie nur passen, wenn Neleus ein Beiname ist, den sein Träger nach seinen späteren Schicksalen erhielt, nur die Namensbedeutung Schwarz ist derart, daß sie annehmen läßt, dieser Name sei ihm schon von Geburt an beigelegt worden. Dasselbe läßt sich auch von der Etymologie aus *νῆ* und *ἔλος* sagen (*Pape-Benseler*), die allerdings die Aussetzung des Neugeborenen voraussetzt, der ohne Erbarmen dem Verderben preisgegeben wird.

2) Sohn des Kodros von Athen, Gründer von Milet. Über diesen selbst ist wenig zu sagen; er gewinnt seine Bedeutung erst in dem Zusammenhang der Genealogie, die ihn mit dem Pylier Neleus verbindet. Milet galt als eine Kolonie von aus Attika ausgewanderten Joniern; nach Athen seien mit Melanthos, dem Vater des Kodros, viele Messenier ausgewandert und hätten (ergänze: nachher, unter des Melanthos Enkeln) mit den Joniern gemeinsam eine Kolonie nach Kleinasien ausgeführt, *Strabon* 633. Aber nicht nur Milet, sondern auch eine Anzahl anderer zu der jonischen Dodekäs gehöriger Städte sollte von den Enkeln dieses Melanthos gegründet worden sein. Den Phokäern aber wurde der Beitritt zum Panionion nur gestattet, nachdem sie von Teos und Erythrä Könige aus dem Geschlecht der Kodriden angenommen hatten, *Paus.* 7, 3, 10. *Strabon* 632 berichtet nach *Pherekydes*, den Anfang dieser Auswanderung der Jonier habe Androklos, der echte Sohn des Kodros, gemacht, indem er Ephesos gründete. Neleus, aus Pylos stammend, gleichfalls ein Sohn des Kodros, habe Milet erbaut und auf dem Poseideion einen Altar errichtet; der Kodride Andropompos habe Lebedos, die unechten Kodrossöhne Kydrelas, Nauklos, Knopos die Städte Myus, Teos und Erythrä gegründet, die Gründung von Priene schreibt er Aipyros, dem Sohne der Neleus von Athen, zn. Das Bemerkenswerte an diesen Gründungssagen ist, daß alle diese Gründer von dem Pylier, resp. Messenier Melanthos stammen sollen. Damit ist zu vergleichen, was *Paus.* 2, 18, 8 über die Übersiedlung der Pylier aus Messenien nach Athen berichtet (vgl. *Hellanic.* bei *Müller, fragm. hist. Gr.* 1, p. 47, *frag.* 10). Hiernach vertrieben die Herakliden die Nachkommen des Pyliers Neleus aus Messenien. Das Stemma der Neleiden s. bei *Toepffer, Att. Geneal.* S. 320. Die von den Herakliden vertriebenen Neleiden waren Alkmaion, Peisistratos, die Söhne Paions und Melanthos, der Vater des Kodros.\* Diese seien mit Ausnahme des Peisistratos, von dem *Pausanias* nicht anzugeben weiß, wohin er gewandert, nach Athen

gekommen; von Alkmaion und den Söhnen Paions stammten die Alkmaioniden und Paioniden, Melanthos aber sei König geworden, indem er den letzten Theseiden Thymoites stürzte, vgl. *Herod.* 5, 65 und vor allem die gründliche Untersuchung *Toepffers* a. a. O. S. 225 ff. Melanthos (s. d.) ist zugleich Eponym des attischen Demos Melainai. Unter seinem Sohne Kodros hätten sich dessen zwei älteste Söhne Medon und Neileus (Neleus) über die Thronfolge entzweit, da dieser unter jenen, der an einem Fusse lahm war, sich nicht fügen wollte. Die Pythia entschied für Medon, und Neleus wanderte mit den übrigen Söhnen des Kodros als Führer jonischer Kolonien, denen sich auch Athener anschlossen, nach Kleinasien aus (*Paus.* 7, 2, 3): Neleus nach Milet, wo am Wege nach Didymoi sein Grab gezeigt wurde, Damasichon und Prometheus (oder Promethos) nach Kolophon, Androklos nach Ephesos und Samos, Kyaretos (*Strabon* Kydrelas) nach Myus, Neleus' Sohn Aipyros nach Priene, Damasos und Nauklos nach Teos, nachdem schon vorher ein Nachkomme des Melanthos, namens Apokoios, dahin gekommen, Kleopos (*Str.* Knopos) nach Erythrä.

Bedeutungsvoll ist besonders die Angabe *Strabons*, daß Neleus einen Altar auf dem Poseideion errichtet habe. Erwägt man nämlich, daß die 12 kleinasiatischen Jonierstädte die Stammesfeier der Panionien im Dienste des (helikonischen) Poseidon begingen, so ist es begreiflich, daß sie die Abstammung ihrer Gründer auf Poseidon selbst zurückzuführen suchten (vgl. die Forderung, daß die Phokäer Könige aus dem Geschlecht der Kodriden, also des Pyliers Neleus, annehmen mußten, um ins Panionion Aufnahme zu finden), und das gelang, wenn der alte Neleus, von dem die Kodriden sich herleiteten, aus einem Sohne des Enipeus zu einem Sohne des Poseidon gemacht wurde, und das wird wohl in Jonien geschehen sein. Denn daß er ursprünglich für einen Sohn des Flusgottes Enipeus galt, geht aus der Erzählung des *Odyssee* selbst hervor, wonach Tyro ihren Geliebten zunächst für Enipeus halten mußte, ehe er sich ihr beim Scheiden als Poseidon vorstellte. Auf diesen Hergang deutet auch das Heiligtum des Poseidon-Enipeus in Milet (s. o.), darauf auch vielleicht der Umstand, daß sonst im Epos die poseidonische Abkunft des Neleus nirgenda besonders hervortritt. Die Sage von der Flucht der Pylier vor den Herakliden nach Athen enthält jedenfalls einen geschichtlichen Kern, vgl. *Busolt, Gr. Gesch.* 1<sup>a</sup>, 214 f., und so ist auch wohl dessen Vermutung richtig, daß die große Rolle, die Nestor in der *Ilias* spielt, dem Umstand zuzuschreiben sei, daß die Gründer der jonischen Städte sich von dem pyliischen Königshause herleiteten. (Vgl. über die Flucht der Neleiden nach Athen vor allem *Toepffer, Att. Geneal.* 239: „Da der Adel der hervorragendsten ionischen Städte sich aus Messenien herleitete und den pyliischen Helden Neleus, den Begründer der staatlichen Ordnung und Kultur Ioniens, als Ahnherren verehrte, so konnten die Athener ihren gleichlautenden Ansprüchen auf die Kolonisierung

\*) Daß die Vertriebenen drei verschiedenen Generationen angehören, hat nichts Auffallendes, wenn man erwägt, daß Neleus 12 Söhne hatte, von denen der Stammvater des Melanthos der älteste, der des Peisistratos der jüngste, und dieser Peisistratos selbst wieder der Sohn des jüngsten Sohnes des Nestor war.

des Landes nur in der Weise Geltung und Nachdruck verleihen, daß sie ebenfalls an Messenien anknüpfen und den Stammvater des dortigen Königshauses zum Abhnhern ihrer alten Geschlechter machten“ u. s. w. Ein Heiligtum (ἱερόν, τέμενος) τοῦ Κόδρου καὶ τοῦ Νηλεὸς καὶ τῆς Βασιλῆς wird in einem attischen Volksbeschluss v. J. 418 v. Chr. erwähnt (Ἐφημ. ἀπρ 1884 p. 161. *American Journ. of arch.* 3 p. 38 ff.; vgl. *Usener, Götternamen* 12 ff. 10 *Toepffer* a. a. O. 240 Anm. 2. *Arch. Ztg.* 43, 163). Über die Nelenstochter Elegeis s. d. u. vgl. *Immisch, Klaros* 129, 6. Ein milesisches Fest Νηληϊς (ἑορτή) erwähnen *Plut. mul. virt.* 16 u. *Polyaen.* 8, 35. Roscher.]

[Weiszäcker.]

**Nelisä?** s. Hesperiden Bd. 1 Sp. 2598.

**Nelo** (Νηλώ, Νηλῶ? *Hercher*), Tochter des Danaos, vermählt mit dem Ägyptiden Menomachos (wie jedenfalls mit *L. Dindorf* für das überlieferte Menachos zu schreiben ist) *Apollod.* 2, 1, 5, 5. [Stoll.]

**Nemalos** (Νημαίος). Eine Münze des Postumus mit der Darstellung des löwenwürgenden Herakles trägt die Legende Herculi Nemaio, *Eckhel, Doctr. num. vel.* 7, 444. [J. de Witte, *Recherches sur les empereurs qui ont régné dans les Gaules.* Lyon 1868. 4<sup>e</sup>. p. 30 nr. 100 Pl. 7 nr. 100<sup>a</sup>. *J. de Witte, Médailles inédites de Postume.* Paris 1845 (*Extr. de la Revue Num.* 1844) 30 p. 6f. Pl. 8, 1. *Drexler.*] [Höfer.]

**Nemanus** (Νεμανεύς) wird von *Plutarch de Is. et Os.* c. 15 p. 26 ed. *Parthey* als einer der Namen der Gemahlin des Königs Malkandros von Byblos (neben Saisis u. Astarté) bezeichnet. Isia, so erzählt *Plutarch* c. 15, hat erfahren, daß die Lade mit dem Leichnam des Osiris bei Byblos ans Land gespült, an einer Erike abgesetzt und zusammen mit dem sie umschließenden\*, vom König Malkandros 40 abgeschnittenen Baum in den Palast des Herrschers gekommen sei, wo die Erike als Stütze des Daches dienen sollte. Dürftig gekleidet setzt sich die Göttin an eine Quelle und haucht den Mägden der Königin, denen sie das Haar flicht, ambrosischen Wohlgeruch ein. Die Königin wird durch den Duft von Verlangen nach der Fremden erfasst. Sie macht sie zur Amme ihres Kindes. Isia, erzählt *Plutarch* weiter (c. 16), nährt das Kind, indem 50 sie ihm den Finger in den Mund steckt — ein von dem griechischen Autor nicht verstandener Ritus der Adoption (*Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient classique* 2 p. 487 Anm. 1. p. 571 Anm. 2) —, verbrennt bei Nacht die sterblichen Teile desselben und umfliegt als Schwalbe klagend die Säule, welche die Lade mit dem Leichnam ihres Gemahls birgt. Einst kommt die Königin dazu und bricht in lautes Angstgeschrei aus. Sie vereitelt dadurch die Absicht der Göttin, dem Kinde die Unsterblichkeit zu verschaffen. Nun giebt sich Isia zu erkennen, erbittet die Säule und bricht in so heftiges Klagen über der Lade aus, daß

der jüngere Sohn des Königs stirbt. Den älteren nimmt sie zugleich mit dem Sarge auf das Schiff mit. Auch dieser (c. 17), der den Namen Maneros oder nach anderen Palaistinos oder Pelusios führt, erleidet den Tod und zwar durch den Blick der Göttin, als er sie belauscht, wie sie weinend den Leichnam des Gemahls liebkost. — Über die Rolle der Stadt Byblos im Osirismythos s. die oben Bd. 1 Sp. 1866 f., Bd. 2 Sp. 373 u. 2305 verzeichnete Literatur, auch *Aristides Apologia* c. 12 (*Texts and Studies* 1 nr. 1. Cambridge 1891 p. 45. 60 f. 107. *Texte u. Untersuchungen* Bd. 9 Heft 1 Abh. 2 p. 14. 52. 89), besonders aber *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient classique* 2 p. 174 Anm. 6 u. p. 570—572. In dem Namen Nemanus, den noch *Lepsius* (bei *Parthey* a. a. O. p. 196) für unägyptisch hielt, haben *Brugsch, Die fremde Aphrodite in Memphis, Zeitschr. f. äg. Spr.* 1 nr. 1, vgl. *Rel. u. Myth. d. alt. Äg.* p. 471 (hier frageweise), *Lauth, Über den ägyptischen Maneros, Sitzungsber. d. Königl. bayer. Ak. d. W. z. München* 1869 2 (p. 163—194) p. 184, *Dümichen, Gesch. d. alt. Äg.* p. 187 und *Maspero* a. a. O. 1 p. 104 Anm. 3 die Bezeichnung einer der beiden Genossinnen des Thot von Hermopolis, Nehemäuit, Nehemauit, Nahmāouit oder ähnlich (s. *Dümichen* a. a. O. *Brugsch, Rel.* p. 471. *Lanzone, Diz. di mitol. egizia* p. 434 ff. *Maspero* a. a. O.) erkannt. Die Dreinamigkeit der Königin bei *Plutarch* erklärt *Maspero* a. a. O. 2 p. 571 Anm. 1 sehr ansprechend in folgender Weise: „Astarté est le nom que la reine prenait dans la version phénicienne: la contrepartie égyptienne du même récit lui substituait celui de Nemanous ou celui de Saosis, c'est à-dire deux formes principales d'Hathor, l'héropolitaine Nahmāouit et l'héliopolitaine Jousasit.... Il semble résulter de la présence de ces noms, qu'il y avait, en Égypte, aux moins deux versions des aventures phéniciennes d'Isis, l'une d'origine héliopolitaine, l'autre purement hermo- 50 politaine.“

Nehemäuit ist also, wie bemerkt, eine Form der Hathor. Ihr Name bedeutet nach *Dümichen*, „die vom Übel Errettende“ („die, welche den Gewaltthätigen abwehrt“, *Brugsch*, „celle qui arrache le mal“, *Maspero*), in Anspielung auf das die bösen Geister scheuchende Seistron, dessen Aufatz das Haupt der Göttin zielt (s. die Abbildung bei *Brugsch, Rel.* p. 471 u. bei *Lanzone* Tav. 174 Fig. 1—3), und in dessen Gestalt sie auf dem Torso nr. 401 des Museo Nazionale in Neapel (abgebildet bei *Lanzone* p. 436) erscheint. Bronzestatuetten der Göttin aus der Zeit der 26. Dynastie werden verzeichnet von *E. Allemand, Coll. d'antiquités égyptiennes* Londres (1878) p. 18 nr. 90. p. 35 nr. 174. [Drexler.]

**Nemausiacae** s. Namausicae.

**Nemausus** (Νεμανεύς), ein Heraklide, nach welchem die gleichnamige Stadt in Gallien benannt war, *Parthenius* bei *Steph. Byz.* s. v. [Stoll.]

**Nemausus**. Die Quelle der Stadt Nemausus (*Auson. urb. nob.* XX 33 p. 164 *Peip. vitrea non luce Nemausus purior*) genofs, wie es

\*) Vgl. eine Darstellung bei *Mariette, Denderah* 4 p. 96, welche den Ruririschen Osiris in seiner Lade liegend, durch welche ein Baum hindurch gewachsen zu sein scheint, vorführt, *Brugsch, Die Ägyptologie* p. 510.

scheint schon seit ältester Zeit, göttliche Verehrung. Das beweisen die in und an derselben gefundenen Votivgegenstände, darunter eine Anzahl von Inschriften, die dem *deus Nemausus* geweiht sind (*C. I. L.* 12, 3072, 3077, 3093, 3102, 3132, 5953 [Überlieferung unsicher]; die griechische Inschrift ΘΕΩ ΝΕΜΑΥΩΣ ist wohl eine Fälschung, *C. I. L.* 12, 254\*). Nach der „heiligen“, „göttlichen“ Quelle — das bedeutet der Name (*s. Glück, Kelt. Namen p.* 16, 75, *Pictet, Revue celtique* 2, p. 5f.) — ist dann die Stadt benannt worden. Der Gott heisst *Nemausus* oder *deus N.*, zweimal hat er das im südlichen Gallien nicht seltene Epitheton *Augustus* (nr. 3102, 5953). Er wird einmal angerufen im Verein mit dem *Iuppiter optimus maximus Helioipolitanus* (nr. 3072, der Dedikant ist ein *primipilaris* aus Berytus), einmal mit dem *Silvanus* und *Liber pater* zusammen (nr. 3132); der Stein nr. 3077 ist geweiht *Laribus Augustis et Minervae Nemauso Urniae Avicanto* (die beiden letzten sind ebenfalls Quellgöttheiten). Sonst geben die Inschriften für den Kultus nicht viel aus. Ein *Sex. Ullius Perseus* weihet dem Gotte testamentarisch *horologium et cerulas II argenteas* (nr. 3100), ein *iugarius* Namens *Censor* löst sein Gelübde *si filia superstit. decessisset* (nr. 3102), ein *Marius Paternus pro patre* (nr. 3097). Unter den Dedikanten erscheint auch ein *quaestor coloniae* (nr. 3094). Eine Inschrift steht auf einem Säulenkapital, das also als Votivgabe gedient hat (nr. 3101), eine andere (jetzt verloren) auf „une petite plaque de cuivre jaune“ (nr. 3098, vgl. *Mowat, Notice épigraphique* p. 126). — Ausführlich handelt über den *fons Nemausus* *Mérimée, de antiquis aquarum religionibus* (Paris 1886) p. 12ff. Vgl. auch *Vallentin, Bull. épigr.* 2, 80ff, 122ff. [M. Ihm.]

**Nemea (Νέμεια)** 1) Tochter des *Asopos*, nach welcher das argivische Nemea, wo die Spiele stattfanden, benannt war, *Paus.* 2, 15, 3. Auf einem Weihgeschenk der Philiasier in Olympia war sie mit ihren Schwestern beim Raube der Aigina durch *Zeus* anwesend dargestellt, *Paus.* 5, 22, 6. — 2) Die Göttin der Nemeischen Spiele war eine Tochter des *Zeus* und der *Selene* (von der nach alter Lokalsage sogar der nemeische Löwe abstammte, vgl. *Roscher, Selene* S. 7 f.) nach *Schol. Pind. argum. Nem.* Ebenda wird berichtet, daß *Aischylos* (in dem Nemea betitelten Drama (*Nauck, F. T. G.* 49) den *Archemoros* als Sohn der Nemea bezeichnete. *Alkibiades* weihte in Athen zwei Gemälde des *Aglaophon* (oder *Aristophon*), deren eines die Nemea zeigte, wie sie den *Alkibiades* auf ihrem Scholste trug, während auf dem andern *Olympias* und *Pythias* ihn bekränzten, *Satyros* bei *Athen.* 12, 534 d. *Plut. Alcib.* 16, vgl. *Paus.* 1, 22, 6. Der Maler *Nikias* hatte auf einem Gemälde, welches *Silanus* aus Asien nach Rom entführte und *Augustus* in der von ihm geweihten Curie anbringen liefs, die Nemea dargestellt, auf einem Löwen sitzend, eine Palme in der Hand (*vgl. Preller-Robert, Griech. Myth.* 1\*, 495, 4). Neben ihr stand ein Greis mit einem Stabe, über dessen Haupte eine Tafel hing, auf der eine Biga dargestellt war.

Auf Vasenbildern erscheint Nemea anwesend bei der Leichenfeier des *Archemoros*, inschriftlich bezeugt auf der *Archemorosvase*, wo sie im Gespräche mit *Zeus* dasitzt (*Neapel* nr. 3255, *C. I. G.* 8432, abgeb. *Overbeck, Gal. her. Bildw.* Taf. 4, 2 u. *Baumeister, Denkm. d. klass. Alt.* S. 114, vgl. *Brunn, Ann. d. Inst.* 22, 333f.). Auch auf den zahlreichen rot- und schwarzfigurigen Darstellungen der Bezwingung des nemeischen Löwen durch *Herakles* hat man in der als Gegenstück zu *Athene* dargestellten Frauengestalt, die häufig durch erhobene Arme ihren Anteil an dem Vorgange kundgibt, Nemea erkannt (z. B. *Petersburg* nr. 25, 68, 523, *Neapel* 2861); auf der großartigen rf. Vase in *München* (nr. 415, abgeb. *Mon. d. Inst.* 6, 27 A und *Baumeister* a. a. O. 656) ist sie freilich als *Galene* bezeichnet. [Wagner.]

**Nemeaios (Νεμαιοῖς)**, Beiname des *Zeus* = *Nemeios* (s. d.), *Pind. Nem.* 2, 4. *Arg. Pind. Nem.* p. 425 B = p. 10 *Abel.* [Höfer.]

**Nemeios (Νεμῖος)**, Beiname des *Zeus* von *Nemea* abgeleitet, der, wie *Helios*, *διανέμει τοῖς ἐπὶ γᾶς πᾶσι καὶ γενέσιος καὶ τροφᾶς καὶ βίωσός ταν ποθούσαναι ποίαν*, *Archytas* bei *Stob. Floril.* 43, 134. [Höfer.]

**Nemeios (Νεμῖος)**, Beiname des *Zeus* von dem zwischen *Kleona* und *Phlius* gelegenen Thal *Nemea*, wo sich sein Tempel in einem heiligen Haine — *Νεμαιοῖν ἐν πολυώνυμῳ Διὸς ἄλει* *Pind. Nem.* 2, 4ff. *Διὸς Νεμῖοιο παρ' ἄλλος Theokr.* 25, 169 ff. *γὰρ βαδυνέτω Νεμῖα Pind. Nem.* 3, 18 *δακρύσις Φλιοῦντος ἐπ' ὄργυιολ ὄρειαν Pind. Nem.* 6, 44; vgl. *Ol.* 9, 87. *Strabo* 8, 377 u. befand, *Paus.* 2, 15, 2; vgl. *Chandler, Reisen in Griechenland* 330f. Die Hauptkultstätte des *Zeus Nemeios* war *Argos*, wo er nebst der *Hera Argeia* als Nationalgott verehrt wurde, *Paus.* 2, 20, 3, 24, 2, 4, 27, 6. *Schol. Soph. El.* 6, und als besondere Ehre verliehen die *Argiver* die *θεωροδοκία τοῦ Διὸς τοῦ Νεμῖοιν καὶ τῆς Ἥρας τῆς Ἀργείας*, *Arch. Zeit.* 18, 39. *Waddington* 1730 a. Opfer an den *Zeus Nemeios* werden erwähnt auf argivischen Inschriften *C. I. G.* 1, 1123. *Le Bas* 2, 121 p. 56; das Standbild des *Zeus*, *ἀγάλμα δοθὲν χαλκόν* war ein Werk des *Lysippos*, *Paus.* 2, 20, 3. Auch die *Athener* huldigten dem *Zeus N.*: *Demosthenes* erzählt, daß er als 50 *ἀρχιεπισκός* bestimmt gewesen sei *ἀγαγὼν τὸ δῖλ τὸ Νεμῖον τὴν κοινὴν ὑπὲρ τῆς πόλεως θεωρίαν*, *Dem. in Mid.* 32, p. 563; auch zu *Oineon* in *Lokris* war ein *ιερόν τοῦ Διὸς τοῦ Νεμῖοιν*, wo der Sage nach *Hesiod* ermordet sein sollte, *Thuk.* 3, 96; vgl. ferner die Inschrift aus *Mylasa* *Διὸς Νεμῖοιν, Athen. Mitth.* 15 (1890), 261 und die *Grabinschrift* aus *Ephesos* *τὰς δὲ παρ' Ἀλφειὸν τιμὰς καὶ Ζηνὶ Νεμῖῳ οὐτός ὁ θυσανένης τῆς τοῦ ἐνοσφίστο, Newton-Hicks, Anc. greek inscr. Brit. Mus.* 626 p. 246. Auf Münzen von *Alexandria* ist der Gott mit der Umschrift *Zeus Nemeios* dargestellt, *Head, Hist. num.* 719. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Alexandria* 17. *Overbeck, Zeus Kunstmythologie* 17. Die nemeischen Spiele (*Νέμεια, Νέμια* oder *Νεμῖων ἁγών, ἁγών τῶν Νεμῖοιν, τῶν Νεμῖοιν πανήγυρις, Νεμειάκος ἁγών* etc.) sollen der Sage

nach von den Sieben zu Ehren des Archemoros (s. d.) eingesetzt worden sein. *Apollod.* 3, 6, 4. *Arg. Pind. Nem.* p. 425 *Boeckh.* — p. 10 *Abel*; vgl. *Paus.* 8, 48, 2. — *Adian v. h.* 45 nennt statt des Archemoros den Pronax (s. d.); eine Erneuerung der Nemeen fand durch die Epigonen statt. *Paus.* 10, 25, 7. [Münzen von Argos mit der Aufschrift NEMEIA HPAIA oder häufiger NEMEIA allein s. bei *Imhoof-Blumer and Gardner*, A numismatic commentary on *Pausanias* p. 33. *A Cat. of the Greek Coins in the Brit. Mus. Peloponnesus* p. 148 nr. 153. p. 152 nr. 170; vgl. p. 146 nr. 124 „vase inscribed NE“. *Drexler*.] Nemeen wurden ferner gefeiert in Aetna in Sicilien. *Schol. Pind. Ol.* 13, 158 p. 288 *Boeckh.*, in Megara *Schol. Pind. Ol.* 7, 157 p. 182, in Anchialos in Thrakien, *Mionnet, Suppl.* 2, 223, 108. [Mionnet hat offenbar irrig gelesen; die Münzen von Anchialos tragen die Aufschrift CEBHPAIA | NVMOΦIA. *A Cat. of the Greek coins in the Brit. Mus. The Tauric Chersonese . . . Thrace* p. 84 nr. 10 p. 85 nr. 13. *Drexler*.] Über die Feier der Nemeen handelt ausführlich *J. H. Krause, Die Pythien, Nemeen u. Isthmien* 107—164; vgl. auch *Droysen, Die Festzeit der Nemeen, Hermes* 14 (1879), 1 ff.; vgl. *Nemeias*.

[Höfer.]

### Nemeischer Löwe s. Herakles.

**Nemertes** (Νημερτής, Vera; über die Form s. *Herodian bei Schol. Il.* 18, 39. *Lehrs, Arist.* p. 265. *Pott, Philol.* 2. Snppbild. p. 276), 1) Tochter des Nereus und der Doris, „die den nützlichsten Sinn des Vaters hatte“, *Hes. Theog.* 262. *Il.* 18, 46. *Hyg. fab. praef.* p. 10 *Schmidt*. *Schoemann, Opusc.* Ac. 2, 173. 175. *Lehrs, Arist.* 264 f. *Braun, Gr. Götterl.* § 99. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1<sup>a</sup>, 566. Bei *Hesiod* faßt *Ksch* *νημερτής* als Adjectivum auf nach *Schol.* 253, Προνόητε | νημερτής (statt *νημερτής* θ') ἢ παρὸς ἔχει νόον ἀθανάτοιο. — 2) *Νημερτής ἰσορέα* allegorische Personifikation im Gegensatz zur *μελάνχολος Ἀσάφεια* bei *Empedokles* 14 (vgl. *Lehrs a. a. O.*) [Wagner.]

**Nemesis** (Νέμεσις), eine der ältesten Personifikationen der griech. Mythologie, ist eine der Tyche verwandte Schicksalsgöttin, unterscheidet sich aber insofern von ihr, als sie aktiver auftritt. N. teilt entsprechend ihrer Namensableitung (*Kornutus* *περὶ θεῶν* 9, [Aristoteles] *περὶ κόσμ.* 7) und ähnlich wie Moira den Menschen ihre Geschehne zu (νέμει ähnlich dem νόμος, s. *O. Roßbach* in den *Götting. gel. Anz.* 1891 S. 223. *Usener, Götternamen* S. 371), während die Tyche den Sterblichen zu teil wird (τυγχαίνει). Auch tritt die gerecht ausgleichende und strafende Gewalt des Schicksals bei N. stärker als bei Tyche hervor, sodafs N. manches mit Dike und Themis gemein hat.

### I. Nemesis in der ältesten Litteratur.

Als Personifikation kommt N. bei *Homer* ebenso wenig wie Tyche vor, obgleich sich die Worte νέμεσις, νημεσάν, νημεσάσθαι häufig in der *Ilias* und *Odyssee* finden (*Γ* 156. *Ζ* 335, 351. *Ν* 122. *Ξ* 80. *α* 350. *β* 136. *ν* 330. *ζ* 40; *Ε* 223, 296. *Γ* 410. *α* 119, 158. *β* 64 u. d.) und

die verwandten Gestalten der Moiren (Klothen), Ate, Aisa und Themis als völlig entwickelte religiöse Begriffe auftreten. Es scheint daher keineswegs sicher, dafs in der homerischen Zeit die Göttin N. unbekannt war, zumal da auch bei *Euripides* nur das Abstraktum νέμεσις vorkommt und die Personifikation bereits in den manchen Teilen der *Ilias* an Alter mindestens gleich stehenden *Kyprien* auftritt. Eigentümlich ist den meisten Stellen bei *Homer* der Begriff des „verargens“ oder „verbüßens“, welcher ursprünglich nicht in νέμειν liegt, sich aber aus der Bedeutung des „zuteilens“, wenn man sie wie bei dem lateinischen imputare in ungünstigem Sinne faßte, leicht entwickeln konnte (*A. Fulda, Untersuchungen über den Sprachgebrauch d. homer. Gedichte* S. 161. *G. Curtius, Grundzüge d. griech. Etym.* S. 314).

Bei *Hesiod* (*ε.* x. *η.* 197), der auch Tyche kennt, tritt N. in noch recht durchsichtiger Personifikation auf, wie sie zusammen mit Aidos (vgl. *Homer N* 121 f. ἀλλ' ἐν φρεσὶ θεῶν ἐκαστος αἰδῶ καὶ νέμεσιν und das unten angeführte Fragment der *Kyprien* Vs. 5) die Erde mit ihren frevelhaften Bewohnern verflucht, um ihren schönen Körper in weisse Gewänder verhüllend zum Olymp einzugehen. Hier wird also allegorisch ausgedrückt, dafs aus der schon bei *Homer* vorkommenden νέμεσις ἀνθρώπων (*ζ* 40) eine νέμεσις θεῶν (*ζ* 283 fg.) geworden ist. Eine ähnliche Behandlung findet N. in der *Theopie* 223 f.: τάττε δὲ καὶ νέμεσιν πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι | Νὺξ ὀλοή. Man erkennt deutlich die Spekulation des Dichters; die den Menschen Unheil bringende Personifikation wird in die Göttergenealogie eingereiht zur Tochter der verderblichen Nacht.

Als vollkommen fest gewordene mythische Gestalt und in bestimmte Vorgänge der Sagen-geschichte verwickelt tritt N. zum ersten Male in den *Kύπρια* *ἐπη* auf. Die Seele dieses alten Gedichtes ist allerdings die auf Kypros hoch verehrte Aphrodite (vgl. *Welcker, Ep. Cyklus* 2 S. 154), aber *Stasinos* besafs die Neigung Personifikationen wie Momos, Themis und Eris auftreten zu lassen und hatte namentlich der N. eine wichtige Rolle zugewiesen. Ihre und Zeus' Tochter war nämlich die Erregerin des troischen Krieges, Helena; und Zeus hatte die sich ihm entziehende und in verschiedene Land- und Seetiere verwandelnde N. mit Gewalt zur Liebe gezwungen, wie ein bei *Athenaios* 8, 334 b f. (*F. E. G.* ed. *Kinkel* S. 24 fragm. 6) erhaltenes Bruchstück erzählt, welches wohl unmittelbar auf zwei von *Clemens Alexandrinus* *protr.* 2 S. 26 (ed. *Potter, fragm.* 6 bei *Kinkel*) angeführte Verse folgte: (fragm. 5) Κάτω μὲν θνητὸς, θανάτου δὲ οἱ αἶσα πέ-  
ρωτο, | αὐτὰρ ὁ γ' ἀθάνατος Πολυδύτης, ὅς οἱ ἄσπετος. | (fragm. 6) τοὺς δὲ μετὰ ταῦτά η' Ἐλ-  
ενην τέρπει (so *Ahrens* in *Jahns Jahrbüchern* 13 [1830] S. 106 wohl richtig für das überlieferte τίς), Θάμνη βροτοῖσι. | τὴν ποτε καλλίκομος Νέμεσις φιλότῃ μυγίσαι | Ζηνὶ, θεῶν βασιλῇ, τίειν κρατερὸς ἐπ' ἀνάγκης | φεύγει γὰρ οὐδ' ἔδειξεν μυχθῆναι ἐν φιλότῃ | πατρὶ Διὶ Κρο-  
νίωνι. | ἐτίειρε γὰρ φρένας αἰδοῖ | καὶ νημεσίαι.



κατὰ γῆν δὲ καὶ ἀτρέχοντα μέλαν ὄδωρ | φεύ-  
 γεν, Ζεὺς δ' ἐδίωκε· λαβεῖν δ' ἐλίαιτο θυμῷ |  
 ἄλλοτε μὲν κατὰ κύμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης  
 ἰγθύϊ ἰδομένην, πόντον πολὺν ἐξορύσσεν  
 (ἐξορύσσων καὶ καὶ) | ἄλλος ἂν Ὠκεανὸν πο-  
 τὰ καὶ πείρατα γαίης, | ἄλλος ἂν ἥπειρον  
 πολυβόλακα γίγνετο δ' αἰεὶ | θηρὶ ὅς ἥπειρος  
 αἰνὰ (δενὰ Wilcker) τρίρει, ὄφρα φίλοι νῆν.  
 Die hier abbrechende Schilderung ist das durch die  
 Sagen von Peleus und Thetis sowie De-  
 meter und Poseidon bekannte und auch der  
 bildenden Kunst geläufige Motiv einer mit  
 Verwandlungen verbundenen Liebesverfolgung.  
 Dem Dichter der *Kyprien* wird es wohl schon  
 aus der ihm vorliegenden Fassung der Leda-  
 sage, die er seinen spekulativen Ideen zu Liebe  
 änderte, bekannt gewesen sein. Wie die Erz-  
 zählung schloß, läßt sich natürlich nicht mit  
 Sicherheit sagen, wahrscheinlich ist aber, daß  
 Zeus die in eine Gans verwandelte N. in der  
 Gestalt eines Schwans erteilte, ihre Liebe ge-  
 wann und sie ein Ei gebar, welches Leda  
 später fand. Denn die Nachricht eines Scho-  
 lions zu *Clemens Alexandrinus* *protr.* 2, 37 von  
 der Verwandlung des Zeus bei diesem Liebes-  
 abenteuer in eine Schlange kann gegenüber  
 dem Schweigen *Ovids met.* 6, 103 in dem Ka-  
 talog der Liebesverwandlungen von Göttern  
 und der an und für sich glaubwürdigen Über-  
 lieferung bei *Eratosth. cat.* 25 u. a. nicht in  
 Betracht kommen. Dagegen ist der aus der-  
 selben Stelle seit U. v. Wilamowitz (*Hermes* 18  
 [1888] S. 262 Anm. 1) fast allgemein gezog-  
 ene Schluß, Zeus habe die Liebe der N. in Rham-  
 nus gewonnen und die Grundlage der Kyprien-  
 sage sei 'rhamnusisch', nicht berechtigt. Die  
 alten Epiker pflegen nicht Lokalsagen kleiner  
 fremder Orte zum Ausgangspunkt ihrer Gedichte  
 zu machen und die erwähnte Stelle des *Ero-  
 sthenes* nennt nicht die *Kyprien*, sondern *Kra-  
 tinos* als Quelle der das Liebesabenteuer nach  
 Rhamnus verlegenden Gestalt der Sage. Da-  
 gegen liegt eine das Fragment ergänzende  
 wohl als Inhaltsangabe der *Kyprien* zu fassende  
 Nachricht bei *Apollodor bibl.* 3, 127 (ed. R.  
*Wagner*) vor: λέγονται δὲ ἔνιοι Νημέσεως Ἑλέ-  
 νην εἶναι καὶ Λίδος. ταύτην γὰρ τὴν Λίδος φεύ-  
 γουσαν συνουσίαν εἰς γῆνα τὴν μοσχίην μετα-  
 βαλεῖν, ὁμοιωθῆναι δὲ καὶ Λίδα [τῇ] κύκῳ  
 συνελθεῖν· τὴν δὲ ὥν ἐκ τῆς συνουσίας ἀπο-  
 τεκνύει, τοῦτο δὲ ἐν τοῖς ἄλλοιςιν (ἀλλοιςιν *excerpt*.  
*Sabb.*, ἔστιν *Preller, Grich. Mythol.* 3, 2, S. 110,  
 Anm. 6, vgl. *Tzetzes zu Lykophron* 88, δάσαιν  
*I. Bekker*) ἐθεόγοντα τινὰ ποιμένα Λίδᾳ κομι-  
 σάντα δοῦναι, τὴν δὲ καταθεμένην εἰς λάρνακα  
 φλοίσσειν καὶ χρόνῳ καθήκοντι γεννηθεῖσαν  
 Ἑλένην ὥς ἐξ αὐτῆς θυγατέρα κρίνειν. Die  
*Kyprien* haben also offenbar den Ort, wo Zeus  
 die N. erteilte, unbestimmt gelassen (worauf  
 auch die ganz allgemeinen Ortsangaben über  
 die Ausdehnung der Verfolgung in dem Bruch-  
 stück schließen lassen), jedenfalls nicht Rham-  
 nus genannt. Dies wurde erst in der vor  
*Kratinos* nicht nachweisbaren attischen Lokal-  
 sage eingesetzt, weil sich daselbst ein Tempel  
 der Göttin befand. *Stasinos* hingegen hat  
 wieder wegen des von ihm im Eingang der  
*Kyprien* bei der Beratung des Zeus mit Themis

ausgesprochenen Gedankens, daß der troische  
 Krieg die Erde von der übergroßen Menge  
 frevelnder Menschen entlasten sollte, die Leda-  
 sage in der Weise geändert, daß die wahre  
 Mutter der Helena, der Erregerin jenes Kampfes,  
 die strafende N. gewesen sei und (hier sieht  
 man die KonzeSSION an die Ältere Gestalt der  
 Sage) Leda nur ihre Erzieherin. Denn daß, wie  
*A. Furtwängler* (*Samml. Schouff, Vaseneinkit.*  
 S. 10 ff.) annimmt, erst später Leda an die  
 Stelle der N. gesetzt sei, ist an und für sich un-  
 wahrscheinlich und von H. *Posnansky* (*Nemesis*  
 und *Adrasteia* in den *Breslauer phil. Abh.* Bd. 5  
 Heft 2 S. 12 ff.) zurückgewiesen worden. Ob  
*Stasinos* für seine Änderung des Mythos  
 etwa einen Anhalt in einem kypriischen Kult  
 der N. hatte, läßt sich nicht nachweisen.  
 Später war dies Verhältnis der Leda zur N.  
 so unklar, daß *Lactanz inst.* 1, 21, 23 an-  
 nehmen konnte, N. sei der KulteName der nach  
 ihrem Tode konsekrierten Leda.

Wichtig für die Beurteilung des Wesens  
 der N. ist auch der Umstand, daß sie in den  
 beiden frühesten Erwähnungen, in den *Kyprien*  
 und bei *Hesiod*, eine völlig selbständige Per-  
 sonifikation ohne jede Anlehnung an eine ältere  
 Gottheit ist. Man hat nämlich Beziehungen  
 zur Aphrodite und Artemis darin erkennen  
 wollen, daß die Nemesisstatue des Agorakritos  
 (s. unten) in der einen Hand einen Apfelzweig  
 trug, und daß an ihrem Kopfschmuck Hirsche  
 angebracht waren, ferner die von *Plinius n. h.*  
 36, 17 erzählte Anekdote von dem Wettbewerb  
 des Alkamenes und des Agorakritos um eine  
 Aphroditestatue für Athen dafür angeführt.  
 Als Agorakritos unterlag, soll er sein Werk  
 unter der Bedingung verkauft haben, daß es  
 nicht in Athen aufgestellt werde, und ihm den  
 Namen N. gegeben haben (s. unten, *Posnansky*  
 S. 6 ff., *Studniczka, Kyrene* S. 169 ff., 166).  
 Von diesen Zeugnissen muß zunächst die den  
 Stempel der Erfindung auf der Stirn tragende  
 Künstlerlegende wegfallen, welche offenbar an  
 den Umstand anknüpfte, daß die Rhamnusische  
 Statue einige Ähnlichkeit mit einer Aphrodite  
 hatte, was ja bei der Darstellung einer jugend-  
 lichen Göttin nichts Auffälliges an sich hat.  
 Dann werden aber auch Zweige mit und ohne  
 Blüten oder Früchte in den verschiedensten  
 Darstellungen von Göttinnen und sterblichen  
 Frauen in den Händen getragen. Endlich waren  
 die Hirsche ganz als Nebenwerk an dem Ste-  
 phanos der Statue angebracht und wohl nur  
 von rein dekorativer Bedeutung wie die Äthio-  
 pen an der goldenen Schale, welche die N.  
 in der rechten Hand hielt (s. unten). Noch  
 weniger ist man berechtigt Beinamen wie  
*Οὐκίς* (*Herodes Atticus* in den *Epigramm Gracc.*  
*ex lapidibus collecta* ed. G. Kaibel 1046, 61  
 ἦ τ' ἐπὶ ἔργα βορᾶν ὄρεας, *Ραμνοσίας Οὐκίς*),  
*Ἀριστοβούλη* und *Εὐνοία* (*Artemidor* 2, 37)  
 für die Anlehnung an Artemis geltend zu  
 machen (*Posnansky* S. 25 ff.), weil diese eben-  
 so benannt wird. Die beiden letzteren können  
 so ziemlich jeder weiblichen Gottheit beigelegt  
 werden und nicht minder der Name *Οὐκίς*,  
 der vielleicht von Herodes selbst der Göttin  
 gegeben ist wegen der von ihm erkannten

Ableitung von *ἐπιζωαί*. Zudem sind alle diese Erwähnungen, auch die des *Demetrios von Skepsis* bei *Harpokration* und *Suidas* unter *Ἀδράστεια*, wo er diese mit N. identifizierte Gottheit geradezu als Artemis bezeichnet, viel zu jung, als das man aus ihnen einen Schlufs auf das ursprüngliche Wesen der N. machen dürfte.

## II. Älteste Kulte der Nemesis in Kleinasien.

Bestätigt wird die Auffassung der N. als reiner Personifikation in den ältesten litterarischen Erwähnungen auch durch die Nachrichten über ihre ältesten Kulte. Hier ist zunächst der von *Posmanaky* (S. 59, vgl. S. 6) u. a. begangene Irrtum zurückzuweisen, das Rhamnus die älteste Stätte gewesen sei, wo N. verehrt wurde. Vielmehr fand der älteste Kult der N. in dem ionischen Smyrna statt, ebenso wie sich eine der ältesten Erwähnungen der Göttin in einem ionischen Epos findet. Denn während wir von der rhamnusischen N. nichts vor der Statue des Agorakritos wissen, steht die smyrnäische schon mit Bupalos in Verbindung. *Pausanias* 9, 35, 6 sagt in dem Exkurs über die Tracht der Chariten: τὰ γε ἀγαιότερα (τὰς Χάριτας) ἐχούσας ἐσθῆτα οἷ τε πλάσται καὶ κατὰ τὰ τὰντα ἐποιούν οἱ ζωγράφοι, καὶ Σμυρναίοις . . . ἐν τῷ ἱερῷ τῶν Νεμείων ὑπὲρ τῶν ἀγαλμάτων χρυσῷ Χάριτες ἀνέκινται τέχνη Βουπάλου. Ähnlich rechnet er 1, 38, 7 dieselben ἀγίαται ἐξάα der N. neben dem von Rhamnus zu den ἀγαιαί im Gegensatz zu dem späteren geflügelten Typus. Wenn Bupalos für den smyrnäischen N. tempel goldene Chariten anfertigte, die sich oberhalb der Kultbilder befanden — zu der Annahme, das die Chariten erst später dorthin gelangt seien, liegt kein Grund vor —, so muß der Nemesiskult schon bei Lebzeiten des Künstlers in Alt Smyrna bestanden haben. Wie die Chariten mit den Kultbildern zusammenhängen, läßt sich bei der Kürze der Nachricht des *Pausanias* nicht feststellen. Vielleicht standen sie auf Säulen oder einer sonstigen Vorrichtung, wie ähnliches auch sonst von den Nebenfiguren kolossaler Tempelstatuen überliefert wird (vgl. *Pausanias* 5, 11, 7 ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς τοῦ ἀγάλματος und 3, 18, 14). Ferner kann man eine auf Münzen von Rhodos aus der ersten Kaiserzeit vorkommende Darstellung heransiehen (*Catalogue of Greek coins in the Brit. Mus. Caria and islands* S. 267, Taf. 43, 2 ff., vgl. ebd. *Lycia* S. 82 Taf. 17, 4), wo über einer stehenden langgewandeten Frauenfigur, welche den rechten Arm in dem der N. eigentümlichen Bewegungsmotiv an den κόλπος ihres Gewandes zu legen scheint, zwei kleine Flügelfiguren schweben und über ihr Haupt eine breite Binde oder ein Baldachin halten. In diesem Falle hat man sich die schwebenden Gestalten wohl mit Metallstangen an der Tempelwand oder irgendwie sonst hinter dem Kultbilde befestigt zu denken. Das übrigens N. und die Chariten in späterer Zeit in Verbindung gesetzt wurden, beweist die von *W. Fröhner* im *Rhein. Mus.* 47 (1892) S. 307 heraus-

gegebene Inschrift auf einem Hämatit in der Sammlung *H. Hoffmann* in Paris: ἵς θεός λέγει· ὅς ἀγαθὴ ψυχὴ σαρηνὲν θυμ[φ]λης ἐπάτησε, ἵ τούτω καὶ Νέμει[ς] καὶ Χάριτες συνέποντε κτλ.

Merkwürdig ist, das in dem smyrnäischen Kult N. in der Zweizahl antritt. Es liegt nahe, hier an eine Verkörperung der beiden Eigenschaften der bald guten, bald bösen spendenden Schicksalsgöttin zu denken (so z. B. *E. Gerhard, Prodrum mytholog. Kunsterklärung* S. 106 Anm. 166), aber es fehlen Nachrichten, welche diese Annahme beweisen, und durch die Attribute der beiden Göttinnen auf den Münzen von Smyrna (s. unten) wird sie nicht unterstützt. *F. G. Welcker* (*Griech. Götterlehre* 3 S. 34) meint dagegen, die Zweizahl habe überhaupt keine andere Bedeutung als die Mehrheit, gewöhnlich aber Dreiheit anderer Dämonen. Jedenfalls ist sehr wahrscheinlich, das man sich seit der Gründung von Neusmyrna in den beiden N. die Stadtgöttinnen der Alt- und Neustadt verkörpert dachte. Diese Auffassung liegt nämlich der Legende von dem Traume Alexanders des Großen zu Grunde, durch welchen die Gründung von Neusmyrna veranlaßt sein soll. *Pausanias* 7, 5, 1 ff. erzählt, die N. des Heiligtums auf dem Pagos seien ihm erschienen und hätten ihm befohlen, die Stadt dorthin zu verlegen, was noch durch ein Orakel des Apollon von Klaros bestätigt wurde. Dann fährt er fort (§ 3): οὕτω μετακίναντο ἑλθόντι καὶ δύο Νεμείεις νομίζουσιν ἀντὶ μίας.

Von einer weiteren Kultstätte der N., die schon zur Zeit des Antimachos bestand, also wieder eines ionischen Dichters aus dem Smyrna benachbarten Kolophon, wissen wir aus einem von *Strabo* 13, 588 u. a. (*G. Kinkel, Epicorum Graec. fragm.* 1 S. 289 nr. 43) überlieferten Bruchstück der *Thebais*: ἐστὶ δὲ τις Νέμεισις μεγάλη θεός, ἥ τὰδε πάντα ἵπρος μακρῶν ἐλαχε· βωμόν δὲ οἱ εἶατο πρῶτος | Ἀδρηστος ποταμὸν παρὰ ῥόνον Αἰολίῳ, ἵενθα τεύχεαί τε καὶ Ἀδρήστεια καλεῖται. Das Antimachos einen seiner Ansicht nach von dem argivischen Helden Adrastus (die Worte bei *Harpokration* unter Ἀδράστειαν Ἀδράστου τοῦ Τάλαου νεμεσηθέντος ἐφ' οἷς τῶν Θεβαίων κατηλθόντων εἶτα ἐκ τινῶν μαρτυρίων ἰδρυσαμένων ἱερὸν Νεμείσεως) scheinen auf genauerer Kenntnis des Antimachos zu beruhen) eingesetzten Kult der N. Adrasteia am Äsepos kannte, darf, trotzdem nach *Strabon* später dort kein Heiligtum derselben mehr vorhanden war, nach diesen Versen nicht bezweifelt werden; Antimachos scheint aber auch der erste gewesen zu sein, welcher die der hellenistischen und der römischen Zeit, in der er bekanntlich viel gelesen wurde, so geflüßig gewordene Gleichsetzung von N. und Adrasteia aufbrachte. Nur die Adrasteia als Bewohnerin des phrygischen Ida und Gebieterin der dort hausenden Daktylen erwähnt ein Bruchstück der *Phoronis* (*Schol. Laurent. Apollon. Rhod.* 1, 1129, *G. Kinkel, fragm. ep. Graec.* 1 S. 211 frgm. 2): ἐνθα γόντες Ἰδαίοι Φρύγες ἀνδρὸς ὀρεστέροις οἰκ' ἑναῖον | Κέλιος Δαμναμενὸς τε μέγας

καὶ ὑπέρβιος Ἰκμων, | ἐνπάλαιος θεράπωντες  
 ὁρείης Ἀδραστείης. Hier ist die Adrasteia deutlich eine phrygische Berggöttheit, welche offenbar der Kybele und anderen mächtigen orientalischen Naturgöttinnen nahe steht, was jedoch keineswegs zu der Folgerung berechtigt, daß N. mit diesen je in irgend einer Verbindung gestanden hätte. Ein weiterer Beweis dagegen für die Verbreitung des Kultes und der Vorstellungen von der N. in Kleinasien ist die Stelle des Herodot 1, 84 (Κροίσιον ἔλαβε ἐκ θεῶν νέμεσις μεγάλη), der bekanntlich die verwandte Vorstellung vom Neide der Götter ausgebildet hat. Man wird also als den Ausgangspunkt des Kultes der N. Kleinasien und namentlich die von den Ioniern besiedelten Landschaften betrachten dürfen. Erst von hier aus wird er nach dem europäischen Griechenland gelangt sein. Viel ferner liegt O. Gruppens Annahme (Griech. Mythol. u. Religionsgesch. S. 17, vgl. S. 45f.), daß wegen des auch auf Kreta vorkommenden Ortsnamens Rhamnus ('Dornheim'), das attische Heiligtum der N. eine kretische Filiale sei.

### III. Nemesis bei Pindar und den Tragikern.

Im eigentlichen Griechenland tritt uns N. nach Hesiod bei Pindar entgegen. Er betet zu ihr (H. 8, 86: εὐχομαι ἀμφὶ καλὸν μοῖρα Νέμεϊν διζόβουλον μὴ ἄμυν und Pyth. 10, 42f. erzählt er von den Hyperboreern πάντων δὲ καὶ μαζὰν ἀπὸρ οὐκείους φυγόντες ὑπέριχον Νέμεϊν. Dagegen wird bei den älteren attischen Tragikern entsprechend dem mehr reflektierenden Charakter ihrer Dichtung N. meist aus der Personifikation wieder zum Begriff. Ausgenommen sind nur drei Stellen, ein Fragment aus der Niobe des Aeschylus, welches die Adrasteia erwähnt (Strabo 13, 580 = frgm. 158 Nauck<sup>2</sup>: σκεῖψα δ' ἄρουραν δώδεξ' ἡμερῶν ὁδόν, | βεβέκνυτα χάρον, ἐνθ' Ἀδραστείας ἔδος), ein zweites aus dem Έκτορος Ἰτρεα desselben Dichters (Stobaeus floril. 125, 7 = frgm. 266 Nauck<sup>2</sup>: ἡμῶν γε μέντοι Νέμεϊς ἐσθ' ὑπερτέρα | καὶ τοῦ θανάτου ἢ δίκῃ πράσσει νότον), endlich eine bald zu besprechende Stelle des Sophokles, die auf einem besonderen attischen Brauche beruht. Sonst ist N. bei den Tragikern nicht nur die Rächerin des Frevels, sondern sie richtet sich gegen alles, was den Göttern mißfällt, und steht namentlich zu dem Rechte in enger Beziehung. In den ἐπ. 1. 8. des Aeschylus 233f. erwidert der Chor dem Eteokles: διὰ θεῶν πόλιν νεμῶμεθ' ἀδάματον, | δουμένιον δ' ὄγλον πάρος ἀποστέλει. | τίς τὰδε νέμεσις στυγεῖ; Sophokles Philokt. 601f. spricht von θεῶν βία | καὶ νέμεσις, οἵπερ ἐργ' ἀφύοντοιν κακά, ebd. 518 τὰν θεῶν νέμεσιν ἐκφυγών, Oed. Col. 1753 πενθεῖν οὐ ζητ' νέμεσις γάρ, Elektr. 1466ff. ὦ Ζεῦ, δέδορκα πάρος ἄνεν φθόνου μὲν οὐ | πεπνωκός· εἰ δ' ἐπεὶ οὐ νέμεσις, οὐ λέγω. Hierher gehört auch Euripides Orest. 1361f. διὰ δίκας ἔβα θεῶν | νέμεσις εἰς Ἑλίαν.

Dagegen bezieht sich die Stelle des Sophokles Elektr. 792, wo Elektra die Nemesis des vermeintlich gestorbenen Orestes gegen die ihn schmähende Klytämestra anruft: ἀνοσε,

Νέμεσι τοῦ θανάτου ἀφίης auf einen eigentümlichen attischen Brauch. Demosthenes πρὸς Σπυδ. 10 erwähnt nämlich ein Fest Νεμέσια (εὐαγγελιστὴς τῆς ἐμῆς γυναικὸς εἰς τὰ Νεμίατια τῷ πατρὶ μὲν ἀγούσιον), und Harpokration, Photios und Suidas u. d. W. (vgl. Bekkers Anecdota S. 282, Moschopoulos περί ἐξεδ. S. 45 und namentlich E. Rohde, Psyche S. 216 Anm. 2) deuten es als eine Totenfeier (καθ' ἣν τοῖς κατοικημένοις ἐπετίθον τὰ νομίζομενα und ἡ ἐκὶ τοῖς νεκροῖς γινόμενη πανήγυρις, ἐκὶ ἡ Νέμεσις ἐκὶ τῶν νεκρῶν τίταται). Über die Feier ist nichts Näheres überliefert, aber sie erklärt sich mit Leichtigkeit aus der Sophokleestelle. Wie wir eine N. der Götter und eine N. der Menschen kennen gelernt haben, wie Aeschylus in dem oben erwähnten Fragment eine δίκη τοῦ θανάτου nennt, so gab es auch eine Νέμεσις τῶν θανάτων, d. i. die Macht der heroisierten Verstorbenen wegen Vernachlässigung ihres Kultes oder gar wegen Frevels gegen ihre Ruhestätten oder ihr Andenken den Lebenden Schaden zuzufügen. Um sie zu versöhnen und zu veranlassen diese Macht nicht auszuüben, brachte man ihnen an den Νεμίατια Opfergaben dar. Auf diese Eigenschaft der N. bezieht sich eine im Piräus gefundene späte Grabinschrift (119 Kaibel), in welcher der Wanderer aufgefordert wird schweigend vorüberzugehen und das Grab nicht zu beschimpfen, denn φθιμένων ἀνταρτή Νέμεσις. Ähnlichen Inhaltes ist eine etwa aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert stammende Inschrift von Kotiaion (367 Kaibel), in welcher von der Göttin gesagt wird: ἐστὶ γὰρ καὶ ἐν φθιμένοις Νέμεσις μέγα. Von einem Heiligtum der N. in Athen hören wir erst in römischer Zeit, wo ein ἀποστάτης τοῦ ἱεροῦ der N. ein Weihgeschenk im Dionysos-theater aufstellt (C. I. A. 3, 208) und ebenda der Sitz des Priesters der himmlischen N. (ἱερέας οὐρανίας Νεμέσεως C. I. A. 3, 289) bezeichnet ist, vgl. auch Servius plenior zur Aeneis 4, 520.

Der dritte der großen attischen Tragiker, Euripides faßt N. wieder mehr als Personifikation und hebt von ihren Eigenschaften namentlich die hervor, daß sie frevelnden Übermut straft. Das zeigen zunächst die Verse Phoiniss. 183f.: Νέμεσι καὶ δίκῃ βαρβάρους θροναί, | κεραυνὸς τε πῶς αἰθέρα, οὐ τοῖ | μεγαλοφροῖαν ὑπεράνορα κομίζει. Weiter wird derselbe Gedanke ausgeführt in einem bei Stobäus floril. 22, 5 (fragm. 1040 Nauck<sup>2</sup>), in der σύγκρισις Μενάνδρου καὶ Φίλου. 111f. ed. Studemund und bei Maximus Confessor 2 p. 624 ed. Combefis. mit einigen Abweichungen überliefert und dem Philistion zugeschrieben) erhaltenen Bruchstück: ἐὰν ἴδῃς πρὸς ὕψος ἡμέτερον τινα | λαμπρὸν τε πλουτῶ καὶ γίγναι γαυρόμενον, | ὀφρὺν τε μέγαν τῆς τύχης ἐπικροῖται, | τούτου ταχέϊαν Νέμεϊν εὐδὺς προσδόξα. Bemerkenswert ist hier namentlich, daß N. mit richtigem Verständnis ihres Wesens zu der τύχη in Beziehung gesetzt wird.

### IV. Kult der Nemesis zu Rhamnus.

Hoch berühmt war in Attika seit dem fünften Jahrhundert v. Chr. die Verehrung der N. in

dem kleinen Euboia gegenüber liegenden Küstenort Rhamnus. Dort steht der von Paus. 1, 33, 2 erwähnte Tempel des N. zum größten Teile noch heute. Es ist ein dorischer Peripteros hexastylus (L 22, 90 m, Br 11, 30 m, s. *The unedited antiquities of Attica* Kap. 6 Taf. 11, Kap. 7 Taf. 1f. *Hittorf, les antiquités inédites de l'Attique* S. 45f. *Ross, Archäolog. Aufs.* 2 S. 397f. *Lolling in Baeckers Griechenland* 2 S. 128. *B. Stais in der 'Εφημερίς ἀρχαίολ.* 1891 S. 45). Seinem Stil nach stammt er aus der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. und ist sicher jünger als ein neben ihm liegender kleinerer Tempel *ἐν παραστάδι* (L 10, 70 m, Br 6, 40 m, s. *Unedited antiquities of Attica publ. by the Society of Dilettanti*, Kap. 7 Taf. 5 und *B. Stais* a. a. O.). Man hielt diesen früher für einen älteren von den Persern zerstörten, aber später nicht wieder aufgebauten Tempel der N. Aber schon *Bursian (Geographie Griechenlands* 1 S. 342) hat dagegen mit Recht eingewendet, daß der jetzige Zustand der Trümmer auf eine viel spätere Zeit der Zerstörung hinweist, und die jüngsten Funde haben ergeben, daß er noch im zweiten bis ersten Jahrhundert v. Chr. benützt wurde. Namentlich die Entdeckung einer dieser Zeit angehörigen Marmorstatue einer Priesterin der N. in ihm beweist dies (*Εφημερίς ἀρχαίολ.* a. a. O. Taf. 5). Doch wurde der Tempel frühestens im 4. Jahrhundert n. Chr. nicht mehr für heidnischen Kult benützt, da aus dieser Zeit ein vor der Statue der Priesterin aufgedecktes Grab nach darin gefundenen Münzen stammt. *Stais* a. a. O. S. 54f. vermutet irrtümlich, diese selbst sei hier beerdigt worden. Nach einer freundlichen Mitteilung von *P. Wolters* sind es 13 Münzen, eine von Fl. Val. Severus Nob. Caes. R.; *Genio populi Romani*, fünf von Maximianus (eine als Caesar, zwei als Augustus), zwei von Diocletianus als Augustus, eine von Constantinus Aug. R.; Vot. XV, eine von Val. Licinianus Licinius P. f. Aug., eine (die jüngste) von Fl. Constantinus Nob. Caes. (323 v. Chr.); zwei schlecht erhaltene sind nicht mit Sicherheit zu bestimmen, gehören aber derselben Zeit an. Es lag nun nahe, den kleineren Tempel der Themis zuzuschreiben, schon weil vor dem Eingange zwei Sessel mit den heute zum Teil zerstörten Inschriften des 4. Jahrhunderts v. Chr. gefunden waren: (*ἐνὶ ἱερῆας Φειδοστράτης*) Θέμιδι, Σώστρατος ἀνέθηκεν und (*ἐνὶ ἱερῆας Καλλιστοῦς*) Νεμίσαι, Σώστρατος ἀνέθηκεν (*C.I.A.* 2 1570, 1571, vgl. *Lolling in den Athen. Mittheil.* 4 [1879] S. 283 Anm. 1), doch sprach sich *Ros* nach dem damaligen Thatbestand mit Recht dagegen aus (*Archäolog. Aufsätze* 2 S. 399f.). Jetzt ist die Frage durch eine in dem kleineren Tempel ausgegrabene Marmorstatue der Themis aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. mit folgender Inschrift, in welcher der Steinmetz die in runde Klammern gesetzten Worte erst nachträglich hinzugefügt hat, endgiltig entschieden: *Μεγακλῆς Μεγακλίδης Παμνούσιος ἀνέθηκεν Θέμιδι στεφανωθεὶς ἐπὶ δημοτῶν δικαιοσύνης ἔνθα ἐνὶ ἱερῆας Καλλιστοῦς (καὶ Φειδοστράτης Νεμίσαι ἱερῆας) καὶ νικῆσας παιδοὶ καὶ ἀνδράσι γυμνασιαρχῶν καὶ κορυθαίους χορηγῶν*.

*Χαιρίστρατος Χαιρεδῆμων Παμνούσιος ἐποίησε*. Die Weihung der Statue an die Themis allein und die Erwähnung der ersten Priesterin ohne Angabe der Göttin, welcher sie diene, aber auch mit der deutlichsten Beziehung auf die kurz vorher genannte Themis, während der Name der Nemesispriesterin an zweiter Stelle steht und erst nachträglich, wohl nur zur genaueren Zeitbestimmung wie auf den Marmorsesseln, beigefügt ist, alles das beweist, daß in dem kleineren Tempel Themis verehrt und N. nur nebenbei wegen der Nachbarschaft ihres Heiligtums und der Verwandtschaft des Wesens beider Göttinnen berücksichtigt wurde. Denn die Annahme von *Stais* a. a. O. S. 51f., Themis habe überhaupt keine Priesterin und demnach auch keinen Tempel in Rhamnus gehabt, sondern sei dort nur zusammen mit N. verehrt worden, ist wenig wahrscheinlich. Daraus daß auf den Sesselschriften die Namen der Priesterinnen von der Basis der Themisstatue wiederkehren, darf nicht geschlossen werden, daß es dieselben Personen sind. Führt ja doch der Megakles, welcher die Statue weihte, denselben Namen wie sein Vater, ebenso wie eine andere Inschrift von Rhamnus *Σενοκράτης Σενοκράτους Παμνούσιος* lautet (*Athen. Mittheil.* 4 [1879] S. 285f.). Aber selbst wenn die Priesterinnen identisch sind, so braucht ihr Amt kein lebenslängliches gewesen zu sein und Pheidostrate kann zuerst das Amt einer Priesterin der Themis und nachher der N. bekleidet haben, oder auch umgekehrt. Noch weniger besagt der weiter erhobene Einwand von dem völligen Schweigen des *Pausanias* über Themis und ihren Tempel. Es kann demnach als eine vollkommen gesicherte Thatsache betrachtet werden, daß das ältere, kleine Heiligtum der Themis gehörte, das jüngere, größere der N. und die Kulte beider Göttinnen in vielfachen Beziehungen zu einander standen, wie ja auch aus den Angaben der Dichter erhellt, welche N. als die Beisitzerin oder die Tochter der Themis sehr nahe stehenden Dike bezeichnen (s. unten).

Entsprechend dem größeren Umfange des jüngeren Tempels und den Andeutungen der Inschriften scheint der Kult der N. in Rhamnus seit seiner Einrichtung den älteren der Themis an Bedeutung übertroffen zu haben. Wann die Einrichtung stattfand, läßt sich natürlich nicht mit Bestimmtheit sagen, doch ist es höchst wahrscheinlich, daß die Verehrung der N. in Rhamnus nicht älter ist als der wegen seiner Architektur und wegen des Kultbildes von Agorakritos (s. unten) etwa in die Mitte des 5. Jahrhunderts anzusetzende Tempel. Darauf weist auch der Umstand hin, daß die Verlegung des Mythos von der Liebe des Zeus zur N. nach Rhamnus sich vor dem der gleichen Zeit angehörenden *Kratinos* nicht nachweisen läßt (s. oben). Als Veranlassung für die Stiftung des Heiligtums liegen natürlich die glücklichen Kämpfe gegen die Perser am nächsten, in denen man ja nach dem Zeugnis der zeitgenössischen Schriftsteller die Strafe der Hybris der Barbaren und das Walten der N. deutlich vor Augen sah. In ganz Attika gab es aber kaum

einen passenderen Ort zur Errichtung eines ihr geweihten Tempels als das in nächster Nähe von Marathon gelegene Rhamnus, wo sich der neue Kult an die Verehrung der alt ihrem Wesen nach der N. verwandten altattischen Erd- und Orakelgöttin Themis anlehnen konnte. Denn so sicher wie die vor der ersten Kaiserzeit nicht nachweisbare Legende, Agorakritos habe die Kultstatue aus einem Marmorblock verfertigt, die die persische Flotte mit sich geführt hätte, um ihn als Siegeszeichen aufzustellen, auf Erfindung beruht, ebenso bezeichnend ist sie aber auch als Zeugnis für die im späteren Altertum allgemein verbreitete Ansicht von dem Zusammenhange des Tempels der N. mit den Siegen Athens über die Perser.

Über die Kultbräuche in Rhamnus lehren uns einiges die dort gefundenen Inschriften. C. I. A. 3, 691 und die Weihinschrift des Megakles (s. oben) erwähnen gymnische Agone für Männer und Knaben, die doch wohl im Anschluß an ein Fest der N. stattgefunden haben werden. Aus der Megaklesinschrift ersehen wir weiter, daß auch Komödien aufgeführt wurden, ein Umstand, der wieder die Existenz eines Theaters in Rhamnus voraussetzt, das mit einem gleichfalls durch Inschriften bekannten Dionysosheiligtum (s. Lolling in den *Athen. Mitteil.* 4 [1879] S. 285) im Zusammenhang gestanden haben wird. Wahrscheinlich ist endlich, daß die Lampadephorien, deren Teilnehmer an drei in Rhamnus gefundenen Hermenbasen aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. genannt werden, zu Ehren der wichtigsten Stadtgöttin, der N. oder vielleicht für N. und Themis zugleich stattfanden. Zwei dieser Basen trugen nach *Stais* (a. a. O. S. 58f.) männliche Hermen, die dritte von ihm abgebildete (Taf. 7) ist die eines besonders zarten Mädchens mit leicht zur Seite geneigtem Haupt, das in Gesichts- und Gewandbildung an manche tanagraische oder myrinische Terracotten erinnert. Einen der Lampadephorien erkennt *Stais* in der Marmorstatue eines im Themistempel gefundenen nur mit einem Mantel bekleideten Knaben (Taf. 6), auf deren Basis folgendes Distichon in Buchstaben aus der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. angebracht ist: *Ανικλίδης ἀνέθηκεν Ἐρανόριδο ὅς ἀπαρχὴν | τῶνδε θεῶν τῆδε, ἥ τοῦ* [f] *εἴμενος*. Es ist leicht möglich, daß diese Deutung das richtige trifft, da das verlorene Attribut in seiner hoch erhobenen Hand wohl eine Fackel war. Ob die in anderen Inschriften von Rhamnus erwähnten Epimeleten (*Stais* S. 62) mit der N. in Verbindung standen, ist fraglich. Daß die Verehrung der Göttin in ihrem Tempel noch in der römischen Kaiserzeit stattfand, beweist neben den Erwähnungen des *Pausanias* u. a. auch folgende daselbst gefundene Weihinschrift: [ψηφίσματα τῆς] βουλῆς καὶ τοῦ δήμου τοῦ Ραμνοῦσιον Ἡρατῆς Βιβούλλιον Πολυδεντύκωνα Ἰππάρχον νῖον ἐκ τῶν ἰδίων ὁ θεράπων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐν Νευσίσει, ἥ μεν αὐτοῦ Ἡθῶν, εὐμήνη καὶ αἰετῶν, τὸν [αὐτοῦ] τρώφιμον (C. I. A. 3, 811, vgl. Lolling in den *Athen. Mitteil.* 4 [1879] S. 284 Anm. 1); wahrscheinlich hielt sich der Kult aber noch bis in das späteste Altertum (s. unten).

Ein Lokalmythos von Rhamnus scheint der griechischen Quelle folgender Verse des *Catull* vorgelegen zu haben (64, 893f.): *saepe in litifero belli certamine Mavors | aut rapidi Tritonis era aut Rhamnusia (Amarysia Peiper, Amarunsia Bährens) virgo | armatas hominum est praecens hortata ceteras*. Es liegt nahe an die Schlacht bei Marathon zu denken, wo N. den Athenern ebenso zu Hilfe gekommen sein kann, wie man von dem thätigen Beistand der Athena, des Herakles, Theseus und Echelos wußte (Gemälde in der Stoa Poikile bei *Paus.* 1, 15, 3).

#### V. Nemesis von Kratinos bis zu den Alexandrinern.

Die attische Sage, welche den Mythos der *Kyprien* nur insofern veränderte, als sie das Liebesabenteuer des in einen Schwan verwandelten Zeus mit der an die Stelle der Leda gesetzten N. nach Rhamnus verlegte, war im Anschluß an die durch die *Kyprien* aufgekommene Version, daß Leda die Helena nur ernährt und aufgezogen habe, N. aber ihre eigentliche Mutter gewesen sei, auf der Basis des von *Agorakritos* geschaffenen Kultbildes dargestellt (*Paus.* 1, 33, 7f., vgl. unten). Dies war also die offizielle Kultlegende von Rhamnus geworden, ähnlich wie man hier auch, abweichend von der smyrnäischen Überlieferung, Okeanos für den Vater der Göttin erklärte (*Paus.* 7, 5, 3). Dagegen ist auf einer Gruppe rotfiguriger attischer Vasen des 'Übergangsstiles' noch die ältere Gestalt der Leda, welche von Nemesis nichts weiß, dargestellt (*R. Kekulé, Festschrift zur Feier des 50jährigen Bestehens des archäol. Instituts*, Bonn 1879. C. Robert im *Archäol. Jahrb.* 4 [1889] S. 143. *Antike Denkmäler* 1 Taf. 59). Die Verlegung des Liebesabenteuers nach Rhamnus läßt sich in der Litteratur nicht vor Kratinos nachweisen. Er hatte in den ersten Jahren des peloponnesischen Krieges eine gegen Perikles gerichtete Komödie mit dem Titel *Nemesis* verfaßt, welche offenbar unter fortwährenden Anspielungen auf die hohe Ziele verfolgende Politik desselben die Sage in parodierender Manier behandelte (s. *Kock C. A. F.* 1 S. 47f.). Von den größeren Bruchstücken zeigt eine (109) den in einen Schwan (*δωνίδα μέγαν* frgm. 107) verwandelten Zeus, welcher unter zweideutigen Reden sich der ihm sonst ungewohnten Pflanzenkost erfreut, das größere (108) scheint die Worte zu enthalten, welche der zugleich entrüstete und erstaunte Tyndareos an die von ihm für die Mutter des Eies gehaltene Leda richtete: *Αἰδᾶ, σὸν ἔργον· δεῖ σ' ὅπως εὐσχήμορος | ἀλετρώνοος μηδὲν διοίσεις τοὺς τρόπους, | ἐπὶ τοῖς ἐπαύροις, ὥς ἐν ἐκλείψῃ καλὸν | ἡμῖν τε καὶ θανμαστόν ἐκ τοῦτο* *δῶνεν*. Bezeichnend für das echt komische Wesen des sprechenden Komödienhelden ist die Leichtigkeit, mit der er sich mit der vermeintlichen Untreue seiner Gattin abfindet. Da übrigens auch Zeus in Schwanengestalt erschien, so hat *Posnansky* (a. a. O. S. 18) wohl richtig angenommen, daß Leda das Ei auf der Bühne ausbrütete. Vielleicht stellte sich

aber nachträglich Leda Unschuld heraus. Aus dem Ei ging offenbar die Helena hervor, welche wohl wie bei Eupolis (frgm. 249 Kock) die auch von Aristophanes Acharn. 526 f. als die Erregerin des peloponnesischen Krieges bezeichnete Aspasia bedeutete.

Unter offenbarem Einfluß des N. mit Themis verbindenden rhamnusischen Kultes steht auch Plato leg. 717 d: *κοῦρων καὶ πηνῶν λόγων βαρυνάτη ζήλια: πᾶσι γὰρ ἐπὶ λόκος τοῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐτάχθη δίκη Νέμεσις ἄγγελος*. Die der altattischen Themis nahe verwandte Dike steht also über der noch nicht lange in Rhamnus heimisch gewordenen N. Diese wird zur Botin, d. h. zur Vollstreckerin, der von Dike verhängten Strafen. Eine ähnliche Anschauung spricht ja übrigens Euripides in der bereits erwähnten Stelle (Orest. 1361 f.) aus, ohne jedoch die Begriffe *δίκη* und *νέμεσις* zu personifizieren. Sonst setzt Plato nach dem Vorgange des von ihm hoch geschätzten Antimachos N. der Adrasteia gleich. Eine gewagte Behauptung leitet er de rep. 5, 451a mit den Worten ein: *προσκυνῶ δὲ τὴν Ἀδράστειαν, ὡς Πλάτων, χάριν οὐ μύλλω λίσσιν* und Phaedr. 248 c sagt er: *θεοῦς τε Ἀδράστειαν ὁδε: ἥ τις ἂν ψυχὴ θεῷ ἑνοσιπλόος γενομένη κατέβη τε τῶν ἀλλήλων, μέχρι τε τῆς ἑτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμεναι, καὶ αἰεὶ τοῦτο δυνήται ποιεῖν, αἰεὶ ἀβίατῃ εἶναι*. An der ersten Stelle weicht die Auffassung der Göttin von der gewöhnlichen, daß sie die Rächerin der Hybris sei, nicht ab, in der zweiten ist sie jedoch eine mächtige Schicksalsgöttin geworden, welche ewige Gesetze feststellt und der in den folgenden Worten der νόμος entspricht. Eine ähnliche Stelle nimmt N. bei Pseudotimaios περὶ φυσικῆς κόσμου S. 104 e ein: *ἅπαντα δὲ τὰτα (die Entscheidung über die Seelenwanderung) ἐν δευτέρῳ περιόδῳ ἡ Νέμεσις συνδίδουσι συν δαίμονι καλαμναίοις φθονίοις τε, τοῖς ἐπὶ ταῖς τῶν ἀνθρώπων, οἷς ὅ πάντων ἄγεμαν θεὸς ἐπέτρεψε διοίκησιν κόσμου συμπλεκηρωμένῳ ἐκ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων τῶν τε ἄλλων ζώων*. Man sieht also, wie die Philosophen bei ihrer Neigung an die Stelle der alten Götter personifizierte Begriffe zu setzen den Wirkungskreis und die Bedeutung der Göttin immer mehr erweitern.

Auch bei Aristoteles spielt N. eine wichtige Rolle; nur faßt er sie noch mehr begrifflich auf als andere und giebt philosophische Definitionen, die mit der N. des Volksglaubens wenig zu thun haben, s. eth. Eudem. 8, 7 S. 1233 b *ὃ ἐκάλουν οἱ ἀρχαῖοι τὴν νέμεσιν, τὸ λυσιθεῖν αἰεὶ ἐπὶ ταῖς παρὰ τὴν ἄβυσσον κακοπραγίαις καὶ ὑπεργαίαις, χαλεπὴν δ' ἐπὶ ταῖς ἀξίαις διὸ καὶ θεὸν οἰοῦνται εἶναι τὴν Νέμεσιν*, oder eth. Nicomach. 2, 7 S. 1108 *νέμεσις-μεσότης φθόνου καὶ χιταίρεκακίας*, vgl. eth. magn. 1, 28 S. 1192, rhet. 2, 9 S. 1386. Weniger entfernt er sich aus dem Rahmen der mythologischen Vorstellungen, wenn er eth. Eudem. 2, 8 S. 1221 *αἰδώς, σωφροσύνη, νέμεσις und δίκαιον* als verwandte Begriffe hinstellt. Wichtig ist auch, daß er rhet. 2, 9 S. 1386 b das *ἔλεειν* und *νέμεσιν* als *πέδη ᾗθους* *χορηστῶ* bezeichnet, vgl. eth. magn. 1, 28 S. 1192 b.

Neben den Philosophen keunt auch die neue Komödie die N. Ein Bruchstück aus der *Miθῆ* des Menander (Miller, mélanges S. 392 — F. C. A. ed. Kock 3 S. 93 frgm. 321: *Ἀδράστεια καὶ θεῖα σκυθῶνὲ Νέμεσις, συγγινώσκετε*) nennt sie wie eine leider stark beschädigte Inschrift von Kos (Buliet. de corresp. hellén. 5 [1881] S. 222 f.) nach Adrasteia und scheint Verzeihung für eine vermessene That oder einen Ausspruch zu erhehlen.

## VI. Entwicklung der Eigenschaften der Nemesis seit der alexandrinischen Zeit.

### 1) Nemesis bestraft die Hybris.

Mit dem Schwinden des alten Götterglaubens und der Begünstigung personifizierter ethischer Begriffe durch die immer volkstümlicher werdende Philosophie wurde N. ähnlich wie Tyche immer bekannter und trat an die Stelle mancher älteren Gottheit. Doch lassen sich die meisten Eigenschaften dieser späteren N. bereits in ihrer älteren Gestalt nachweisen; wenigstens sind die Keime dafür vorhanden. So tritt uns bei Kallimachos eine der bekanntesten Eigenschaften der N., die Bestrafung übermütiger Thaten und Worte, entgegen. Er erzählt in dem Hymnos auf Demeter, wie Erysichthon den heiligen Hain derselben fällt. Vergebens warnt sie ihn in der Gestalt ihrer Priesterin; der Frevler droht ihr und wird, nachdem N. sein arges Wort aufgeschrieben hat (Vs. 56 *εἶπεν ὁ παῖς, Νέμεσις δὲ κακὰν ἐγράφετο φωνάν*, vgl. die offenebare Nachahmung des Nonnus Dionys. 1, 481 *εἶπε, καὶ Ἀδράστεια τῶσιν ἐγράφετο φωνήν*), von der entsetzlichen Strafe des Heißhungers ereilt. N. tritt also hier nicht selbst als Vollstreckerin der Strafe auf, sondern ist eine Schicksalsgöttin, welche die Frevelthaten der Menschen in ein Schuldbuch einträgt, damit die göttliche Strafe sie nachher ereile. Hieran schließt sich eine große Anzahl späterer Schriftsteller an, welche alle N. als Rächerin der Hybris bezeichnen. Ebenso heben die eingehenden Beschreibungen ihres Wesens bei Mesomedes, Ammianus Marcellinus und in einem orphischen Hymnos (s. unten) diese Eigenschaft hervor, wie kürzere Erwähnungen, die nur dies Amt berücksichtigen. So zunächst Ovid trist. 5, 8, 3 f., der ähnlich wie Euripides (s. oben) zugleich die Fortuna erwähnt: *quae tibi res animos in me facit, improbe? curve casibus insultas, quos potes ipse pati? --- nec metuis dubio Fortunae stantis in orbe numen et exosae verba superba deae? exigit, a, dignas ultrix Rhamnusiae poenas, impositio calcas quod mea fata pede*. Noch deutlicher sagen Lucan 5, 233 *tumidis infesta colit qua numina Rhamnus, Paus. 1, 83, 2 ἡ θεῶν μάλιστα ἀνθρώποις ὑβρισταῖς ἐστὶν ἀπαράτρητος*, Aelian bei Suidas unter *Νέμεσις* (frgm. 160 Hercher) *Νεμέσεως ἐφόρον, τρόπους ὑπερόπτας καὶ ὑπερηφάνους κολάζουσης*, ebd. (frgm. 232/3) *τὴν τῶν ἀλαζόνων τιμωρὸν συνέντες Νέμεσιν, ἥπερ αὐτοὺς μετέβλεπε σὺν τῇ δίκῃ und οὐκ ἔλαθε τὴν ἅπασιν ἐναντιομένου τῶς ὑπερηφάνους Νέμεσιν*, unter *Ἀδράστεια* (frgm. 228) *Ἀδράστεια αὐτῶν Νέμεσις τιμωρὸς ὑπερόγκων καὶ ἀχαλίνων λόγων ἡκολούθησεν*, vgl. unter *σοβαρὸς* (frgm. 326),

*Artemidoros* *ὀνειροκριτ.* 2, 37 τοῖς παρανομοῦσι καὶ τοῖς ἐπιτιθεμένοις τοὶ καὶ τοῖς μεγάλων ὀνειρομάντις πραγματῶν (ἡ Νέμεσις) ἐναντία καθίσταται καὶ ἐμπόδιος τῶν ἐπιχειρουμένων, auch *Ausonius* *epist.* 27, 52 (ed. *Peiper*) *nimis vindex Rhamnusia rotis* und *Macrobius saturn.* 1, 22 *Nemesis quae contra superbiam colitur*. Es fordert schon die Strafe der Götter heraus, wenn jemandem zu hohe Ehren erwiesen werden. Deshalb sagt ein byzantinisches Epigramm auf einen siegreichen Wagenlenker (*anthol. Planud.* 354): αἰδομένη χαλκῷ σε πόλις, τοῖ-  
πῶθε, γεραίρει | ἢ θεῖε γὰρ χερσὶν ἄλλ' ἰδεν  
ἐς Νέμεϊν. Endlich wird sie neben Themis und den Erinyen von *Dionys von Halikarnass* 2, 75, 2, neben Aidos und Dike von *Porphyrus de abst.* 3, 27 genannt.

Mit Vorliebe wird die strafende Macht der N. an der wohl aus Erzählungen der Periegeten heruleitenden Legende von dem Marmor-  
block (vgl. unten) nachgewiesen, welchen die Perser auf ihrem Zuge gegen Athen mitführten, um daraus ein Tropaion herzustellen, aus dem aber nach dem Siege von Marathon Phidias das Kultbild der N. von Rhamnus schuf. So erzählt *Paus.* 1, 83, 2 und eine Reihe von Epigrammen, deren ältestes von dem unter Augustus lebenden *Parmenion* (*anth. Plan.* 222) herrührt: Μῆδος ἔλκυσθ' εἰς αἰσάτορος λῆθος εἶναι | ἡλλάσθη μορφὴν καίριν ἐς Νέμεϊν | ἐνδοικὸς  
ἰδρυθείσα θεῶν ἑαυτοῦτος ἐπ' ὄχθαις | νίκης καὶ σοφίης Ἀτθίδι μαρτύριον. Ähnlich lautet das Epigramm eines unbekannten Verfassers (*anthol. Planud.* 263), das wegen seiner Übersetzung durch *Ausonius* (*epigr.* 42 ed. *Peiper*) vor dessen Zeit fallen muß: καὶ (wohl verderbt, πρὶν O. Benndorf, *de anthol. Graec. epigr. quae ad art. spectant* S. 32) με λῆθον Πέρσαι δέου' ἔγχαον, ὅφρα τρώπαιον | στήσονται νίκης εἴδη δὲ πῦν Νέμεϊς. | ἀμφοτέρους δ' ἔσχηκα, καὶ  
Ἑλλ' ἔνυσαι τρώπαιον | νίκης καὶ Πέρσαις τοῦ πολέμου νίμεις. Außerdem ist derselbe Gedanke noch bei *Ausonius* *epist.* 27, 51f. und in dem byzantinischen Epigramm eines *Theätetos* (*anthol. Planud.* 221) ausgeführt.

Bei Lexikographen und Parömiographen wird als Beispiel derselben Eigenschaft der N. auch die Sage von der Überhebung und Bestrafung der sieben Helden vor Theben angeführt. So sagt *Harpokration* unter Ἀδράστεια: οἱ μὲν τὴν αὐτὴν λέγονται τῇ Νεμείῃ, λαβεῖν τε τοῦτομα ἀπὸ Ἀδράστου τοῦ Τάλαιου νημεσηθέντος ἐφ' οἷς τῶν Θηβαίων καταλαζονεύσατο, εἰτα ἐκ τινῶν μαντινῶν ἰδρυσαμένον ἱερὸν Νεμείως, δὲ προσάγοιεν-θῆναι μετὰ ταῦτα Ἀδραστείας, worauf die oben besprochenen Verse des *Antimachos* angeführt werden. Ähnlich erwähnt *Zenobios* 1, 30 zunächst das Sprichwort: Ἀδράστεια Νέμεϊς ἀπὸ Ἀδράστου τάττεται ἐπὶ τῶν πρότερον μὲν εὐδαιμονοῦντων, ὕστερον δὲ δυστυχούντων, worauf er nach *Apollodor* den Kampf um Theben erzählt, um dann wieder fortzufahren: ὅθεν ἡ παροιμία προήχθη λέγεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδικα διαπραττομένων καὶ τὴν δίκην μὴ ἐκφυγόντων. Ähnliche Ausführungen finden sich bei *Suidas* unter Ἀδράστεια Νέμεϊς und bei *Manuel Moschopoulos* περὶ σχεδῶν S. 45 (ed. *Stephanus*).

Eine verwandte Auffassung der N. zeigt ein von *Ch. Graves* (*Hermathena* 5 [1885] S. 237f.) und besser von *A. Ludwich* (*Carminis Iliaci deperditi reliquiae*, Königsberger Universitätsprogramm 1897 S. 6) herausgegebenes Bruchstück eines späten Epikers auf Papyrus, wo Achilles bei einer Zusammenkunft mit Helena im Anfange des trojanischen Krieges zu dieser sagt: παραλίξομαι [εὐ]γενεῇ [σοι], οὐ δέδιωξ' | Νέμειν τῶν παίδων τῆς Νιόβης σὺν, | δεινὴν εἰ Νιόβη νικῶν σιγὰδ' ἔκτο τόσῃν. So weit also die lückenhafte Überlieferung das Verständnis zulässt, scheint Achilles die Liebe der Helena auch dann erringen zu wollen, wenn er um sie so viel Troer wie die Kinder der Niobe hinschlachten und so den Zorn der N. gegen sich wachrufen sollte.

Vor einer so verderblichen und unerbittlichen Gottheit der *συνθροπὸς θεᾶς* des *Menander* (*F. C. A.* ed. *Kock* 3 S. 93) oder der *μακάρον πυρορᾶτι*, wie sie *Aikaios* von Messene nennt (*anthol. Palat.* 12, 160), suchte man sich auf verschiedene Weise zu schützen. Man rief sie namentlich an, um ihre Strafe für vermessene Äußerungen abzuwenden. Hier sind wieder die älteren Schriftsteller vorausgegangen wie *Aischylos* *Prom.* 936 οἱ προσκυνούντες τὴν Ἀδραστείαν σοφοί, *Sophokles* *El.* 1467 εἰ δ' ἔπειτα νίμεις, οὐ λέγω und in besonders deutlichen Worten der Dichter des *Rhesos* 342f. Ἀδράστεια μὲν, ἂ λυὸς παῖς, εἰργαίετο στόματ' ὀφθόνον. | φράσας γὰρ δὴ ὅσον μοι | ψυχᾷ προσφιλὲς ἔστιν εἰπεῖν sowie V. 468 σὺν δ' Ἀδραστείᾳ λέγω. Doch scheinen in der älteren Sprache dies mehr Wendungen feierlicher Art gewesen zu sein, während das bereits erwähnte Bruchstück des *Menander* und noch mehr *Herondas* 6, 35, wo eine Frau aus dem Volke wegen einer übermütigen Äußerung sagt λάθοιμι δ' Ἀδράστεια, zeigen, daß sich die alltägliche Sprache ihrer allmählich bemächtigte. Ähnlich sind die Worte des *Lucian* *συμπ.* 23 ἀπείθῃ δὲ ἡ Ἀδράστεια, des *Catull* 66, 71 pace tua fari hic liceat, *Rhamnusia virgo*, *Ausonius* *domest.* 5, 40ff. *mitibus audi auribus haec*, *Nemesis*, u. a. m. Vgl. auch *Plinius* *nat. hist.* 28, 22. *Meleager* *anthol. Palat.* 12, 121, die anonymen Epigramme ebd. 12, 33, 140, *Ovid* *trist.* 5, 8, 2f., *Ptarch* *symp.* 2, 1, 9.

Den gleichen Erfolg wie der Anrufung der N. schrieb man gewissen Gebärden zu, einmal dem abergläubischen apotropäischen Brauch in den Busen zu speien. Er wird erwähnt von *Kallimachos* im *schol.* zu *Theokrit* 6, 39 (frgm. 235) δάμωρ, τῇ κόλποιον ἐκπύουσι γυναικες, von *Straton* *anthol. Palat.* 12, 299 ὡς ἀγαθὴ θεὸς ἐστὶ, δι' ἣν ὑπὸ κόλπον, Ἀλεξί, πύουμεν ὑστερόπουν ἀκούμεν Νέμεϊν und von *Meleager* (?) *anthol. Planud.* 251, wo erzählt wird, daß ein Jüngling, dem N. zur Strafe für eine frühere Hartherzigkeit Liebeskummer sendet, dies Mittel anwendet: ἐς - βαθὺν τῆς κόλπον ἀκίπνωτος, vgl. *Plinius* *nat. hist.* 28, 36 *veniam - a deis spei alicuius audacioris petimus in sinum spuendo, et iam eadem ratione terna despuere deprecatione in omni medicina mos*



est. Derselbe *Plinius* 11, 251 kennt aber auch die abergläubische Sitte, zur Abwehr der N. die Stelle hinter dem rechten Ohre mit dem Goldfinger zu berühren: *est post aurem - dexteram Nemeseos locus - - -, quo referimus tactum ore proximum a minimo digitum veniam sermonis a diis ibi redecentes.*

## 2) Nemesis seit den Alexandrinern in der Erotik.

Nicht vor der alexandrinischen Zeit läßt sich die Ausdehnung der Macht der N. auf ein Gebiet nachweisen, welches die damalige Poesie mit Vorliebe behandelte, auf die Erotik. Die Liebenden rufen jetzt mit Vorliebe die Hilfe der Göttin gegen spröde Mädchen und Knaben an, daß sie deren Übermut strafe. Namentlich wird gewünscht, daß die unbarmherzigen Geliebten bald ein ähnliches Geschick treffen möge. Manches hellenistische Gedicht, in welchem die Göttin in dieser Weise auftrat, wird verloren sein (vgl. *Catull* 64, 393 ff.), aber wir besitzen noch zwei namenlose Epigramme dieser Zeit, welche denselben Gedanken ansprechen: *anthol. Palat.* 12, 160 *θαλασσιός τρηξείαν υπό σπλάγγνοις ἀνήν | ὅσῳ καὶ χαλεπῆς δεσμῶν ἀλκυονίδης. | οὐ γάρ πο, Νικανδρὲ, βολὰς ἰδάμεν Ἑρωτος | νῦν μόνον, ἀλλὰ πόθων πολλὰς ἠψάμεθα. | καὶ σὺ μὲν, Ἀδρήστεια, κακῆς ἀντάξια βουλής | τίσαι, καὶ μεκάρων πικροτάτῃ, Νέμεσις* *anthol. Planud.* 251 *παντὸς πτανὸν Ἑρωτα τίς ἀντίον ἔπλασ' Ἑρωτι; | ἂ Νέμεσις τόξον τόξον ἀρτυρούμενα, | ὥς κε πάθῃ τὰ γ' ἔρεξεν' ὁ δὲ Θεαυός, ὁ πρὶν ἀταρβής | δακρύει πικρῶν γενομένων βέλτων κτλ.* Das letztere Gedicht bezieht sich offenbar auf ein plastisches Kunstwerk, in welchem die Bestrafung eines weinenden Eros durch einen zweiten und durch N. dargestellt war, also ähnlich wie auf dem unten zu besprechenden Marmorkrater Chigi und dem pompejanischen Wandbild. Gelegentlich wird aber diese Auffassung der Göttin auf Freundschaft übertragen. So ruft *Catull* 50, 18 ff. dem C. Licinius Calvus zu: *nunc audas cave sis precesque nostras, | oramus, cave despuas, ocelle, | ne poenas Nemesis repositat a te. | est remens dea; laedere hanc caveto.* Die Strafe, welche N. über die Hartherzigen verhängt, besteht entweder darin, daß diese in eine ähnliche unerwiderte Leidenschaft verfallen wie früher ihre verschmähten Liebhaber, oder daß sie vor der Zeit dahinwelken und die Schönheit verlieren. So sagt *Statiulus Placutus anthol. Palat.* 12, 12: *ἀπὶ γενεάων ὁ καλὸς καὶ σεγρός ἑσασταῖς | παιδὸς ἐξ Ἀλδῶν. σύντροφος ἡ Νέμεσις.* Ähnliche Gedanken spricht der mittlere *Philostratos* aus (*epist.* 14) und *Paulus Silentiarius anthol. Palat.* 5, 300, vgl. *Meleager* ebd. 12, 33, *Straton* ebd. 229, *Secundus Tarentinus* 9, 260, *Agathias* 6, 273 und das späte Epigramm eines Ungenannten 6, 283. Auch Frauen erinnern die spröden Geliebten an N. (*Alkiphron* 1, 374); und *Meleager (anthol. Palat.* 12, 141) droht sogar mit ihrem Zorn dem, der die Schönheit seines Theron nicht anerkennen will. Nach dem anonymen im Stil des *Kallimachos* gehaltenen Epigramm in der *anthol.*

*Palat.* 12, 140 (vgl. Vers 3 mit *Kallimachos sis Anu.* 56) straft endlich N. einen Jüngling, welcher die Schönheit des Archestratos getadelt hatte, durch die heftigste Liebe.

Bei *Ovid* finden wir N. in dieser Rolle in zwei Sagen. *Metam.* 3, 354 ff. (vgl. *Lactantius narrat. fab.* 10, 4 = *mythogr. Vat.* 1, 185 = 2, 180) bittet die von *Narcissus* verschmähte Echo die Götter, ihr Geliebter möge wie sie selbst von einer unerwiderten Leidenschaft ergriffen werden. Darauf erhört sie N. und läßt den *Narcissus* (s. d.) sein eigenes Bild in einer Quelle erblicken und aus Sehnsucht darnach sterben. Ein ähnliches Motiv trägt *Ovid met.* 14, 693 f. in den Mythos von *Pomona* und *Vertumnus* hinein. Der in eine alte Frau verwandelte Gott erinnert seine Geliebte an die Strafe der Hartherzigkeit: *ultores - deos et pectora dura perosam | Italian memoremque time Rhamnusidis iram.*

So tritt N. in eine stetige Wechselwirkung zu Eros. Das zeigen die schon erwähnten hellenistischen Epigramme *anthol. Palat.* 12, 160, *Planud.* 251, in denen unglückliche Liebhaber sich in ihren Leiden mit dem Walten der N. trösten, welche den unzugänglichen Geliebten durch Eros bald ein ähnliches Los bereiten wird. Noch deutlicher tritt diese Verbindung der beiden Gottheiten bei *Philostratos* a. a. O. zu Tage: *καὶ Ἑρὸς, καὶ Νέμεσις, ὅτε τίς θεὸς καὶ σεγρόμενοι* und bei *Pausanias* 1, 33, 7 *ἐκπαρτίζεσθαι - τὴν θεὸν μάλιστα ἐπὶ τοῖς ἐρῶν ἐθέλουσιν, ἐπὶ τούτῳ Νέμεσις περὶ ὧντο Ἑρωτι ποιοῦσι* wird aus dieser Verwandtschaft die spätere Befügung der N. erklärt, vgl. auch *Servius plenior* zur *Aen.* 4, 520. Bei *Nonnos Dionys.* 15, 417 (vgl. Vers 391 f.) in dem Klageliede auf den von der spröden *Nikia* erschossenen Hymnos kommt zu den zwei Gottheiten noch *Aphrodite* hinzu: *πῇ Νέμεσις; πῇ Κύπρις; Ἑρὸς, μὴ φαῖε φαρέτρης; | σφρίγγε, μηκέτι μέλπε· λιγυῦθρος ὤλετο βούτης.* Derselbe *Nonnos* erzählt sogar, daß N. den *Dionysos* in Liebe zu der schönen *Anre* entbrennen läßt (48, 451 f.). So ist die ursprünglich ganz anders geartete Göttin allmählich immer tiefer in den Kreis der *Aphrodite* hineingezogen worden, der sich in dem späteren Altertum ja auch durch andere Personifikationen wie *Psyche*, *Consetudo*, *Sollicitudo* und *Tristities* erweiterte (*Apuleius metam.* 6, 8 f.). Man sieht also, wie fein *Tibull* den dichterischen Namen seiner Geliebten, der N., welcher namentlich auch an das Leid der Liebe erinnern sollte, gewählt hat (2, 3, 51; 61; 4, 69; 5, 111; 6, 27; *Ovid amor.* 3, 9, 81; 53; 57; a. a. 3, 536; *Martial* 8, 73, 7).

## 3) Nemesis als Wahrerin des rechten Mafesa.

Aus der Aufgabe der N., den Menschen ihre Geschicke zuzuteilen und den Übermut niederzuhalten, entwickelt sich von selbst ihre Eigenschaft, das rechte Maß zu wahren. Die Stellen, welche sie so aufassen, knüpfen meist an ihr Attribut, die Elle (s. unten) an, wie die zwei anonymen Epigramme (*anthol. Planud.*

223, 224): ἡ Νέμεσις προλέγει τῷ πῆχει τῷ τε χαλινῷ | μὴτ' ἀμείρον τι ποιεῖν μὴτ' ἀλάλινα λέγειν. — Ἡ Νέμεσις πῆχυν κατέχο. τίνος εἵνεκα; λέξεις. | πάσι παραγγέλλω· μὴδὲν ὑπὲρ τὸ μέτρον. Auf die beiden Kultbilder von Smyrna (vgl. unten) wendet Straton denselben Gedanken an (anthol. Palat. 12, 193): οὐδὲ Σμυρναῖαι Νέμεσις ὃ τι αἶψα λέγουσιν, | Ἀρτεμίδωρε, νοεῖς; μὴδὲν ὑπὲρ τὸ μέτρον. In dem bald zu besprechenden Hymnos des Mesomedes auf N. sagt dieser gleich nach der Erwähnung ihrer Macht den Nacken der Übermütigen zu beugen: ὑπὸ πῆχυν αἰὲ βίονταν μετρεῖς. Ähnlich nennt sie Artemidor 2, 37 φάλη μετρίους ἀνθρώποις.

#### 4) Nemesis als Feindin des Glückes.

In der Auffassung der von ihr Betroffenen wird dann N. zu einer Feindin und Neiderin des Glückes. Dafs diese Eigenschaft schon in ihrer älteren Gestalt begründet ist, zeigen die Worte des Herodot 1, 84: μετὰ δὲ Σόλωνα ολίζομενον ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη Κροίσον, ὥς εἰκάσαι οὐκ ἐνόμισε ἑωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἀπάντων οὐβιάτατον. Klarer tritt diese Anschauung bei Plutarch, Philop. 18 zu tage, wenn er von dem edlen und keiner Schuld zu zeihenden Philopoimen sagt: οὐ μὲν ἀλλὰ Νέμεσις τις ὥσπερ ἀθλητὴν εὐδρομονύοντα πρὸς τέττασαι τοῦ βίον κατέλαβε. Ähnlich sind die Stellen des Arrian Lib. 85, der neben der τύχη ἀνθρωπεία sie als die φοβερωτάτη τοῖς εὐτυχισταῖς Νέμεσις bezeichnet; ferner der Verfasser des Loukios ἡ βνος 35 ἡ - πολλὰ καὶ πολλάκις δινουμένη καὶ μεταπίπτουσα Νέμεσις, Artemidor 2, 37 τα μὲν ἀγαθὰ ἐπὶ τοὺς χεῖρον τρέπει, τὰ δὲ κακὰ ἐπὶ τοὺς βέλτιον καὶ Αἰσχος (anthol. Palat. 10, 123) ἦν τι πάθη τι | ἐσθλόν, ἀμοιβήν ἐκδέχεται Νέμεσις. Ihre Verwandtschaft mit Tyche tritt in diesen Stellen zunächst darin zu tage, dafs sie so leicht wie diese umschlägt, dann aber auch in dem Umstande, dafs sie der (ἀγαθῇ) Τύχῃ als Unheilbringerin gegenüber gestellt wird. Eine düstere der neben ihr genannten Invidia (Vers 69) ähnliche Gestalt ist sie bei Statius geworden (silv. 2, 6, 73f.): attendit torvo tristis Rhamnusia vultu | ac primum implevitque toros (iuvénis) oculisque nitorem | addidit ac solito sublimius ora levavit, | heu, misero letale favens seque videndo | torsit in Invidiam (dies ist die dem Sinn am besten entsprechende und leichteste Änderung des überlieferten et invidia) mortisque amplexa iacenti | iniecit nexus carpitque immitis adunca | ora verenda manu. Ähnlich ruft ihr Ausonius zu epist. 27, 69f.: in Medos Arabasque tuos per nubila et atrum perge chaos; Romana procul tibi nomina sunt. | illic quare alios oppugnatura sodales, | livor ubi iste tuos ferrugineumque venenum | opportuna tuis inimicat pectora fuscis. Die Überglücklichen beten zu ihr, um nicht von ihrer Feindschaft betroffen zu werden, wie bei Chariton 3, 8: ἔκλασαν ὅψ' ἡδονῆς Διονύσιος ἰδὼν καὶ ἡνυχῇ τὴν Νέμεσις προσεύχοντα. Auch Elpis wird ihr daher auf dem Chigischen Marmorkrater (s. unten) und in einem späten Epigramm (anthol. Palat. 9, 146) passend gegen-

übergestellt: Ἑλπίδα καὶ Νέμεσιν Εὐδονος παρὰ βασιλὸν ἔτευξα, | τὴν μὲν, ἢν' ἐλπίδης· τὴν δ', ἵνα μὴδὲν ἔχῃς.

#### 5) Zusammenstellung der Eigenschaften der Nemesis im Anschluss an ihre Attribute.

In der römischen Kaiserzeit, als sich der Kult der N. überall hin verbreitete (s. unten), werden dann ihre Eigenschaften übersichtlich zusammengestellt und meist durch Erklärung der von den Kultbildern hergenommenen Attribute erläutert. So wird eine Gestalt geschaffen, die mit den verschiedensten Abzeichen ähnlich überladen ist wie viele gleichzeitige Darstellungen der bildenden Kunst. Namentlich charakteristisch ist für diese Auffassung der von Mesomedes unter der Regierung des Hadrian gedichtete und in Musik gesetzte Hymnos auf sie, welcher offenbar zum Vortrag durch einen Chor (vgl. Vers 16 ᾄδουμεν) in einem ihrer Kulte bestimmt war: Νέμεσις πετρώεσσα, βίον δοπά, | κτανώπι θεά, Θύγατερ Δίκας, | ἄ κούφα φρονάγμα θανάτων | ἐπέχεις ἀδάμαντι χαλινῷ· | ἔχθουσα δ' ὄφρην δλοῶν βροτῶν | μέλανα φρόνον ἐπέος ἐλευνεις, | ὑπὸ σὸν τρόχον ἄστατον, ἀστειβῇ | χαροπὰ μετρώπων στρέφεται τύχη· | λήθουσα δὲ πὰρ πόδα βαίνει (offenbar eine Variation des von Suidas unter Νέμεσις erwähnten, wohl einem älteren Dichter entnommenen Sprichwortes Νέμεσις δὲ γέ γὰρ πόδα βαίνει), | γανρούμενον αὐχένα κλίνει· | ὑπὸ πῆχυν αἰὲ βίονταν μετρεῖς, | νεύεις δ' ὑπὸ κόλπον ὄφρην κάτω | ζυγὸν μετὰ χειρὰ κρατοῦσα, | λικθι, μάκαιρα δικαστοῖε, | Νέμεσι πετρώεσσα, βίον δοπά. | Νέμεσιν θεὸν ἄδομεν ἀφρόνεια, | Νίκην ταννάλπειρον, ὀφθαίμεν, | νημερέα καὶ πάρεδρον Δίκας (aus Δίκας verbessert von Th. Bergk, Opusc. 2, S. 313), | ἃ τὰν μεγαλονορίαν βροτῶν | νεμεσῶσα φέρεις κατὰ Ταράρα. Trotzdem alle die hier erwähnten Eigenschaften sich organisch aus dem ursprünglichen Wesen der N. entwickelt haben, so ist doch gerade durch ihre Häufung und stärkere Betonung eine von der ionisch-attischen Göttin wesentlich verschiedene Gestalt entstanden. An die Stelle der nicht mehr erwähnten Themis ist Dike als Mutter und πάρεδρος getreten. Dann wird die Eigenschaft der N. als Schicksalsgöttin stärker als früher hervorgehoben. Als solche ist sie überall unbemerkt gegenwärtig, um Übermut und Neid sogleich bestrafen zu können. Zu den Attributen der smyrnäischen Statuen (s. unten), Elle, Zügel und dem auf den Busen gerichteten Blick, sind die in alten Darstellungen nicht nachweisbaren Flügel (Pausanias 1, 33, 6), das der Tyche entlehnte Rad und das Joch hinzugekommen, welches ziemlich dieselbe Bedeutung hat wie der Zügel.

Die von Mesomedes erwähnten oder ange deuteten Eigenschaften lassen sich auch in der sonstigen Litteratur der Kaiserzeit nachweisen. In nächste Verbindung mit Tyche und den Moiren wird sie von Cornutus (13) gesetzt und von Dio Chrysostomos (orat. 64, 8, 2 p. 149 ed. J. de Arnim) für vollkommen identisch mit Tyche erklärt: ὠνόμασαι δὲ ἡ Τύχη

καὶ πολλοῖς τισιν ἐν ἀνθρώποις ὀνόμασι: τὸ μὲν  
ἐν αὐτῇ Νέμεσις, τὸ δὲ ἄλλοις Ἑλπίς, τὸ  
δὲ ἀναγίων Μοῖρα, τὸ δὲ δίκαιον Θέμις.  
Dasselbe besagt die Glosse des Hesych: Ἀγαθὴ  
Τέχνη ἡ Νέμεσις καὶ ἡ Θέμις und eine In-  
schrift C. I. L. 3, 1125: deae Nemesi sive Fortu-  
nae. Dagegen ist sie bei Iulius Capitolinus  
Maxim. 8, 6 vis quaedam Fortunae. Er nennt  
sie so gelegentlich einer aus 'alten Quellen'  
geschöpften Ausführung über den Grund der  
von den Kaisern vor einem Feldzuge gegebenen  
Gladiatorenspiele und Tierhetzen: multi dicunt  
apud veteres hanc devotionem contra hostes fac-  
tam, ut cirium sanguine litato specie pugnatum  
se Nemesis, v. qu. Fort., satiaret (vgl. Commo-  
dian instruct. 1, 16, 9, wo N. neben Bellona  
genannt wird). Auch Ammianus Marcellinus  
14, 11, 25 führt für seine langatmige Beschrei-  
bung der N. Gewährsmänner an und zwar  
theologi veteres, vielleicht ein ähnliches, aber  
ausführlicheres Handbuch wie das des Cor-  
nutus: haec et huiusmodi innumerabilia ultrix  
facinorum impiorum bonorumque praemiatrix  
aliquotiens operatur Adrastia, quam vocabulo  
duplici etiam Nemesis appellamus (vgl. 22,  
3, 12): ius quoddam sublimis numinis efficacis,  
humanarum mentium opinione lunari circulo  
perpositum, vel ut definiunt alii, substantialis  
tutela generali potentia partilibus praesidens  
Fatis, quam theologi veteres fingentes Iustitiae  
filiam ex abdita quadam aeternitate tradi-  
dunt omnia despectare terrena. haec ut regina  
causarum et arbitra rerum ac disceptatrix  
urnarum sortium (vgl. Martianus Capella 1, 64)  
temperat accidentium vices alternans voluntatum  
que nostrarum exorsa interdum alio quam quo  
contendebant exitu terminans multiplices actus  
permutando convolvit. eademque necessitates in-  
solubili retinaculo mortalitatis vinciens fastus  
tumescent in cassum et incrementorum detrimen-  
torumque momenta versans, ut novit, nunc erec-  
tas amentium (mentium die Bas., verbessert von  
Petersen im Philologus 49 [1890] S. 389) cer-  
vices opprimit et enervat, nunc bonos ab imo  
necitantes ad bene vivendum extollit. pinnas  
autem ideo illi fabulosa vetustas optavit, ut  
eae velocitate volucris cunctis existimeretur, et  
praetendere gubernaculum dedit eique sub-  
didit rotam, ut universatim regere per ele-  
menta discurrens omnia non ignoret. Hier  
ist N. von Fortuna kaum noch zu unterschei-  
den (vgl. Ammian ebd. § 29) und ganz wie  
diese überhaupt die höchste Gottheit, indem  
sie noch über den Fata steht (vgl. C. I. L. 10,  
3812 die Inschriften von einem im 2.—3. Jahr-  
hundert ihr geweihten Altar: θεοποιονή Νε-  
μειν καὶ συννοοῖσι θεοῖσιν | Ἀγριανὸς βουδὸν  
τοῦδε καθεῖσθ' ὕψιστο. Iustitiae Nemesis [F]atis  
num coeverat aram | numina sancta colens Cam-  
marinus posuit). Zu den von Mesomedes her  
bekannten Attributen, von denen Zügel, Flügel  
und Rad erwähnt werden, sind von der Fortu-  
na noch die Schicksalsurne und das wie  
auf den Bildwerken (s. unten) auf das Rad ge-  
stützte Steuerruder hinzugekommen. Von  
weiteren Abzeichen der Göttin läßt sich der  
Greif in der Litteratur nicht vor Nonnus  
(Diomys. 48, 382 f., 463) nachweisen, wo er wie

auf den Bildwerken der Kaiserzeit (s. unten)  
entweder zu ihren Füßen sitzt oder ihren  
Wagen zieht. Er ist ihr nicht bloß als Todes-  
dämon, sondern wohl auch wegen seines schar-  
fen, alles erspähenden Blickes beigegeben. Die  
Geißel führt sie nur in einem besonderen  
Falle, wieder bei Nonnus (48, 459, 463), wo  
sie auf ihrem Greifengespänn die Aere ver-  
folgt. Er giebt diesem Attribut die Epitheta  
ἀφωδής und ἐξιδνήσα.

Die so immer weiter ausgebildete Göttin  
tritt uns in vielen Einzelheiten ihrer Verehrung  
namentlich auf späteren Inschriften ent-  
gegen. Wir erfahren, daß unter Caracalla ihr  
der 24. April heilig ist, wie der Fortuna (Ephem.  
epigraph. 4 [1881] S. 127 nr. 431). Um ihre  
mächtige Hilfe bitten viele Privateute unter  
Darbringung von Gaben (C. I. G. 4537. C. I. L.  
3, 1124, 1547, 3485, 4161, 6, 533), sie wird  
als Augusta zum Kaiser in Beziehung gesetzt  
(C. I. L. 3, 1304, 3484, 4161, 4241, 4738,  
5, 17, 813, 3135, 8241, 8, 10949f.), sie lenkt  
die Geschehe großer und kleiner Städte  
(z. B. von Rom C. I. L. 6, 531, 532 regina  
urbis, wo es nicht nötig ist mit Posnansky  
S. 56 einen Fehler des Steinmetzen für orbis  
anzunehmen, 533); Alexandria, C. I. G. add.  
4683d; Corduba, C. I. L. 2, 2195; Aquileia,  
C. I. L. 5, 1, 812, 813; Verona, ebd. 3466;  
Borovicium, 7, 654; Aquincum, 3, 3484, 3485).  
Ähnlich wie sie von Ammian a. a. O. als die  
regina causarum et arbitra rerum ac disceptatrix  
bezeichnet wird, heißt sie in der Inschrift  
C. I. L. 6, 532 μεγάλη Νέμεσις ἡ βασιλεύουσα  
τοῦ κόσμου und ebd. 3, 827 (239 n. Chr.) dea  
regina oder (3, 4008) regina Augusta. Als Bei-  
namen führt sie auf Inschriften derselben Zeit  
die folgenden: sancta C. I. L. 6, 531, 533, 10,  
1408, 4846. Ephem. epigr. 4 S. 79, S. 211; vic-  
trix C. I. L. 3, 1592, 6, 531; ὀψωνία C. I. A. 3, 289;  
virgo C. I. L. 6, 531; exaudientissima 3, 1126;  
campestris 6, 533 u. ä. Doch kommt auch vor,  
daß einer ihrer Verehrer, dem sein Gebet  
nicht in Erfüllung geht, vor ihrer Unbestän-  
digkeit warnt. In Nemese ne fulem habeatis,  
sic sum deceptus steht auf dem Grabstein eines  
im vierundzwanzigsten Jahre gefallenen Sol-  
daten aus Mutina (C. I. L. 5, 3466) und ἡ πο-  
λλοῦς ψευσαμένη heißt sie in einem Epigramm  
des Diodor von Sicilien (anthol. Palat. 9, 405).

Aus ihrer bereits in der Statue von Rham-  
nus durch die Niken auf dem Stephanos an-  
gedeuteten Eigenschaft als Siegespenderin hat  
sie sich allmählich zu einer Schirmherrin  
der Wettkämpfe entwickelt, vgl. A. v. Pre-  
merstein im Philologus 53 (1894) 400f. Das  
zeigt namentlich die Stelle des Malalas chronogr.  
12 S. 307 (L. Dindorf): ἔκτισε δὲ (διοκλητιανὸς)  
ἐν αὐτῷ τῷ σταδίῳ δάφνης ἑρῶν Οὐλυμπίου  
Ἰδὸς καὶ ἐν τῇ σφαιρῶν τοῦ αὐτοῦ σταδίου  
ἔκτισεν ἑρῶν τῇ Νεμείῃ und die des Lydus  
de mens. 1, 12: καὶ ἄλλως δὲ πως ἡ πυρραφίς  
ἀφωδία ἔστι τοῖς ἀγωνιζομένοις: Νεμείως γὰρ  
εἶναι νομίζεται, vgl. Mesomedes V. 17.

Aus den Inschriften und anderen Quellen  
ergeben sich die folgenden Kultstätten der  
N. in der Kaiserzeit (vgl. Posnansky S. 59f.;  
die von ihm übersehenen oder nicht richtig

behandelten Zitate füge ich in Klammern bei). Griechenland: Athen (*Serrius plenior* *Aen.* 4, 520). Rhannus, Patrae, Imbros, Delos, Andros, Kos (*Bullet. de corresp. hellén.* 5 [1881] S. 222f., Adrasteia und N. werden zusammen verehrt); Kleinasien: Smyrna (der höchste städtische Beamte ist der *στρατηγός ἐπὶ τῶν ὀπλῶν καὶ νεωκόρος τῶν μεγάλων θεῶν Νεμείων* *C. I. G.* 3193, 3201; der offizielle Titel der Stadt selbst lautet: *ἡ νεωκόρος Σμυρναίων πόλις* oder *ἡ λαμπροτάτη καὶ πρώτη τῆς Ἀσίας καὶ διὰ νεωκόρος τῶν Σεβαστῶν Σμυρναίων πόλις* *Le Bas-Waddington, inscriptions* nr. 2, 8, 9; die Basilika der Göttinnen wird unter Hadrian ausgebaut und ihnen zu Ehren finden Agone statt *C. I. G.* 3148; dem Breuseus Dionysos werden ihre Bilder geweiht ebd. 3161), Halikarnassos (wo auch zwei Nemeseis verehrt und ihnen Schweineopfer dargebracht werden *C. I. G.* 2662, 2668), Mylasa (*Bullet. de corresp. hellén.* 5 [1881] S. 39), Stratonikeia (ebd. 15 [1891] S. 423f.), Kotiaion; Palästina: Caesarea Philippi, Caesarea Panias (in dem größeren Pantheiligtum gelegener Tempel *Le Bas-Waddington, inscriptions* nr. 1893 = *C. I. G.* 4573 s. *Addenda* S. 1179), Dscherasch (Statue, Altar und Geräte wieder innerhalb eines größeren Tempelgebietes *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 8 [1895] S. 127, 141f.); Syrien: Antiochia (in dem Stadion von Daphne hatte Diokletian der N. ein Heiligtum erbaut, *Malalas* 12 S. 307 ed. *J. Dindorf*); Ägypten: Alexandria, Nemeseion in der Marmarica (*Ptolemaeus* 4, 5, 31, *tabul. Peutling*, anonym. *Kavenn.* 3, 2, 5, 7); Italien: Rom, Ostia, Capua, Retina, Venafrum, Panormus; Gallia Cisalpina: Pola, Aquileia, Vicetia, Verona; Noricum: bei Teurnia; Moesia superior: Viminacium; Dacien: bei Alsô-Iloava, Alsô-Kosály, Potaissa, Alba Iulia, Carlsburg, Ampelum, Veczel, Farkadi, Pons Augusti ad Margam, Recka; Pannonia inferior: Aquincum; Pannonia superior: Carnuntum (s. d. während des Druckes erschienenen *Bericht d. Vereins Carnuntum in Wien f. 1895/6* S. 52f.), Savaria, Oedenburg; Britannien: Borovicium; Spanien: Corduba. Über weitere N.-kulte s. unten die Münzen.

Besonders hoch ist N. von den Orphikern gehalten worden, deren 61. (60.) Hymnos sie in folgenden Versen feiert: *ὦ Νέμεσις, κλέῳ σε, θεά, βασιλεία υἱογένει, | πανδερκής, ἰσορῶσα βίαν θνητῶν πολυφύλων | ἀδίκη, πολύεμενε, μόνη χαίρουσα δίκαιους | ἀλλὰσσούσα* (verderbt, *ἀλλ' ἔχθουσα* Wiel; *ἀλλ' ἄστοιθα* = *ἀστωῖσας* Roscher) *λόγον πολυπόμιλον, ἄσταντα αἰεὶ, | ἦν πάντες δέδισαι βροτῶν ζυγὸν αὐγέῃ θέντες* (θεῖον?) | *σοὶ γὰρ αἰὶ γυνῆν πάντων μέλει, οὐδέ σε λήθει | ψυχὴν ὑπερφρονίσουσα λόγων ἀδικαίρων ὄρη· | πάντ' ἰσορῶς καὶ πάντ' ἐπακούεις, πάντα βραβένει· | ἐν σοὶ δ' εἰσι δίκαια θνητῶν, πανπύκνυται δαίμων. | ἐλθέ, μάκαιρ', ἀγνή, μύστας ἐπιτάροθος αἰεὶ | δὸς δ' ἀγαθὴν διάνοιαν ἔχειν, παύουσα πανέχθεις | γνώμης οὐκ ὀσίας, πανπύεφφρονας, ἄλλοπροσάλλας.* Aus dem Schwall von Beinamen, der dieser Gattung von Hymnen eigentümlich ist, tritt uns die gewohnte Auffassung der Göttin entgegen, die sich auch darin ausspricht, daß

in den drei folgenden Hymnen *Δίκη, Δικαιοσύνη* und *Νέμεσις* gefeiert werden. Höchstens der Einfluß, den sie auf die Gedanken der Menschen ausüben soll, ist als ein neues Moment hinzugekommen.

#### 6) Verschmelzung der Nemesis mit anderen Göttinnen.

Bei der immer höheren Steigerung der Macht der Göttin, ihrer Gleichsetzung mit Tyche und dem überhaupt im späteren Altertum herrschenden Bestreben, verschiedene Gottheiten zu einer zu vereinen, läßt sich auch bei N. häufig beobachten, daß sie mit anderen Göttinnen auch von fremden Völkern zu einer Gestalt vereinigt wird, indem deren Eigenschaften auf sie übergehen. Diese Verschmelzung wurde begünstigt durch die oft nachweisbare Ansicht, daß im Grunde alle Völker dieselben, nur verschiedene Namen tragende Götter hätten, und durch die allen höher entwickelten Religionen innewohnende Neigung zum Monotheismus.

Nur eine geringe Änderung des Wesens der N. findet statt, wenn *Martianus Capella* 1, 88 sie der Sors, der Tyche und der etruskischen Schicksalsgöttin Nortia gleichsetzt (vgl. 1. 24 und *Ammianus Marcellinus* a. a. O.). Auffälliger ist es schon, wenn der Verfasser der Schrift *περὶ τῆς Σωφίας Θεοῦ* 32 in der *πολυεὶδής μορφῇ* der Hera Eigenschaften der N. findet: *τὰ μὲν ἔμπαντα ἀποκτεῖν λόγῳ Ἥρῃ ἐστίν· ἔχει δὲ τι καὶ Ἀθηναίης καὶ Ἀφροδίτης καὶ Σεληνῆς καὶ Πένης καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Νεμείας καὶ Μοιρέων*, oder wenn das *Chron.* Pasch. S. 65 (ed. Bonn.) sagt: *ἐλαβὲν δὲ γυναικα Πίλοσ οὐ καὶ Ζεὺς τὴν ἰδίαν αὐτοῦ ἀδελφὴν τὴν Ἥραν, ἣν καὶ Ζευγὴν Νεμῆος ἐκάλεον ὑπαριστούμενος αὐτῇ ὡς ἀγαθὴ καὶ δίκαια πάντα θελοῦσα.* Aber Hera ist ja überhaupt die höchste Göttin und mit dieser lassen sich die niedriger stehenden leicht verschmelzen.

Besonders eignete sich zu einer Verbindung mit N. die mächtige Gestalt der ägyptischen Isis, welche auf diese Weise zugleich den Griechen näher gerückt werden sollte. Die so entstandene Isis-Nemesis läßt sich zuerst auf drei noch aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. stammenden Weihinschriften von Delos nachweisen (*Bullet. de corresp. hellén.* 6 [1882] S. 336f.), deren zweite einen Tempel mit Kultbild erwähnt, welcher auf der mit Ägypten in regem Verkehr stehenden Insel errichtet war: Nr. 38 *Σωσίαν Εὐμένους Οἰναίος ἱερέων Ἰσιδι Νεμίδι.* Nr. 39 *Σωσίαν Εὐμένους ἱερέων ὧν ὑπὲρ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων καὶ ὑπὲρ βασιλείας Νικομάχου* († 74 v. Chr.) *ἀνέθικεν τὸν ναὸν καὶ τὸ ἅγαλμα Ἰσιδος Νεμίδος ἐπὶ ἐπιμελητοῦ τῆς νήσου Ισιοναίου καὶ Νικάνος Παλινῆως.* Nr. 40 *ὁ ἱερεὺς τοῦ Σαράπιδος Σωσίαν Εὐμένους Οἰναίος ὑπὲρ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων καὶ τοῦ δήμου τῶν Ρωμαίων Ἰσιδι Νεμίδι.* Bemerkenswert ist, daß derselbe Mann, der hier den Isiskult einrichtet, bereits Priester einer anderen fremden Gottheit, des Sarapis, ist. Er und andere Vertreter der ägyptischen Kulte im Auslande mögen beansprucht haben, daß die Ägypter mit ihrer ältesten Weisheit allein von allen Völkern das Wesen und den Namen der höchsten aller

weiblichen Gottheiten erkannt hätten. Das läßt *Apuleius met.* 11, 5 die Isis selbst zu dem Helden seines Romans in deutlichen Worten sagen: *en adsum tuis commota, Luci, precibus rerum naturae parens, - - - - - deorumque facies uniformis, - - - - - cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiugo totus veneratur orbis. inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem, hinc autochthonas Attici Cecropeiam Minervam, illinc fluctuantes 10 Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Eleusini vetustam deam Cererem, lunonem alibi Bellonam alii, Hecatom isti Rhamnusiam illi, et qui nascentis solis inchoantibus inlustrantur radiis Aethiopes Arique priscaque doctrina pollentes Aegyptii caerimoniis me propriis percolentes appellant vero nomine reginam Isidem.*

Mit einer anderen ägyptischen Göttin, der 20 *Bubastia* (Bast), wird die N. bei *Nikomachos* von Gerasa in Verbindung gebracht. Nachdem dieser sie in seinen *Θεολογούμενα ἀρχαῖμνητικῆς* S. 32 wohl im Anschluß an pythagoreische Aufstellungen für die heilige Fünfzahl erklärt hat (*Νέμεσιν καλοῦσι τὴν πεντάδα: νέμει γοῦν προσκόντως τὰ τε οὐράνια καὶ θεία καὶ φυσικὰ στοιχεῖα τοῖς πέντε*), stellt er sie bei *Photios* S. 144 B mit anderen Gottheiten und Begriffen zusammen: *ἀνεκία γάρ ἡ πεντάς 30 καὶ ἀλλοίωσις καὶ φάος καὶ δικαιοσύνη καὶ ἁλιεὺς ἀκρότης τῆς ζωότητος καὶ Νέμεσις καὶ Βορβαστία καὶ δίκασις καὶ Ἀφροδίτη καὶ γαμήλια καὶ ἀνδρογυνία καὶ Κυβέβεια καὶ κυκλίσκος καὶ αἰδέσις καὶ Ζανὸς πύργος καὶ διδυμὰς καὶ ἄων ἰδέα.*

Ähnlich willkürlich vergleicht *Macrobius ad sat.* 1, 22, 2 die N. mit der Sonne: *et ut ad solis multiplicem potestatem revolvat oratio, Nemesis quae contra superbiam colitur quod aliud est quam solis potestas, cuius ista natura est ut fulgentia obscurat et conspectui auferat quaeque sunt in obscuro inluminet offeratque conspectui?* Dagegen ist in den Worten des *Ammianus Marcellinus* 14, 11, 25 *quoddam sublimis numinis efficacia, humanarum mentium opinione lunari circulo superpositum* nicht mit *Posnansky* S. 58 eine Beziehung zur Mondgöttin zu erkennen. Sie geben nur den Aufenthalt der N. an und entsprechen der Wendung 50 eines später inschriftlich erhaltenen Epigrammes (*Revue de Philologie* n. s. 18 [1894] S. 206 f.), wo sie als *κύκλος ἔχουσα πόλον* bezeichnet wird. — Verbindungen der N. mit anderen Göttinnen ergeben sich aus den unten besprochenen Münzen und Gemmen.

## VII. Nemesis gegen Ausgang des Altertums.

Der erst in der römischen Kaiserzeit weite Ausdehnung gewinnende Kult der N. hat sich gegenüber dem Andrängen des Christentums länger gehalten als mancher der alten Götter und sich auch noch in der letzten heidnischen Zeit weiter entwickelt. So wird aus der Eigenschaft der N., das sie den Freveln, ähnlich wie die homerische Ate, mit der Strafe auf dem Fuße folgt (s. oben), ihre Thätigkeit als ein die

Menschen fortwährend begleitender und beaufsichtigender Genius abgeleitet. In dieser Gestalt tritt sie uns in einem späten aus dem Piräus stammenden Epigramm von einem Votivrelief entgegen (herausgegeben von *Delamarre* in der *Revue de Philol.* n. a. O.): *ἐλαί μιν, ὡς ἱσοῦσας, Νέμεσις μερόπων ἀνθρώπων | εὐπρεπός, ἀδάτατα, κύκλον ἔχουσα πόλον. | ποῦτά μιν δ' ἀνὰ κόσμον ἀεὶ πολυγυθὲι θυμῷ | δερκομένα θνατῶν φύλον ἀεὶ γεννάει. | ἀλλὰ με σεμνὸς ἀνὴρ ἐνέψ[α]ς σοφὸς Ἀρεμίδαρος | στήσιν ἐν εὐχλαῖς λαίνοισι τέποις.* Bezeichnet ist namentlich, das hier N., sehr in Widerspruch zu dem Relief selbst, wo sie mit finsterner Gesichtsausdruck auf dem Nacken eines zu Boden geworfenen Mannes steht, 'heiteren Sinnes' in der Welt umher fliegt und das ihre strafende Gewalt nicht einmal angedeutet wird. Noch mehr zum bloßen Schutzgeist ist N. in dem Leidener Zauberpapyrus geworden (herausg. von *A. Dieterich im Jahrb. f. class. Philol.* Supplbd. 16 [1888] p. 807), wo sie in der Mehrzahl und als beständige Begleiterin anderer göttlicher Wesen auftritt. Zu einem *δακτυλίδιον* πρὸς πᾶσαν πράξιν καὶ ἐπιστολίαν gehört das folgende Gebet: *ὡ τῶν φανερώων καλύπτει, ὡ τῶν Νεμέσεων τῶν σὺν ὑμῖν διατριβοῦσάν τὴν πᾶσαν ὥραν κυβερνῆται, ὡ τῆς Μοίρας τῆς ἀπαντα περιπαζομένης ἐπιπομποί, ὡ τῶν ὑπερβότων ὑποστάται, ὡ τῶν ἐποτεταγμένων νόσταί, ὡ τῶν ἀποκεκορμμένων φανερωτά, ὡ τῶν Νεμέσεων σὺν ὑμῖν διατριβοῦσάν τὴν πᾶσαν ὥραν κυβερνῆται, ὡ τῶν ἀνέμων ὁδηγοί, ὡ τῶν καμάτων ἐξεγερταί - - ἔλθατε ἐμνεῖς, ἐφ' ὃ ὑμᾶς ἐπικαλούμεθα ἐπὶ τῷ συναγρόντι μοι πράγματι ἐμνεῖς παραστάται.* Die Nemeseis sind also nach diesen pantheistischen Vorstellungen jederzeit mit anderen Dämonen im Weltall anwesend und können durch Beschwörungsformeln veranlaßt werden, sich den Menschen als wohlgesinnte Helferinnen zu nähern.

Gerade durch derartige geheimnisvolle Zauberberäuche mag der Nemesiskult gefestigt worden sein, und sie wurden wohl besonders in den aus dem 3. und 5. Jahrh. n. Chr. bekannten Kollegien der Nemesiaci ausgeübt. Der christliche Dichter *Commodian* (um 249 n. Chr.), welcher *instruct.* 1, 16, 8f. gegen die N. und andere weibliche Göttinnen, deren Namen zum Teil nicht mit Sicherheit überliefert sind, eifert (*feminas quoque nescio quas deas oratis, | Bellonam, et Nemesim deas, Furinam, Caelestem, | Virgines et Venerem, cui coniuges vestrae delumbant*), hat ein Gedicht mit dem Lemma und Akrostichon NEMESIACIS VANIS verfaßt (1, 19), in dem er den Kult der Diana heftig angreift. Aus seinen wenig klaren, schlecht überlieferten Worten ergibt sich, das ein Priester, dem er Trunksucht und betrügerische Wahrsagung vorwirft, diesem Kult vorstand und eine große Gemeinde Gleichgesinnter gebildet hatte. Ähnlich wirft *Paulinus von Nola* (353—431) den Heiden vor *epist.* 13, 4: *cassa nomina - - - in speciem corporatam stultis cogitationibus fingunt stultiusque quam finxerint donant honore divino: unde et Spes et Nemesis et Amor atque etiam Furor in simulacris fingun-*

tur. Schon die Heftigkeit der christlichen Angriffe ließe auf eine weite Verbreitung schließen, doch sagt *Commodian* auch ausdrücklich (V. 6f.): *incopriat cives unus detestabilis omnes* | *adplacuitque sibi similis collegio facto*, | *cum quibus historiam fingit, ut deum adornet*. Daß die Teilnehmer an dieser Verehrung *Nemesiaci* genannt werden (*Dianotici* gab es auch nach *Moximus Taurinensis sermo* 32 bei *Galland bibl.* 9, 401, vgl. *Commodianus* ed. E. Ludwig 1 S. XXXIVf. und *Rohde, Psyche* 2 S. 84, 2), kann nicht auffallen, wenn man an die Verbindung der N. mit anderen Göttinnen denkt. Auf einen ekstatischen Tanz des weissagenden Priesters weisen die Verse (11f.) hin: *vertitur a sese rotans cum ligno bifurci*, | *ac si illum putes adflatum numine ligni*. Dieselben *Nemesiaci* bestanden aber noch unter den christlichen Kaisern, wie ein Erlaß des Honorius und Theodosius vom Jahre 412 n. Chr. im *codex Theodosianus* 14, 8, 3 beweist. Nachdem von der Rückführung von flüchtigen und anderwärts anständig gewordenen Sklaven die Rede gewesen ist, wird folgendermaßen fortgefahren: *collegiatis et vitu-  
tarios et nemesiacos signiferos cantabrarior et  
singulorum urbium corporatos simili forma praeci-  
pimus revocari. quibus etiam supplicandi in-  
hibendum facultatem esse censuimus, ne originem,  
quod fieri non potest, commutare ulla iussio  
videatur; ac si forte per sacram auctoritatem  
cognoscitur aliqui liberatus, cessante beneficio  
ad originem revertatur*. Darnach hat man sich die *Nemesiaci* als ein ähnlich wie die Verehrer der Kybele im Lande herumziehendes Kollegium, in das auch Sklaven aufgenommen wurden, zu denken. Die Härte der gegen sie angewandten Mafsregeln kann unter christlichen Kaisern nicht auffallen, sie zeigt aber, welche Mühe die Ausrottung dieser mit Hilfe abergläubischer Bräuche sich zähe haltenden Kulte selbst den höchsten Behörden des Reiches machte. Auch nachdem sie verschwunden waren, hielten sich die in der ersten Kaiserzeit seltenen, aber später desto häufigeren Namen wie *Nemesius*, *Nemesianus*, *Nemesenus* und *Nemesion* noch lange. Nicht weniger als vier Märtyrer heifsen *Nemesius*.

### VIII. Nemesis auf Bildwerken.

#### 1) Die Kultbilder in Smyrna.

Die Betrachtung der Denkmäler der bildenden Kunst, welche die N. darstellen, hat von den weder von K. O. Müller (*Handbuch der Archäologie* 2 S. 644) noch von dem an ihn sich anschließenden *Posnansky* (a. a. O. S. 92) als die ältesten erkannten Kultstatuen der zwei *Nemeses* in Smyrna anzugehen (vgl. oben). Ihr hohes Alter ist ebenso dadurch erwiesen, daß sie *Pausanias* mit *Bupalos* in Verbindung bringt, wie daß ersie als 'alt' gegen-  
über den späteren geflügelten Bildwerken be-  
zeichnet und *ῥα ἀγίαρτα ἔσθαι* nennt. Über ihre Beschaffenheit wissen wir durch dieselbe litte-  
rarische Quelle nur (1, 33, 6), daß sie im Gegen-  
satz zu den späteren *Nemesis*-Bildern unge-  
flügelt waren, doch liegt uns auf den Münzen  
von Smyrna und anderen Städten ein reiches  
monumentales Material für sie vor. Die Münzen

sind gesammelt von *Posnansky* S. 132f. Taf. Fig. 1—4, 6—14, 17, 20—22), wozu jüngst aus dem Münzkabinett des Britischen Museums zahlreiche Ergänzungen hinzugekommen sind (*Catalogue of the Greek coins in the British Mus., Ionia* S. 249f. Taf. 26f.). Sie gehören durchweg der römischen Kaiserzeit an, bieten aber keineswegs alle genaue Nachbildungen der beiden Kultstatuen. Das beweisen die entgegen dem ausdrücklichen Zeugnis des *Pausanias* häufig vorhandenen Flügel (*Posnansky*, Fig. 1, 14, 17, *Brit. Mus.* Taf. 26, 4; 27, 3; 39, 3), sowie das fortwährende Schwanen der Attribute, indem Elle, Zaum, Greif, Rad u. s. w. bald vorhanden sind, bald fehlen. Doch das sind Willkürlichkeiten der Stempelschneider, wie sie sich auch sonst bei Statuenkopien auf Münzen nachweisen lassen und wie sie durch die Übertragung in die viel kleineren Verhältnisse, die sorgfältigere oder nachlässigere Ausführung und die individuelle Auffassung der Künstler bedingt sind, während in den Hauptpunkten die Übereinstimmung viel größer ist, sodaß man sich die Originalstatuen wenigstens in ihren Hauptmotiven ziemlich deutlich vor Augen stellen kann. Als die sorgfältigsten Kopien wird man diejenigen Münzen ansehen dürfen, welche beide *Nemeses* allein (*Posnansky* Fig. 7, 8. *Brit. Mus.* Taf. 26, 8, 17; 29, 14) oder auf dem Greifenwagen (*Posnansky* Fig. 2. *Brit. Mus.* Taf. 29, 9) oder neben dem schlafenden Alexander dem Großen (*Posnansky* Fig. 3. *Brit. Mus.* Taf. 29, 16) oder auf den Bundesmünzen um den Asklepios von Pergamon (*Posnansky* Fig. 4) oder um die Artemis von Ephesos (*Brit. Mus.* Taf. 38, 2) gruppiert zeigen, während die Münzbilder mit nur einer N. schon wegen der Gefahr der Aufnahme von Motiven der anderen Status erst an zweiter Stelle in Betracht kommen.

Nach jenen zuverlässigsten Münzen waren die 'hochheiligen' Standbilder der *Smyrner*, wie sie *Pausanias* kannte, die einander zugewandten gleich hohen Statuen zweier jugendlichen Frauen in langem ärmellosen Chiton, dessen Saum sie in Schulterhöhe mit der rechten Hand faßten. Das Übergewand hing von den Schultern in der Weise herab, daß es den Oberkörper in der Vorderansicht frei liefs und sich um den Unterkörper und den gesenkten linken Arm in einer schweren Falte herumzog. Die linke Gestalt stand mit rechtem Stand- und linkem Spielbein in völlig gerader Haltung da, während die rechte mit gleicher Beinstellung den Oberkörper ein wenig zurücklehnte. Das Haar beider wurde vorn durch eine niedrige Stephane oder eine Binde zusammengehalten, im Nacken lief es in einen Knoten und einige Locken aus. Als fast durch alle Münzen gesichertes Attribut findet sich bei



1) *Nemesis*-Statuen von Smyrna (nach *Catalogue of the Greek coins in the Brit. Mus. Ionia* Taf. XXIX, 14).

der rechten Gestalt die Elle, welche sie im linken Arme schultert. Nicht ganz so regelmäßig trägt die linke Gestalt in der herabhängenden linken Hand den Zügel (er fehlt z. B. auf den recht sorgfältigen Münzen bei *Posnansky* Fig. 2 und *Brit. Mus.* Taf. 29, 9; 38, 2); doch möchte ich daraus nicht schließen, daß auch die entsprechende Kultstatue ihn nicht besaß.

Die übrigen Attribute stehen schon deshalb mit den statuärischen Vorbildern in weniger engem Zusammenhange, weil sie wie Rad und Greif zu den Füßen der Nemeseis auf den Münzbildern angebracht werden. Am häufigsten ist noch das Rad, welches oft neben der mit der Elle ausgerüsteten Göttin liegt, ebenso häufig aber fehlt. Seltener ist der Greif, welcher auf den smyrnäischen Münzen nur in zweifacher Gestalt vorkommt, als Zügtier vor dem Wagen der Göttinnen. Diese und ähnliche Attribute sind wie die Beflügelung rein willkürliche Hinzufügungen der Stempelschneider und an den Kultbildern sicher nicht angebracht gewesen. Sie verdanken dem bekannten Bestreben ihre Entstehung, welches gegen das Ausgang des Altertums in Beschreibungen wie in Bildwerken die Götter mit Symbolen überladet.

Für eine besonders zuverlässige Nachbildung einer der beiden Nemesisstatuen halten A. *Furtwängler* (*Sammlg. Sabouroff Excurs* zu Taf. 71, 2 S. 16) und im Anschluß an ihn *Posnansky* (a. a. O. S. 64, 133, Fig. 21) die Darstellung auf der Rückseite einer unter Claudius geprägten Münze, die sich in zwei Exemplaren im Berliner Münzkabinett, in einem im Britischen Museum (a. a. O. S. 249 Taf. 26, 6) befindet. Wir sehen da eine Frauengestalt in langem die Füße verdeckenden Unterkleide und über das Haupt gezogenem Mantel, welche mit der Rechten ihr Gewand in der gewohnten Weise berührt, während sie in der Linken einen Zweig hält, von dem Binden herabhängen. Ein altertümliches Idol ist in ihr nicht zu erkennen, da die Steifheit der Gestalt doch wohl nur von der Ungeschicklichkeit des Stempelschneiders dieser auch sonst recht unvollkommenen Münze herrührt. Sichere Merkmale des Archaismus fehlen völlig und da die Art der Gewandhaltung allein für die Deutung auf N. nicht genügt, so liegt es näher an andere Göttinnen wie die auf Münzen von Smyrna nicht seltene Tyche oder Kybele oder auch Demeter zu denken. Zur Veranschaulichung der beiden Kultstatuen wird man daher dieses Münzbild am besten überhaupt nicht heranziehen. Für die bereits besprochenen Münzen mit den zwei Nemeseis ist noch festzuhalten, daß wir uns nach ihnen nur eine ungefähre Vorstellung von den Originalen bilden können. So ist namentlich der archaische Stil, den diese als dem Bupalos mindestens gleichzeitige Kunstwerke gehabt haben müssen, in den meisten der kleinen Nachbildungen fast verwischt; nur auf zwei Münzen (*Brit. Mus.* Taf. 26, 8; 38, 2) sind in dem Zickzackgefälle des Obergewandes der linken N. deutliche Spuren von altertümlicher Bildung zu erkennen.

Aus dem Stile der smyrnäischen Kult-

statuen ist aber auch das von diesen auf die meisten späteren Darstellungen der Göttin übertragene zierliche Erfassen des Saumes des Untergewandes in Schulterhöhe zu erklären. Es ist eine nicht nur bei N. vorkommende Bewegung (z. B. *Brunn-Bruckmann, Denkmäler griech. u. röm. Skulptur* Nr. 62, 1, *J. H. Middleton, Engraved gems* Taf. 1, 11 und das oben 1 S. 2571 abgebildete Relief von Patras), ähnlich dem Aufheben des unteren Gewandsaumes, wie es die bekannten marmornen Frauenstatuen von der vorpersischen Akropolis zeigen, oder dem namentlich für Hera typischen Ausbreiten des Schleiers neben dem Haupte; auch das zierliche Halten einer Blüte mit den Fingerspitzen, wie es von archaischen Frauengestalten auf die Elpis übertragen wurde, darf man heranziehen. Es ist daher nicht nötig nach einer bestimmten dieser Bewegung zu Grunde liegenden Bedeutung zu suchen. Allenfalls kann man in ihr den Ausdruck der Schamhaftigkeit der als herbe Jungfrau gedachten und mit der Aidos verwandten Göttin finden, *Fröhner, notice de la sculpt.* Nr. 413 und *Friedrichs-Wolters, Gipsabg. ant. Bildw.* Nr. 1552. Sicherlich ist jedoch die Erklärung durch den Ekel erregenden Altweibersaberglauben des Altertums zu verwerfen, daß man zur Abwendung von Unheil in den Busen spie, trotzdem sie fast allgemein Billigung gefunden hat (*W. A. Becker, Charikles* herausg. von Göll 1 S. 213f.; *O. Jahn* in den *Sitzungsber. d. süds. Gesellsch. d. Wiss.* 1855 S. 82f. und *Archäolog. Beiträge* S. 150 Anm. 133. *Stephani, Comptes-Rendus de la commission archéol.* 1873 S. 152. A. *Furtwängler, Sammlung Sabouroff Excurs* zu Taf. 72 S. 16. *Posnansky* a. a. O. S. 104f. K. *Sittl, Gebärden d. Griech. u. Römer* S. 301). Abgesehen von der Geschmacklosigkeit, welche man damit der griechischen Kunst aufbürdet, zeigen gerade die Münzen von Smyrna mit den zwei Nemeseis nicht einmal die für diese Auffassung erforderliche, aber viel eher als ein Zeichen von Scham zu erklärende Neigung des Kopfes nach dem Busen; sie findet sich erst auf Münzen und Gemmen mit nur einer N. (z. B. *Posnansky* Fig. 18, 19, 27, 29f.) und auch da nie mit der geringsten Andeutung eines Auspeins verbunden. Dann läßt sich aber auch der dem niedrigsten Aberglauben angehörige Brauch nicht vor der alexandrinischen Zeit nachweisen und keine Stelle dafür anführen, daß im Altertum die Bewegung durch ihn gedeutet worden wäre. Auch die Verse in dem Hymnos des Mesomedes (s. oben) *νέστις δ' ἐπὶ κόλπον ὀφρὸν κάτω | ζυγὸν μετὰ χεῖρα κρατοῦσα* besagen davon nicht das geringste.

An den Attributen des Ellenmaßes, welches die sorgfältigsten Münzen als einen kurzen, ziemlich breiten Stab wiedergeben (*Posnansky* Fig. 2, 4, 5. *Brit. Mus.* Taf. 29, 16, ähnlich die unten besprochenen Reliefs; viel länger, aber dünner ist der Stab der den Herakles bekranzenden Dike ebd. 3, welche die größte Ähnlichkeit mit der bekannten Marmorstatue von Epidauros hat, vgl. A. *Milchhöfer* im *Archäol. Jahrb.* 7 [1892] S. 303f.), sowie des Zügels braucht man trotz des Alters



der Kultbilder keinen Anstoß zu nehmen, denn das gleichfalls für Smyrna von Bupalos verfertigte Standbild der Tyche trug ja als ähnliches Abzeichen ein Füllhorn (*Paus.* 4, 30, 6). Zudem liegt es an und für sich nahe, die im Vergleich mit den älteren Göttergestalten recht wesenlosen Personifikationen durch äußere Kennzeichen schärfer zu charakterisieren. Eine Verschiedenheit der beiden Gestalten läßt sich aus den Attributen nicht folgern (s. oben); vielmehr weist die gleiche Bewegung der rechten Hände nebst der fast symmetrischen Körperbildung und Gewandbehandlung auf ihre nahe Verwandtschaft hin. Auch wird die scheinbar nahe liegende Annahme einer Segen und einer Unheil spendenden N. durch die Elle und den Zügel ausgeschlossen.

## 2) Das Kultbild von Rhamnus.

Ein reicheres Rekonstruktionsmaterial liegt für die im Altertum gleichfalls hoch berühmte Statue der N. im Tempel von Rhamnus vor. Nach dem Erscheinen der Abhandlung von *Posnansky* ist es noch durch neue Funde in dem Heiligtum selbst vermehrt worden. Auszugehen hat jedoch die Untersuchung von den Beschreibungen des Werkes, zunächst der des *Pausanias* 1, 33, 2f.: (Πέρσαι) λίθον Πάριον ὡς ἐπ' ἐξεργασμένοις ἦγον εἰς τροπαῖον ποιήσαν. (3) τούτων Φειδίας τὸν λίθον ἐξεργάσατο ἀγάλμα μὲν εἶναι Νέμεσιν, τῇ κεφαλῇ δὲ ἐπέσσι τῆς Θεοῦ στέφανος ἑκάστους ἔχον καὶ Νίκης ἀγάλματα οὐ μεγάλα ταῖς δὲ χερσὶν ἔχει, τῇ μὲν κλάδον μηλέας, τῇ δεξιῇ δὲ φιάλην. Ἀθλοπῆρες δὲ ἐπὶ τῇ φιάλῃ πεποιήνται, ----- (7) περὰ δ' ἔχον οὐτε τοῦτο τὸ ἀγάλμα Νέμεσιν οὐτε ἄλλο πεποιήται τῶν ἀρχαίων. Dazu kommt die nicht minder wichtige zum Teil auf *Antigonos von Karystos* zurückgehende Stelle des Parömiographen *Zenobios* (vgl. U. von Wilamowitz, *Antigonos von Karystos* S. 101f.): 'Ραμνονσία Νέμεσις ἐν 'Ραμνοντί Νέμεσιν ἰδρταὶ ἀγάλμα δεκάπηχυν, ὁλόλιθον, ἔργον Φειδίου, ἔχει δὲ ἐν τῇ χειρὶ μηλέας κλάδον. ἐξ οὗ φησιν Ἀντίγονος ὁ Καρυστιος πύχυνον τι μικρὸν ἐξηρησθῆαι τὴν ἐπιγραφὴν ἔχον 'Αγορακρίτος Πάριος ἐποίησεν. οὗ θαναστὸν δέ, καὶ ἄλλοι γὰρ πολλοὶ ἐπὶ τῶν οὐκ εἰς ἔργον ἑτερον ἐπιγεγραμμένον ὄνομα. εἰκὸς οὖν καὶ τὸν Φειδίαν τῷ 'Αγορακρίτῳ συγχεωρημέναι. ἦν γὰρ αὐτοῦ ἐξομένος καὶ ἄλλος ἐπὶ τῷ περὶ τὰ παιδιὰ. Allgemeine Urteile über den hohen Kunstwert der Statue geben *Varro* und *Strabo* ab. Das des *Varro* ist bei *Plinius nat. hist.* 36, 17 erhalten: (*Nemesios signum*) positum est Rhamnunte, pago Atticae, quod Varro omnibus signis praetulit, während *Strabo* 9, 396 sie als einzige Merkwürdigkeit von Rhamnus mit folgenden Worten anführt: 'Ραμνοῦς δὲ τὸ τῆς Νέμεσιν εἶδον (ἔχει), ὃ τινες τὸν Διοδώτου φασὶν ἔργον, τινὲς δὲ 'Αγορακρίτου τοῦ Παρίου, καὶ μεγίστη καὶ κάλλι σφύδρα καταρθεῖσθαι καὶ ἐνάμιλλον τοῖς Φειδίῳ ἔργοις.

Aus diesen Hauptstellen ergibt sich zunächst eine dreifache Überlieferung über den Künstler. Von dem bei *Strabo* zuerst genannten *Diodoros* darf man aber wohl ab-

sehen, nicht etwa wegen der recht unsicheren Vermutung von *H. Ulrichs*, der für diesen Namen *Φειδίου αὐτοῦ* setzen will (*Rhein. Mus.* 10 [1856] S. 465), sondern weil allein *Strabo* ihn kennt. So bleiben noch *Phidias* und *Agorakritos*. Zur Aufhebung dieses Widerspruches ist nun schon von den Alten die Anekdote von der Liebe des *Phidias* zu seinem jugendlichen Schüler ersonnen worden, während neuerdings *H. Brunn* (*Gesch. d. griech. Kstl.* 1 S. 240) und *R. Kekulé* (a. a. O. S. 26 Anm. 1) an die Herstellung der Statue in der Werkstatt des *Phidias* durch *Agorakritos* oder, was fast auf eins hinauskommt, an eine Ausführung durch diesen nach einem Modell des *Phidias* gedacht haben. Diesen Annahmen widerspricht aber die ausdrückliche Erwähnung der Inschrift mit der Signatur des *Agorakritos* durch einen zuverlässigen Gewährsmann wie *Antigonos von Karystos* und die eigentümliche, aber für ein Kultbild gezielte Anbringung derselben auf dem von dem Apfelzweig herabhängenden Täfelchen. Grade ihre Verborgenheit wird der Grund gewesen sein, daß der Künstler eine Zeit lang in Vergessenheit geriet und einige auf einen uns unbekannten *Diodotos* rieten, andere dagegen wegen der Ähnlichkeit des Stiles mit beglaubigten Werken des *Phidias* auf diesen schlossen. War aber diese Überlieferung erst einmal entstanden, so wird man namentlich in Rhamnus an ihr festgehalten haben, da man natürlich lieber ein Werk des Meisters als des Schülers oder gar des apokryphen *Diodotos* besitzen wollte. U. v. Wilamowitz (a. a. O. S. 14) hat die verschiedenen Angaben auf eine Polemik des *Polemon* gegen *Antigonos* zurückgeführt, nachdem schon *E. Q. Visconti* (*Pro-Clem.* 2 S. 26) und *K. O. Müller* (*Archäol. d. Kunst* 3 S. 106) für *Agorakritos* mit Entschiedenheit eingetreten waren.

Von dem Standbilde selbst ist uns noch ein beschädigtes, aber wichtiges Bruchstück in etwa einem Drittel des Kopfes mit der rechten Wange nebst Auge, der Hälfte der Stirn und einem großen Teile des Haares erhalten (H. 0,37 m, B. 0,32 m), welches 1820 durch den Architekten *J. P. Gandy Deering* in das Britische Museum gelangt ist (s. O. Rofsbach bei *Posnansky* S. 100 und in den *Athen. Mitteil.* 15 [1890] S. 64f., *H. A. Smith, catalogue of sculpt. in the Brit. Mus.* Nr. 460). Zweifel an seiner Zugehörigkeit zu der Statue sind unberechtigt. Der parische Marmor als Material, die Größenverhältnisse, der Fundort und der Umstand, daß auch sonst Reste von großen marmornen Kultbildern an Ort und Stelle sich erhalten haben wie die gleichfalls ins Britische Museum gelangten von Phigalia, sind vollkommen durchschlagende Gründe. Weitere Reste der mächtigen Marmorstatue, die *L. Stephani* (*Rhein. Mus.* 4 [1846] S. 16) als 'einige Stücke faltenreichen Gewandes von parischem Marmor' beschreibt und *F. G. Welcker* (*Tagebuch einer griech. Reise* 1 S. 143, 16. März 1842) als 'drei kolossale Bruchstücke, von Beinen zwei und eins von einem Kopf', lagen noch längere Zeit in den Ruinen des Tempels, sind aber irgendwie abhanden ge-

kommen. Jedenfalls genügt das Fragment im Britischen Museum, um, was allerdings aus der in den *Athen. Mittheil.* a. a. O. gegebenen ungenügenden Abbildung kaum ersichtlich ist (*R. Kekulé, weibl. Gewandstatue aus der Werkstatt der Parthenongiebelfiguren* S. 25), die That-  
sache zu erkennen, daß das Werk des Agorakritos den gleichen Stil zeigte wie die Mädchen-  
gestalten des Cellafrieses des Parthenon. Außerdem habe ich a. a. O. S. 66f. durch eine  
Untersuchung der Einsatzspuren des Stephanos und der hinter ihm auf dem Kopf angebrachten  
Dübellöcher festgestellt, daß die von *Pausanias* erwähnten Hirsche und kleinen Nikenbilder  
sich in runder Arbeit über dem um den ganzen Kopf herumgehenden Stephanos erhoben. Wahr-  
scheinlich waren es drei Niken und vier Hirsche oder vielmehr nach Analogie der aus dem  
Helm der Athena Parthenos hervortretenden Reihe von halben Flügelrossen nur Hirsch-  
protomen. Was ihre Verteilung betrifft, so wechselten natürlich die Figuren mit einander  
ab, und es mag eine Nike in der Mitte gestanden haben, während die Hirsche an beiden  
Seiten die Reihe abschlossen. Auf dem Hinterkopfe waren überhaupt keine Figuren ange-  
bracht. Die mehrfach geäußerte Vermutung (*J. P. Six im Numismatische Chronicle* 3. Ser. 2 S. 100, ähnlich *F. Studniczka, Kyrene* S. 160), die Niken seien Flügelgestalten gewesen, welche  
die Hirsche in der von dem Typus der 'asiatischen Artemis' bekannterweise gehalten hätten,  
findet weder in den Worten des *Pausanias*, welcher die ἀγάλματα der Nike und Hirsche  
als vollkommen gleichberechtigt neben einander stellt, während er sonst wie bei dem amy-  
kläischen Throne (3, 18, 4) etwa von θηρία εἶναι θύοντα hätte sprechen müssen, noch in  
den Dübelspuren eine Unterstützung. Auch stehen die Niken ja zu der auch den Sieg  
verleihenden Nemesis in naher Beziehung.

Will man sich von der Statue in ihrer Gesamterscheinung eine Vorstellung machen, so ist zu bedauern, daß trotz der Berühmtheit  
des Werkes gerade in der so viele Kopieen schaffenden römischen Zeit noch immer keine  
sichere Nachbildung nachgewiesen ist. Denn das Münzbild auf dem von *Six* a. a. O. Tafel 5  
(abgebildet auch bei *P. Gardner, types of Greek coins* Tafel 10, 25, vgl. *E. Babelon, monnaies grecques de la Bibl. Nat.* 2 S. CXLIII f.) herange-  
brachten Silberstater des kyprischen Dynasten Nikokles mit einer stehenden weiblichen Figur  
in einem ärmellosen an der Seite offenen Chiton zeigt zwar in den durch *Pausanias* bekannten  
Motiven einige Übereinstimmung, indem die rechte Hand eine Schale, die linke einen Zweig  
hält, aber der für die rhamnussche Statue besonders charakteristische Stirnschmuck fehlt  
und die Spange mit dem Greifenkopf, welche das Gewand auf der rechten Schulter zusammen-  
halten soll, ist trotz der Schärfe der Abbildungen nicht sicher zu erkennen, würde  
aber auch, wenn sie in der That vorhanden wäre, nichts für N. beweisen, da sich der Greif  
als ihr Begleiter nicht vor *Nonnos* nachweisen läßt (s. oben). Zudem ist es wegen des vor der  
Frau stehenden Thymiatérios, über welches

sie die Schale hält, und wegen des Bildes des thronenden Zeus auf der Vorderseite der Münze  
viel wahrscheinlicher, daß in ihr vielmehr eine Adorantin zu erkennen ist. Ebenso kann  
die von A. *Furtwängler* (*Meisterwerke d. griech. Plastik* S. 119) für eine Kopie der N. des Agorakritos erklärte kolossale 'Ceres' des Vatikans  
(*W. Helbig, Führer durch die Antikensammlungen Roms* 1, 279. *Brunn und Bruckmann, Denkm. griech. u. röm. Sculp.* Nr. 172. *Oeberbeck, Kunstmythologie* Tafel 14, 22, dagegen *G. Treu* in 'Olympia' Textb. 3 S. 238 Anm. 1) nur dazu dienen eine ungefähre Vorstellung von dem verlorenen Werke zu geben, da man sich dessen  
Stil ähnlich denken kann, aber die Armhaltung u. a. verschieden ist. Auch zeitlich näher  
steht die auf einem Dreifuß sitzende Themis auf der Aigeusschale des Berliner Antiquariums  
(*Furtwängler* Nr. 2538, abgebildet bei *Gerhard, Auserles. Vasenb.* 4 Tafel 327 und *Das Orakel der Themis*, Berlin 1846, *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2 Fig. 947). Man braucht diese  
schlanke, ernste Gestalt mit dem Zweig in der einen Hand und der Metallschale in der anderen  
sich nur in aufrechter Stellung zu denken, und es entspricht den Worten des *Pausanias* fast vollkommen.

Mit Sicherheit läßt sich aus dem Zustande des Kopffragmentes erschließen und wird durch  
die Nachbildungen der Athena Parthenos des Phidias bestätigt, daß die Statue ganz und  
gar für die Vorderansicht gearbeitet war. Für ihren allgemeinen Eindruck kommt ferner die  
von *Plinius nat. hist.* 36 17 (vgl. *Suidas* und *Photios* unter Παρθενία Νέμεως) erzählte Künstlerlegende von der Konkurrenz des Alkamenes  
und Agorakritos um eine Aphroditestatue für Athen in Betracht, wonach der als Fremder  
von der Bürgerschaft zurückgesetzte Agorakritos sein Werk unter der Bedingung verkaufte,  
daß es nicht in Athen aufgestellt würde, und es Nemesis nannte. *U. von Wilamowitz*  
(a. a. O. S. 11) hat erkannt, daß erst eine spätere Zeit sich die von dem gewöhnlichen  
(d. h. smyrnäischen) Nemesisstypus abweichende Gestalt in Rhamnus so erklärte.  
Diese muß demnach einige Ähnlichkeit mit einer Aphrodite gehabt haben. Die Körperhaltung  
kann bei einer Kultstatue von der Hand eines Schülers des Phidias nur eine  
völlig ruhige gewesen sein, doch wird man nach Analogie der Athena Parthenos des Phidias  
und der Nemesis auf der Basis (s. unten) annehmen dürfen, daß in die Falten des langen  
Gewandes durch Stand- und Spielbein einige Bewegung gebracht war. Da ferner nach  
*Pausanias* der rechte Arm eine Schale hielt, so muß er wie in den meisten ähnlichen Fällen  
vorgestreckt gewesen sein, während der linke mit dem Apfelzweig gesenkt war. Als Material  
für diese beiden Attribute ist mit der größten Wahrscheinlichkeit irgend ein Edelmetall (mit  
Einschlus von vergoldetem Erz) anzunehmen. Daß der Zweig mit dem davon herabhängenden  
Täfelchen mit der Künstlerschrift aus Stein gewesen wäre, wird schon wegen der  
Bildung ähnlicher Gegenstände am Parthenonfries aus Metall wohl niemand behaupten. Von

der Verzierung der Schale, den Äthiopen, hat Posnansky (S. 96 f.) richtig erkannt, daß sie sich grade von einem goldfarbigen Untergrunde höchst wirksam abheben mußten. Zudem sind verschiedenartige Negerdarstellungen ein so beliebter Schmuck von Thonvasen aller Art (H. Winnefeld in den *Athen. Mitteil.* 14 [1889] 41 f. und E. Beche ebd. 15 [1890] S. 243 f. Löwenherz, *Die Äthiopen in der altklass. Kunst*, Göttingen 1861), daß man das gleiche auch von Metallgefäßen annehmen darf und nicht nach gekünstelten symbolischen Deutungen zu suchen braucht, von denen manche nicht besser ist als die der Quelle des Pausanias, Okeanos sei der Vater der N. und an ihm wohnen die Äthiopen. Weitere Erklärungen dieser Art, welche auch die anderen Attribute der Kultstatue berücksichtigen, sind von Posnansky S. 25 und 95 f. besprochen und zum Teil angenommen worden. Hier ist nach dem oben Gesagten nur noch zu bemerken, daß die Schale ein häufiges Attribut von Götterbildern aller Art ist, dem bei N. gerade der Gedanke an den von ihr gespendeten Segen zu Grunde liegen mag, nicht selten aber auch Zweige ohne Unterschied der Baumgattung vorkommen, die zugleich eine Rolle in den für den Kult der N. sicher anzunehmenden Sühnritzen spielen [vgl. *Carm. de vir. herbar.* ed. Haupt v. 19 ff. R.]. Übrigens ist der Apfelzweig kein ausschließliches Eigentum der Aphrodite, da ihn z. B. auch Kyrene auf einer in Naukratis gefundenen Schale des Britischen Museum trägt (F. Studniczka, *Kyrene* S. 18 Fig. 10). Was die Hirsche auf dem Stephanos betrifft, so wissen wir einmal über die Kultbräuche in Rhamnus so wenig, daß es nicht verwunderlich ist, wenn sich für sie keine treffende Erklärung finden läßt; dann darf man sich aber auch nicht der Möglichkeit verschließen, daß sie rein ornamental wirken sollten, ohne eine tiefere Bedeutung zu besitzen. Dagegen kommen die gleichfalls auf dem Stephanos angebrachten Niken der Göttin schon deshalb zu, weil sie wie alle Geschehe so auch den Sieg verleiht.

Verhältnismäßig am meisten wissen wir über die Basis und den an ihr angebrachten Fries. Wenn es auch nicht ausdrücklich überliefert ist, daß er von Agorakritos selbst herührte, so wird man doch mindestens annehmen müssen, daß er genau nach seinen Angaben oder Vorlagen ausgeführt ist. Auszugehen hat man wieder von der Beschreibung des Pausanias 1, 33, 7: *νῦν δὲ ἡδὴ δειμι, ὅποσα ἐπὶ τῷ βάθρῳ τοῦ ἀγάλματος ἴσιν εὐχασμένα, τοσόνδε ἔς τὸ σάφες προηλώσας. Ἐλένη Νέμεσιν μητέρα εἶναι λέγουσιν, Αἴθαν δὲ μαστὸν ἐπισχίζει αὐτῇ καὶ θέρψαι: πατέρα δὲ καὶ οὗτοι καὶ πάντες κατὰ ταῦτα Ἕλληνας ἴσα καὶ οὐ Τυνδαρέων εἶναι νομίζουσι. ταῦτα ἀνηκούσ Φειδίας πεποίηκεν Ἑλλήνων ὑπὸ Αἴδας ἀγομένην παρὰ τὴν Νέμεσιν, πεποίηκε δὲ Τυνδαρέων τε καὶ τούς παῖδας (vgl. 2, 1, 9) καὶ ἄνδρα σὺν (fehlt im Leidensis N. 16 K) ἔκφο παρσιένκοτα, Ἰνπία ὄνομα: ἴσιν δὲ Ἀγαμέμνων καὶ Μενέλαος καὶ Πύρρος ὁ Ἀχιλλεύος, πρῶτος οὗτος τὴν Ἐκμιόνην τῆς Ἑλένης γυναῖκα λαβών. Ὅριστης δὲ διὰ τὸ ἐς τὴν μητέρα τόλ-*

μημα παρὶθ παραινέσας τε ἔς ἄπαν Ἐκμιόνης αὐτῇ καὶ τεκούσης παῖδα. ἔξῃς δὲ ἐπὶ τῷ βάθρῳ καὶ Ἐπῶτος καλούμενος καὶ νεανίας ἴσιν ἑτέρος. ἐς τοῦτο ἄλλο μὲν ἤκουσα οὐδὲν, ἀδελφούς δὲ εἶναι σφᾶς Ὀλύνης, ἀφ' ἧς ἴσιν τὸ ὄνομα τὸ δῆμον. Nachdem schon Leake abgeschlagene Reste dieser Skulpturen an Ort und Stelle gesehen hatte (Demen von Attika S. 119 f.), ergaben die von der Griechischen Archäologischen Gesellschaft im September 1890 angestellten Nachgrabungen etwa vierzig größere und kleinere Bruchstücke eines sorgfältig gearbeiteten Hochreliefs aus 'anscheinend parischem Marmor', welche von B. Staes in der *Ἐφημερίς ἀρχαιολογική* 1891 S. 63 f. veröffentlicht und kurz, aber einsichtig beurteilt wurden. Da er nicht alle Stücke abgebildet hatte, holte L. Pallat in dem *Archäol. Jahrb.* 9 (1894) S. 1 f. Taf. 1 f. dies nach und gab eine eingehende Besprechung nebst einem Wiederherstellungsversuch der Vorderseite der Basis (S. 9). Leider ist keine Gestalt ganz erhalten, aber die Köpfe, Gewand- und Körperreste zeigen, daß es eine ziemlich lange, wenig bewegte Reihe von ernsten, würdevollen Figuren war, die sich um die von Pausanias beschriebene Mittelgruppe von rechts und links her zusammenschlossen. Dieser Mittelgruppe gehörten die drei Frauen an und von ihnen sind glücklicherweise zwei Köpfe vollständig und von dem dritten ziemlich die obere Hälfte erhalten, auch Teile der Körper und der Gewandung. Sie sind, wie Pallat erkannt hat, zu verteilen auf eine ruhig dastehende Frau und zwei andere, welche, die eine von der anderen geführt oder geschoben, auf jene zuschritten. Dagegen wird man insofern von diesem mehr im Anschluß an Staes abweichen müssen, als der jugendlichere Frauenkopf mit dem schlanken Halse und dem ehrfürchtig zu Boden gesenkten Blick nur der Helena zukommen kann (Staes Taf. 8, 2. Pallat Fig. 9 a—c), der vollere ernst blickende mit dem Schleier wie die Themis auf der Aigeusschale (Staes Taf. 8, 1. Pallat Fig. 10 a, b) dagegen der N. gehört, worauf für Leda nur das trotz der Beschädigung doch noch reifere Formen erkennen lassende Bruchstück eines weiblichen Kopfes bleibt (Staes Taf. 8, 4. Pallat Fig. 16). Mehr Schwierigkeiten macht die Zusammenfügung der sonst erhaltenen Teile der drei Frauen mit diesen Köpfen. Pallat meint, keiner der ganz erhaltenen Frauenköpfe passe auf den Oberkörper mit dem erhobenen linken Arm (Staes 9, 4. Pallat Fig. 1 a—c), während Staes den jugendlichsten von ihnen daraufsetzt und so, da nach den erhaltenen Spuren mit dem Erheben des Armes ein Ausbreiten des Obergewandes verbunden war, eine Bewegung gewinnt, die nicht recht zu der in den Gesichtszügen deutlich ausgesprochenen Zurückhaltung paßt. Sicherer erscheint die von Pallat angenommene Zugehörigkeit des verschleierten Kopfes zu dem nach Maßgabe der Gewandfalten fast ruhig dastehenden Unterkörper einer Frau (Staes Taf. 9, 1. Pallat Fig. 6), während die beiden anderen nach den erhaltenen Bruchstücken (Staes Taf. 9, 6. Pallat Fig. 3 a—c, 5 a—c)

in den steilen Falten über dem linken Standbeine und dem zur Seite ausgestreckten rechten das gleiche Motiv des langsamen Schreitens nach rechts erkennen lassen. Demnach ist die verschleierte Figur rechts wie bei *Pallat* anzusetzen, aber für N. zu erklären. Auf sie schreitet Leda zu mit schleierförmig ausgebreitetem Obergewande (*Pallat* Fig. 1, 5, 14, 16, der sie für N. hält) und führt Helena hinter sich her (*Pallat* Fig. 3, 9, 12, 13, nach ihm Leda), welche das Haupt zur Seite neigt und auch in dem Brustfragment trotz der Richtung der Falten nach rechts ein gewisses Zögern verrät.

Weniger ist von den männlichen Gestalten erhalten, die in noch ruhigerer Haltung gebildet waren als die Frauen der Mittelszene. Ausser einer Menge

kleiner Bruchstücke, die sich nicht immer mit Sicherheit einem der von *Pausanias* genannten Helden zuweisen lassen, kommen für sie der leidlich erhaltene Kopf, ein Teil der Brust und die Hüftenpartie eines ruhig dastehenden Jünglings (*Staes* Taf. 8, 3. *Pallat* Fig. 2, 4, 18), nach *Pallat* eines Dioskuren, in Betracht, ferner der Oberkörper nebst Füßen (ohne Kopf, *Staes* Taf. 9, 2. *Pallat* Fig. 7, 17) und der Unterkörper (ohne Füße, *Staes* Taf. 9, 3. *Pallat* Fig. 8; der über das linke Bein herabhängende Gewandzipfel zeigt in der Angabe der Saalkante eine deutliche technische Übereinstimmung mit dem Cellafries und den Giebelgruppen des Parthenon) eines nach links und eines nach rechts gewendeten Mannes, gleichfalls in ruhiger Haltung, mit langen den Oberkörper zum Teil frei lassenden Mänteln,

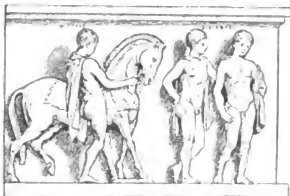
endlich Reste von zwei leicht bekleideten Jünglingen (*Pallat* Fig. 20ab, 21, 22). *Pallat* verweist diese letzteren auf die Nebenseiten, als *σεαυλας τις* *ερεος* auf die rechte Nebenseite und als *Hippeus*, welcher auf der linken Nebenseite sein Ross, von dem noch der Kopf (*Staes* Taf. 8, 5; *Pallat* Fig. 11) und kleinere Teile vorhanden sind, am Zügel gehalten hätte. Die Anordnung aller dieser Gestalten ergibt sich aus *Pausanias*, von dem man annehmen darf, daß er sie in der Reihenfolge aufzählt, wie sie sich nach rechts und links an die Mittelgruppe anschlossen. Tyndareos und seine Söhne werden daher links hinter Helena und Leda anzusetzen sein, ein Platz, der ihnen schon als den nächsten Verwandten zukommt; dann folgte *Hippeus* mit dem Rosse. Hinter N., also rechts, standen dagegen *Agamemnon*, *Menelaos* und *Pylaros*, ferner *Epichos* (über den Namen vgl. *O. Roszbach*, *griechische Antiken des archäolog. Museums z. Breslau* S. 17 Anm. 1) mit seinem Rosse, von dem auch Reste erhalten sind (*Pallat* Taf. 6; sollte 'der strahlenförmige Auswuchs' an dem Pferdeoberschenkel, welchen *Pallat* S. 9, Fig. 29a, b nicht zu erklären vermag, nicht von einem hier als Decke aufliegenden Raubtierfelle herrühren?), endlich der namenlose Jüngling. Der Umstand, daß *Pausanias* bei dieser letzten sicher an der Schmalseite angebrachten Gestalt ähnlich wie bei der dritten und der fünften *ζωα* der Kypseloslade zuerst keinen Namen nennt, dann aber eine gelehrte Deutung auf einen Bruder der *Oinoe* gibt, ferner die den Stempel der Echtheit auf der Stirn tragenden Namen des *Hippeus* und des *Epichos* beweisen, wie auch *Pallat* nach dem Vorgange *Posnanskys* angenommen hat, daß den meisten Figuren der Basis Inschriften beigelegt waren. Sie sind daher auch in die nebenstehende Rekonstruktionsskizze des



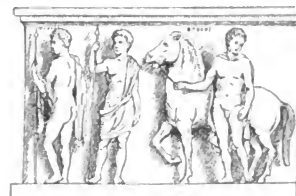
2) Rekonstruktionsskizze der Nemesis des Agorakritos.

men hat, daß den meisten Figuren der Basis Inschriften beigelegt waren. Sie sind daher auch in die nebenstehende Rekonstruktionsskizze des

ganzen Kunstwerkes eingetragen, welche Herr *Harry Schulz*, akademischer Maler in Königsberg, nach meinen Angaben angefertigt hat. Dals der Figurenfries nur drei Seiten der Basis bedeckte, ist nach manchen Analogieen höchst wahrscheinlich, fraglich jedoch, wieviel Gestalten auf der Vorderseite angebracht waren, da alle Berechnungen der Länge der Basis nur ganz ungefähre sein können. Ich möchte vorn nur sechs Gestalten ansetzen, und zwar



3) Linke Schmalseite der Basis der Rekonstruktionsskizze der Nemesis des Agorakritos.



4) Rechte Schmalseite

rechts und links neben der Mittelgruppe Agamemnon, Menelaos und Tyndareos. Dadurch wird der Übelstand vermieden, daß bei *Pallats* Annahme von neun Figuren auf der Vorderseite die Symmetrie der Schmalseiten verloren geht, indem er den Hippeus auf der linken,

des Stiles und der Hinzufügung des ursprünglich der Tyche gehörenden Steuerruders und des Rades werden die Statuen nach *G. Treu* in die spätere Kaiserzeit, etwa das zweite Jahrhundert n. Chr. zu setzen sein (*Ausgrabungen zu Ol. 3* Taf. 17 B 1, S. 12. *Olympia, Ergebnisse der Ausgr.* 3 Taf. 59, 2, 3, Textbd. 3 S. 237f. *Posnansky* S. 112f.). — Außerdem ist ein von *Pighius* (s. *C. I. L.* 6, 553) beschriebenes Bruchstück einer weiblichen Gewandfigur mit einem undeutlichen Tier zur linken zu erwähnen, welche in der daran angebrachten Weibinschrift als *Nemesis sancta campestris* genannt wird. — Über eine späte Kultstatue s. d. während des Druckes erschienenen *Bericht d. Vereins Caruntum* f. 1895/6. Abb. 18, 19 S. 74f.



5) Eros zwischen Nemesis und Elpis (nach Zoega, *Abhandl.* Taf. V, 13).

den Epochos und den namenlosen Jüngling auf der rechten ansetzt.

### 3) Spätere Statuen, Reliefs und Gemälde.

Die erhaltenen Bildwerke, welche die N. darstellen, sind hauptsächlich durch die Statuen in Smyrna beeinflusst, während die in Rhannus nur selten nachgebildet wurde. Das gilt zunächst von den beiden mit Sicherheit auf die Göttin zu deutenden Statuen, die

Größer ist die Anzahl der mit Sicherheit auf N. zu deutenden Reliefs. An ihrer Spitze steht (Fig. 5) die in „neuattischem“ Stile gehaltene allegorische Darstellung auf der einen Seite des Marmorkraters im Palazzo Chigi in Rom (Höhe der Glocke des Krater 0,52, der Figuren 0,27 m. *Matz* u. v. *Duhn*, *ant. Bildw. in Rom* 3 Nr. 3687; abgebildet *Guattani*, *monum. ind.* 1784 Taf. 2/3. *E. Q. Visconti, opere varie* 1, 8. *Zoega, Abh.* Taf. 5, 13, 14. *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2 Fig. 670 u. 6.). Eros steht weinend auf einem Bema und hält über eine daran angelehnte brennende Fackel hinter seinem Rücken einen Schmetterling, also eine der häufigen Darstellungen der Qualen der Psyche. Ihre Bedeutung wird noch klarer durch die auf beiden Seiten stehenden Frauengestalten, links hinter Eros N. in langem ärmellosen Chiton mit archaischen Seitenfalten, welche ihr Haupt

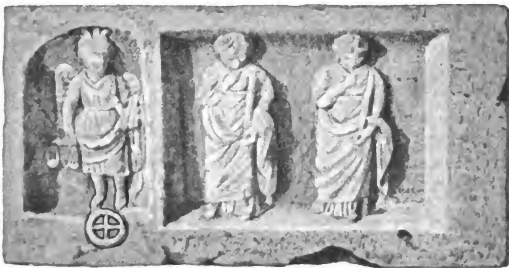
trauernd ein wenig vorneigt und mit der rechten Hand den Saum des Gewandes in der Höhe des Halses berührt, während die linke einen Zweig mit länglichen Früchten erhebt, rechts Elpis in ähnlicher Gewandung, aber in völlig aufrechter Haltung mit der Blume in der erhobenen rechten Hand und einem kleineren Zweig in der gesenkten linken. Also dulden müssen Psyche und Eros, so bestimmt es die Schicksalsgöttin, aber es bleibt ihnen die Hoffnung auf eine glücklichere Zukunft.

Dies letzte Moment fehlt in einem späten im Piräus gefundenen Marmorrelief des Louvre (beschrieben von Delamarre in der *Revue de Philol.* 18 [1894] S. 266 f., H. 0,78, B. 0,32 m; die hier versprochene Abbildung ist meines Wissens nicht erschienen), während die Grausamkeit der N. noch deutlicher ausgedrückt ist. Die Göttin mit großen ornamental zurückgebogenen Flügeln steht auf dem Rücken eines am Boden liegenden nackten Mannes und hält in der rechten Hand ein

Rad, im linken Arme schultert sie die Elle. Der Gesichtsausdruck ist finster und hart. Links von ihr erhebt eine zusammengerollte Schlange ihren Kopf. Die in dieser Darstellung ausgesprochene Auffassung der Göttin als unerbittlicher Dämon steht in offenbarem Widerspruch zu dem oben besprochenen darunter angebrachten Epigramm, welches sie als einen heiteren Sinnes in der Welt herumfliegenden Genius feiert. Man wird daher annehmen müssen, daß der Bildhauer irgend eine Vorlage gedankenlos nachbildete (verwandt ist der Typus des auf dem Körper der Psyche stehenden Eros, s. Müller-Wieseler, *Denkm. d. a. K.* 2 Fig. 685 f.), ohne den Sinn der Inschrift zu berücksichtigen.

Durch ihren Fundort erinnern an die ähnliche Aufstellung der beiden olympischen Statuen die nebenstehend (Fig. 6) nach einer Photographie zum ersten Male abgebildeten Nemesisreliefs von Thasos späten Stiles, welche von J. Theodore Bent am westlichen Eingange des dortigen Theaters ausgegraben sind (*Athenaeum* 1887 S. 839. *Posnansky* S. 123. O. Drexler, *mytholog. Beiträge* 1 S. 152). Die ziemlich hohen Reliefs sind in der Weise aus drei Werkstücken mit rauh gelassener Oberfläche herausgearbeitet, daß nischenförmige Vertiefungen hergestellt sind, in welchen die sich vollkommen an Statuentypen anschließenden Göttergestalten stehen. Die zwei kleineren hier nicht wiedergegebenen Steine haben nur eine Nische, in denen je eine N. angebracht ist. Links von dieser steht auf dem einen

folgende Inschrift, von welcher in der mir durch die Güte Bents und Posnanskys vorliegenden Photographie wohl nur die oberste Zeile mit dem ersten Namen des Weibenden fehlt: ΟΚΑΙΣΙΣΙΡΟΣΝΕ[ΜΕΣΕΙΑΤΑΛΑΑ ΓΕΙΣ·Ε.....Σ] ΕΥΧΗΝ. Hinter *ἀνάλλαις* ist nicht mit *Posnansky* ein I, sondern ein mit dem dreieckigen Meißel eingeschlagener Punkt zu erkennen; auch stehen die in der dritten Zeile zwischen E und Σ angebrachten sechs runden Punkte nicht 'an Stelle von mehreren ausgemeißelten Buchstaben', sondern sie füllen einen von dem Steinmetzen wohl wegen Mißverständnisses seiner Vorlage gelassenen Raum von drei bis vier Buchstaben. Links unter der Inschrift sieht man eine Vertiefung, in welcher anscheinend ein metallener Zapfen eingelassen war. Die Nemesis der kleineren Werkstücke stimmen im wesentlichen mit den zwei neben einander stehenden des größeren überein. Diese tragen ein langes Untergewand mit Ärmeln sowie einen Mantel, welcher den Oberkörper unbe-



6) Nemesisrelief von Thasos, zum ersten Male veröffentlicht nach einer Photographie.

deckt läßt und in einem langen Zipfel an der linken Seite herabhängt. Die linke Hand hält die Elle an die Schulter, die rechte erfast das Gewand in der bekannten Weise. Links neben dieser größeren Nische ist eine zweite kleinere oben mit rundem Abschluss angebracht. Sie beherbergt eine der aus den Bestandteilen verschiedener Göttinnen zusammengesetzten Gestalten, die man jedoch auch als N. bezeichnet haben kann. Von den N. unterscheidet sie sich durch Flügel mit schuppenähnlichen Federn und einen nur etwas über die Knie reichenden ärmellosen Chiton, um welchen sich unten ein Mantel schlingt, der wie bei den N. über den linken Arm herabhängt. Den Kopf bekront ein, wie *Posnansky* richtig erkannt hat, der Isis entlehnter Schmuck, vgl. *Catalogue of the Greek coins in the Brit. Mus. Ionia* Taf. 19, 9. Der rechte gesenkte Arm hält eine Wage; neben dem linken kommt der große Griff eines Schwerts zum Vorschein, beides Attribute der Dike. Vor den mit Stiefeln bekleideten Füßen liegt das Rad der Tyche.

Denselben Typus der N. giebt ein von G. Treu in dem Werke *Olympia, die Ergeb-*

nisse der Ausgrabung. Textb. 3 S. 237 f. ver: öffentliches Relief von einem in Saloniki befindlichen Grabcippus wieder, welcher die folgende Inschrift in den eigenartigen hadrianischen Buchstaben trägt: *A. Kαρονέλιος Ζώσιμος αὐτῷ τῶν καὶ Kαρονέλια Ποταμία ἀνέλεν-θῆρα καὶ ἐπετέλει (μνήμη χάρις, ἔτους ΓΨΕ*. Die Übereinstimmung erstreckt sich bis auf die meisten Einzelheiten; nur fehlt hier der Göttin der Mantel, und der Ärmelchiton hat einen Überschlag; auch ist das linke Bein deutlicher als Standbein, das rechte als Spielbein zu erkennen. Den Zusammenhang mit einem älteren Denkmale hat *Treu* richtig namentlich aus der Gewandung erschlossen; wir können wegen der auffälligen Übereinstimmung der beiden Reliefs (das Thasische zeigt sogar in allen Gewandmotiven vollkommene Gleichheit) mit den oben besprochenen Münzen von Smyrna weiter gehen und dürfen in den Nemeseis von Thasos und Saloniki ziemlich genaue Nachbildungen der einen der beiden Kultstatuen von Smyrna erkennen.

Einige Abweichungen von diesem Typus zeigt eine der bekanntesten Nemesisdarstellungen auf dem Florentiner Grabaltar mit der Inschrift: *Θ(εοῖς) ἤ(ρωσιν), Ἐλπίδι Ἐσῶς καὶ Κηρωσέρινα τιμωτάτη ἀνέλενθῆρα ἀνέ-θῆκαν (E. Q. Visconti, Mus. Pio-Clem. 2 S. 26 Anm. a. L. Stephani, mélanges gréco-rom. 1 S. 177. H. Dütschke, ant. Bildwerke in Oberitalien 3 S. 109 f. Nr. 193, abgebildet bei Müller-Wieseler, Denkm. d. a. Kunst 2 Fig. 950 und A. Baumeister, Denkm. d. klass. Alterth. 2 Fig. 1214). In der Haltung der Hände und dem Attribut der Elle stimmt auch diese Darstellung mit dem smyrnäischen Typus überein, doch ist N. hier mit langen Flügeln ausgestattet und rechts neben ihr liegt das Rad, während links ein sitzender Greif zu ihr aufblickt. Das Gewand ist ein ärmelloser, langer Chiton mit zwiefachem Überschlag, das Haupt leicht gesenkt. Zu der Wahl dieser Darstellung mag außer der Eigenschaft der N. als Totengöttin der Name der Freigelassenen veranlaßt haben, da auf der anderen Seite des Denkmals Ähnlich wie auf dem Chigischen Krater Elpis der N. entspricht. Auch das oben besprochene Epigramm der *Anthol. Palat.* 9, 146 bezog sich offenbar auf ein ähnliches Bildwerk.*

Etwas anders ist derselbe Typus in einem Relief vom Esquilin aus dem dritten Jahrhundert n. Chr. variiert (*Henzen und C. L. Visconti im Bulletino della commiss. archeol. mun.* 3 [1875] S. 83 f. 4 [1876] S. 66 f. Taf. 6 Fig. 8, *G. Treu* a. a. O. S. 237). In einer Aedicula steht rechts neben Iuppiter Mars, links N. Sie ist hier in einen auch über den Kopf gezogenen Mantel gehüllt, aber der rechte Arm macht wieder die gewöhnliche Bewegung und der linke schultert die Elle, welche eine Einteilung in kleinere Maße zeigt. Der rechte Fuß der Göttin stützt sich auf ein Rad, während an ihrer linken Seite ein den Kopf ihr zuwendender Greif sitzt. Auf der linken Schmalseite des Denkmals ist eine Victoria mit Kranz und Palme, auf der rechten Sol mit der Geißel dargestellt. Alle diese fünf Götter

werden in der Weihinschrift erwähnt, die von Prätorianern gesetzt ist, welche aus Belgien stammen. — Fast dieselbe Darstellung zeigt nach der Beschreibung in *C. I. A.* 3, 1126 die N. auf einer Votivtafel aus Apulum in Dacien; das Attribut in der rechten Hand ist als *tinum quadratum* bezeichnet.

Ähnlich ist die mit Attributen überladene *Nemesis regina* auf einer pannonischen Soldateninschrift (*C. I. L.* 3, 4008 Andautonia) als die im Kriege und der Arena eine wichtige Rolle spielende Glücksgöttin aufgefaßt. Nach dem Bericht des *Vereins Carnuntum für 1895/6* S. 75 f. Abb. 35a trägt sie einen kurzen Chiton und hält in der rechten Hand Peitsche und Schwert(?), in der linken Schild, Dreizack, Palme und Fackel. Neben ihrem rechten Fuße liegt ein zu ihr emporsehender Greif, neben dem linken das Rad. Über den Pfeilern der Aedicula, in welcher sie steht, sind die Büsten von Sol und Luna angebracht.

Das einzige Wandbild mit einer sicheren Darstellung der N. (Fig. 7) zeigt diese ebenso wie der auch sonst verwandte Chigische Krater als Nebenfigur (*O. Jahn in den Berichten d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1851 S. 161 und *Archäol. Beitr.* S. 181; *W. Helbig, Wandgemälde der versch. Städte* Nr. 854; abgebildet bei *Zahn, Ornament. u. Gem.* 2 Taf. 62 Fig. 2; *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2 Fig. 691). Hier ist Psyche als sitzendes Mädchen gebildet, welcher ein Eros die Hände auf dem Rücken zusammenhält, während ein zweiter ihre Brust mit einer Fackel brennt und ein dritter aus einer Amphora Wasser auf sie herabgießt. Hinter dem Sitz steht N. in langem Ärmelchiton, mit aufgelöstem Haar und traurig gesenktem Blick. Ihr durchsichtig gebildetes Gewand berührt sie mit der rechten Hand in der bekannten Weise. Die Stelle der Elpis auf dem Chigischen Krater nimmt eine kleinere, langgewandete Frauengestalt ein, die neben einem Pfeiler steht und ihr Gesicht mit einem Fächer halb verdeckt. Vielleicht hat sie nur der pompejanische Maler für die Elpis seiner Vorlage eingesetzt, da sonst in dem Bilde derselbe Gedanke ausgesprochen ist wie in jenem Relief. Die Blume durch den blattähnlichen Fächer zu ersetzen lag sehr nahe.

Eine N. des Malers Simos ist nur durch die Erwähnung bei *Plin. nat. hist.* 35, 143 bekannt, der sie als *egregiam* rühmt. *Brunn (Gesch. d. gr. Kunst.* 2 S. 287) teilt den Künstler ohne durchschlagende Gründe der Schule von Rhodos zu.

#### 4) Nemesis in der späteren Kleinkunst.

Weitans die meisten Darstellungen der N. finden sich auf Münzen und Gemmen. Wegen der nahen Verwandtschaft dieser beiden Denkmälerklassen, dann auch weil *Posnansky* eine sorgfältige Zusammenstellung der Münzen in geographischer Anordnung gegeben hat, zu denen allerdings namentlich durch den Katalog der griechischen Münzen des Britischen Museums manche hinzugekommen ist, scheint es ratsam, hier eine Anordnung nach den verschiedenen Typen zu geben und die Münzen mit den Gemmen zu verbinden. Übrigens ist von den Münzen keine einzige, von den Gemmen



wohl nur der unten (nach *L. Stephani, Comptes-Rendu de la comm. archéol.* 1860 Taf. 4 Fig. 8 S. 90, vgl. 1877 S. 152) abgebildete Karneol in einem Goldring der Petersburger Ermitage älter als die erste Kaiserzeit (Fig. 8).

Der smyrnäische Typus ist mit Bezug auf die beiden dortigen Kultbilder, welche er bald mehr bald minder treu wiedergibt, bereits oben behandelt. Zu den daselbst erwähnten Münzen und den von *Posnansky* S. 132 f. beschriebenen sind die folgenden nachzutragen aus dem *Catalogue of the Greek coins in*

die Attribute, sodafs die Göttinnen nur durch die Berührung des Gewandes in Schulterhöhe kenntlich sind, und ähnlich fehlt auf mehreren Münzen von Alexandria, auf welchen der milesische Apollo zwischen den beiden Nemeseis steht (*Catal. of the Greek coins in the Brit. Mus. Alexandria* S. 120 Taf. 3), der rechten Göttin der Zügel. Stärkere Umgestaltungen dieses Typus sind es, wenn auf einer Münze von Smyrna die Göttinnen auf einem von Greifen gezogenen Wagen stehen, sodafs wegen der dadurch entstehenden noch größeren Beschrän-



7) Psycho von Erosen gepeinigt, hinter ihr Nemesis (nach *W. Zahn, Ornament. u. Gemälde aus Pompeji II* Taf. 62).

the *Brit. Mus. Ionia* S. 261, 265, 280, 282 f., 304. Auf den zwei Gemmen, welche hierher gehören (*A. Furtwängler, Beschreibung d. geschn. Steine im Antiquarium* Nr. 7336 Taf. 35. von Sacken und Kenner, die Sammlungen des k. Münz- und Antiken-Cabinetes S. 439 Nr. 602. *Posnansky* S. 165 Fig. 35, 39), ist die Darstellung noch stärker verkleinert als auf den Münzen und zwischen beide Göttinnen ein Altar gestellt.

Am einfachsten wird dieser Typus variiert, indem entsprechend der Neigung des ausgehenden Altertums, seine Göttergestalten zu überladen, zu den ursprünglichen Attributen der beiden Statuen, der Elle und dem Zaum, noch andere wie das Rad und der Greif hinzukommen (*Posnansky* S. 134 f. Fig. 7, 8. *Furtwängler* Nr. 6284 Taf. 44). Auf einer Münze von Tenos (*Posnansky* Fig. 13) fehlen jedoch

die Attribute, sodafs die Göttinnen nur durch die Berührung des Gewandes in Schulterhöhe kenntlich sind, und ähnlich fehlt auf mehreren Münzen von Alexandria, auf welchen der milesische Apollo zwischen den beiden Nemeseis steht (*Catal. of the Greek coins in the Brit. Mus. Alexandria* S. 120 Taf. 3), der rechten Göttin der Zügel. Stärkere Umgestaltungen dieses Typus sind es, wenn auf einer Münze von Smyrna die Göttinnen auf einem von Greifen gezogenen Wagen stehen, sodafs wegen der dadurch entstehenden noch größeren Beschrän-

kung des Raumes wieder der Zügel bei der rechts stehenden weggefallen ist (*Posnansky* S. 136 Fig. 2. *Brit. Mus.* S. 281 Taf. 29, 9), oder wenn auf Münzen derselben Stadt die Nemeseis neben dem schlafenden Alexander stehen (s. oben), wobei sie so nahe gerückt sind, dafs sie mit einander in Unterhaltung begriffen scheinen (*Posnansky* S. 135 Fig. 3, vgl. S. 160. *Brit. Mus.* S. 296 Taf. 29, 16; am Fusse des Baumes ist nicht, wie der Herausgeber *Head* meint, ein Bukranion angebracht, sondern es liegt da Alexanders Helm neben dem Schilde, auf welchem seine Schultern ruhen; unter seinem linken Arm erkennt man deutlich eine Beinschiene und einen Speer).

Begünstigt wird die Vermehrung der Attribute durch die schon bei der Kleinheit der Denkmäler nahe liegende Beschränkung auf eine Nemesis. Dann trägt sie entweder die Elle (z. B. *Posnansky* Fig. 10) oder den Zaum (Fig. 32), oder sie erhält Flügel, ein Attribut, welches die zwei Nemeseis nie führen und welches nach *Pausanias* (s. oben) gerade den



8) Nemesis mit Gestus und Zügel (nach *Comptes-Rendu de la Comm. archéol. de St. Pierre*, 1860 Taf. IV Fig. 8).

kommen (*Posnansky* S. 134 f. Fig. 7, 8. *Furtwängler* Nr. 6284 Taf. 44). Auf einer Münze von Tenos (*Posnansky* Fig. 13) fehlen jedoch

jüngeren Darstellungen eigentümlich war (*Posnansky* Fig. 11, 14, 17 u. 5. *Brit. Mus. Taf.* 26, 3, 4; 27, 3; 39, 3). Besonders oft kommt dieser letzte Typus auf Gemmen vor (*Posnansky* S. 161 f. Fig. 23 f. *Furtwängler* a. a. O. Nr. 952 f. 2444 f. Taf. 12 u. 22). Dann wird ihr oft das Rad beigegeben, welches zu ihren Füßen liegt und bisweilen mit dem Greifen in der Weise



9) Nemesis mit Greif, Zaum und Elle (nach *Catalog. of the Greek coins in the Brit. Mus. Lycia* Taf. XXIII, 9).

verbunden wird, das er eine Tatze 10 darauf legt (*Posnansky* Fig. 6, 43; vgl. *O. Benndorf* und *R. Schöne, Lateran. Mus.* 7 u. 19), ferner ein Zweig (*Posnansky* Fig. 23, 27, 33. *L. Müller, antiquités du Musée* 20 *Thorvaldsen* 3 S. 74 Nr. 584. *Cesnola, Cyprus* S. 390, 392), der vielleicht auf den Apfelzweig der Statue von Rhamnus zurückzuführen ist, obgleich die entsprechende Frucht nicht daran angedeutet ist. Einige dieser Steine zeichnen sich durch eine eigentümliche fast malerische Behandlung des Vorwurfes aus, die sich in der 50 mehr flächenähnlichen als eine Rundfigur nachbildenden Wiedergabe der Gestalt und den mächtigen fast den ganzen Raum hinter ihr füllenden Flügeln auspricht.

Namentlich auf diesen Denkmälern ist die Verschmelzung der N. mit anderen Gottheiten ausgesprochen. Schon das häufig vorkommende Rad ist von der Tyche entlehnt. Seltener wird der N. das gleichfalls 40 von jener entnommene Steuerruder beigegeben (*Posnansky* S. 166 Fig. 33. *Furtwängler* Nr. 2444 Taf. 22). Den deutlichsten Beweis der vollkommenen Gleichsetzung der N. mit Tyche giebt ein Wiener Karneol (*Posnansky* S. 171 Fig. 21), auf welchem neben einer kein Attribut der N. führenden und von Nike bekränzten Tyche die Inschrift steht: *νίκη Νέμεσις, ἐκένκορ*. Hierher gehört auch der Berliner Stein Nr. 7334 (*Furtwängler* Taf. 55. *Posnansky* S. 166) 50 mit der typischen Gewandhaltung und dem Zaum oder Steuerruder, wo im Felde Sonne und Mond beigegeben sind, offenbar um die Macht der Göttin über die Weltkörper anzudeuten. Aber auch andere Göttinnen müssen ihre Kennzeichen herleihen. So trägt auf einer Münze von Perinthos (*Posnansky* S. 159 Fig. 5. *Brit. Mus. Thracé* S. 155) eine geflügelte N. mit dem Rad zu ihren Füßen in der linken Hand die Elle, in der rechten dagegen die 60 Wage der Dikaïosyne, vgl. *Brit. Mus. Alexandria* Taf. 7, 146. Dieselben Attribute zeigen Münzen von Nikomedia in Bithynien, Laodikeia und Markianopolis (*Posnansky* S. 145, 148, 154 Fig. 15). Weiter werden auf die N. Eigenschaften der Hygieia übertragen, indem ihr deren Schlang e oder öfters auch die Schale, bisweilen beide Gegenstände (*Posnansky* S. 147 f.,

155, 157, 166 f. Fig. 38. *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2 Fig. 952) beigegeben werden. Die Münzen mit diesen Darstellungen zeigen meist auch so viele Attribute der Tyche, daß das Wesen dieser Gottheit offenbar über die N. überwiegt, während die Gemmen mehr den Charakter der N. hervortreten lassen. Die Schlang e wird gewöhnlich in der von der Hygieia her bekannten Weise mit der Schale verbunden, daß sie daraus trinkt; auf einem Berliner Jaspis (*Furtwängler* Nr. 8438 Taf. 60. *Posnansky* a. a. O.) scheint sie sich dagegen wie bei Asklepios um einen Stab zu ringeln, auch auf einem Steine des Britischen Museums (*Catalogue of gems* Nr. 1141. *O. Roßbach* in der *Deutsch. Literaturztg* 1889 S. 750. *Posnansky* S. 166 Fig. 40), auf welchem die geflügelte durch den Zweig sowie das Erfassen des Gewandes in Schulterhöhe kenntliche Göttin auf einem Schlang enwagen steht. Ähnlich ist auf dem Berliner Praser (*Furtwängler* Nr. 2451 Taf. 22) nicht Nike zu erkennen, sondern N., welche mit einem Kranz oder Zweig in der linken und der Elle in der rechten Hand auf einem von zwei Schlang en gezogenen Wagen einherfährt. Auf einem Pariser Karneol (*Posnansky* S. 167, abgebildet bei *Müllin, galerie mythol.* Taf. 79 Fig. 350, ähnliche Darstellungen s. bei *W. Drexler* in der *Wochenschr. f. klass. Philol.* 11 [1894] S. 1214 und in diesem Lexikon Bd. 2 S. 544 f.) kommt zu den Attributen einer mehr zur Tyche als zur N. hinneigenden Gestalt noch der Kopfschmuck der Isis hinzu. Eine Verschmelzung mit der Nike zeigt endlich eine unter M. Aurelius Antoninus geprägte Münze von Stoboi in Makedonien, auf welcher sie neben Elle und Rad auch Palme und Kranz führt. *A. von Sallet* (*Beschreibung der ant. Münzen* 2 S. 127 Taf. 6, 52) hat darauf hingewiesen, daß diese Darstellung mit dem Siegel des Kaisers über die Germanen in deutlicher Verbindung steht. Mit Unrecht hat *Posnansky* in der Hand der N. auf einer Berliner Gemme (S. 167 Fig. 31. *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2 Taf. 74 Fig. 949) die Lampe der Psyche erkennen wollen; man muß vielmehr *Furtwängler* (Nr. 2445) beistimmen, welcher den fraglichen Gegenstand für einen Zügel erklärt. Doch giebt es eine kleine Gruppe vertieft geschnittener Steine und in Nachahmung von Kameen gearbeiteter Glaspasten, welche das Brustbild einer jugendlichen weiblichen bisweilen geflügelten Gestalt zeigen, die in der Weise der N. ihr Gewand berührt und mit anmutiger Neigung des Kopfes in den Busen blickt (*Posnansky* S. 106 f., 169 f. Fig. 29, 30, 42. *Furtwängler* Nr. 4802—4808 Taf. 35, Nr. 11188—11191 Taf. 67. *Babelon, camées de la Bibl. Nat.* nr. 69, 135 Taf. 8, 14. *L. Müller, antiquités du Musée-Thorvaldsen* 3 S. 74 Nr. 583 sehr schönes Karneolfragment, S. 193 Nr. 146). Hier ist schwer zu entscheiden, ob Psyche oder N. dargestellt sein soll. Für N. spricht die Ähnlichkeit mit der entsprechenden Gestalt des Chigischen Kraters und des pompejanischen Bildes. Da jedoch auf einem hierher gehörigen Wiener Sardonyx (*v. Sacken und Kemner*, S. 440 Nr. 604. *Posnansky* Fig. 30) die Gestalt Schmetterlings-

fügel hat und auf einer hervorragend schönen Berliner Paste (*Furtwängler* Nr. 4804 Taf. 36, dentlicher und stark vergrößert als Vignette vor dem Text von Apulei Psyche et Cupido rec. *O. Jahn* et *A. Michaelis* und darnach in der nebenstehenden Ab- bildung) an Stelle des Gewandmattes sogar einen Schmetterling hält, so überwiegt hier jedenfalls 10 der Begriff der Psyche.



10) Nemesis-Psyche  
(nach Apulei Psyche et  
Cupido ed. *O. Jahn* p. 1).

Zum Schlusse gebe ich eine Aufzählung der Städte, welche Münzen mit dem Bilde der N. geprägt haben, was natürlich nicht immer die Annahme erlaubt, 20 daß die Göttin dort Kultstätten besaß, und füge

denjenigen, welche *Pomansky* nicht erwähnt, die betreffenden Citate bei. Unsichere Darstellungen der N. wie auf Münzen von Kyzikos (*Brit. Mus. Mysia* S. 46), Sinope (*Brit. Mus. Pont. Paphlag.* S. 102 Taf. 23, 10) und Tripolis in Phönizien (*Babelon, monnaies grecques de la Bibl. Nat.* 2 S. 271 Taf. 23, 11. 24, 1 S. 274 f.) übergehe ich. Ägypten: Alexandria (*Brit. Mus. Alex.* S. 120 Taf. 3, 1028. 1031); Peloponnes: Asopos (*Brit. Mus. Pelop.* S. 132 Taf. 26, 9, *Inhoff-Blumer* und *Gardner, numismat. comment. on Pausan.* Taf. O 13 nach dem Exemplar des Berliner Münzkabinet), Argos (ebd. Taf. L 53); Ionien: Smyrna, Ephesos, Kolophon, Milet, Samos, Chios-Erythrä; Aeolien: Temnos; Lesbos: Mytilene; Bithynien: Tium, Chalcedon, Iulipolis, Nicaea, Nicomedia; Paphlagonien: Germanicopolis (*Brit. Mus. Pont. Paphl.* S. 92 Taf. 21, 6), Sinope, Amastria; Phrygien: Akmonia, Kibyra, Dorylaion, Eucarpia, Hierapolis, Laodicea, Peltä, Synnada, Synaos, Tripolis; Pamphylien: Attalia, Aspendos, Kremna, Isindos, Side; Lykien: Rhodapolis, Gagä (*Brit. Mus. Lycia* S. 65, 59 Taf. 13, 2), Baris (ebd. S. 207 Taf. 34, 3), Etenna (ebd. S. 120); Pisidien: Amblada, Komama, Kremna, Pednelissos, Prostanma, Termessos; Kilikien: Aegä, Tarsos; Seleukis: Nikopolis; Lydien: Philadelpheia, Thyatira; Karien: Stratonicea, Tabä, Attuda (*Brit. Mus. Caria* S. 63. 66), Antiochia am Mäander (ebd. S. 20), Aphrodisia (ebd. S. 34 Taf. 6, 6), Trapezopolis (ebd. S. 178 Taf. 27, 6); Galatien: Pessinus; Kappadokien: Komana, Kallatis; Mösien: Marcianopolis, Nicopolis am Istros, Tomi; Thrakien: Anchialos, Byzanz, Deultum, Hadrianopolis, Nicopolis am Nestos, Pautalia, Perinth, Philippopolis, Traianopolis. — Man sieht also, wie in der Blütezeit Kleasiens und einiger benachbarten Provinzen unter den römischen Kaisern die Verehrung der N., wohl von Smyrna aus, sich, wie es scheint, als Kulte von Stadtgöttinnen bis in die kleinsten und entlegensten Orte der einzelnen Landschaften verbreitete. Gerade diese lokale Bedeutung der N. wird nicht zum mindesten dazu mitgewirkt haben, daß ihre Verehrung sich so lange dem Christentum gegenüber halten konnte.

Litteratur: *Herder, Sämmtliche Werke* hrg. von *B. Suphan* 16 S. 395 f. und dazu *E. Grosse* im *21. Jahresbericht* (1895/96) des Königsberger Wilhelms-Gymnasiums; *F. Manso, Vermischte Abhandlungen* S. 182 f.; *G. Zoega, Abhandlungen* S. 32 f. und *Welcker* ebd. S. 417 f.; *G. M. Lane, Smyrnaeorum res gestae et antiquitates*, Göttingen 1861 S. 44 f. u. 6.; *E. Gerhard, Griech. Myth.* I S. 586 f.; *F. G. Welcker, Griech. Götterlehre* I S. 576 f., II 395 f., III 25 f.; *K. Lehrs, Populäre Aufsätze* S. 56 f., 62 f. u. 6.; *Preller-Robert, Griech. Mythol.* I S. 535 f.; *Chr. Waltz, de Nemesi Graecorum*, Tübingen 1852 und in *Paulys Realencyclopädie* u. d. W.; *Ed. Tournier, Némésis et la jalousie des dieux*, Paris 1863; *H. Posnansky, Nemesi u. Adrasteia* in den *Breslauer philol. Abhandlungen* V Heft 2, Breslau 1890 (vgl. dazu *Roschers* Recension in der *Berl. philol. Wochenschr.* 1891 Sp. 499 f.). [Otto Rolsbach.]

#### Nemestrinus s. Indigitamenta.

**Nemetilus**, Beiname der Matrae auf der von einer Freigelassenen (*Lucretia Q. lib...*) gesetzten Inschrift *C. I. L.* 12, 2221 (= *Bonn. Jahrb.* 83 p. 126 nr. 147); Fundort Grenoble. Vielleicht die Mütter des Volkes der Nemetes oder eines gallischen Ortes Nemetum(?); vgl. *Glück, Keltische Namen bei Caesar* p. 17. 75. *Bonn. Jahrb.* 83, 16. 32. [M. Ihm.]

**Nemetöna**, keltische Göttin, nur durch Inschriften bekannt. Die wichtigste derselben ist auf dem „Loh“ bei Klein-Winternheim gefunden (jetzt im Mainzer Museum); sie steht auf einem ursprünglich mit Silber überzogenen Bronzetäfelchen, das an der Votivgabe befestigt war, und lautet: *A. Didius Gallus [F]abriceius Veiento, cos. III, XVvir sacris faciend(is), sodalis Augustalis, sod(alis) Flavia(is), sod(alis) Titialis, et Attica eius Nemetona(e) v(otum) s(olverunt) l(ubentes) m(erito)*. Keller, *Korr.-Bl. der Westd. Zeitschr.* 3, 86, *Momm- sen* ebd. p. 103; Keller, *Verhandl. der 38. Philologerversammlung* (Giessen 1885) p. 209, *Zeitschrift d. Vereins z. Erforschung der rhein. Gesch. u. Altertümer* in Mainz Bd. 3 (1887), 517 nr. 82a und *Bonner Jahrbuch.* 86, 99; *Dessau, Inscr. lat. sel. nr.* 1010. Also ein Mitglied der höchsten Aristokratie des kaiserlichen Roms, der auch sonst bekannte Fabricius Veiento (*Momm- sen, Index Plin.* p. 410), und seine Gemahlin Attica stifteten bei ihrer Anwesenheit in Obergermanien der keltischen Göttin ein Weihgeschenk. Es geschah dies, wie *Momm- sen* vermutet hat, wohl im Jahre 97, in dem Veiento als Mitglied der feierlichen Gesandtschaft an den Rhein gekommen sein muß, um dem Trajan die Nachricht seiner Adoption durch den Kaiser Nerva zu überbringen. Die Annahme, daß Nemetöna eine Hauptgöttheit des Volkes der Nemetes war, scheint bestätigt zu werden durch die im Gebiet der Nemetes, in Altrippe bei Speier gefundene Inschrift *Brambach C. I. Rh.* 1790 *Marti et Nemetona(e) Silvini Iustus et Dubitatus v(otum) s(olverunt) l(ubentes) l(aeti) p(osuerunt)*. Ebenso wird sie auf der Britannischen Inschrift von Bath *C. I. L.* 7, 36 (*Mowat, Revue archéol.* n. s. 35 p. 103),

die von einem *civis Trever* herrührt, zusammengestellt mit *Mars Loucetius* (vgl. *Zangemeister, Korrespondenzbl. d. Westd. Zeitschr.* 7 p. 116). Diese Zusammenstellung genügt aber wohl nicht, um die Annahme zu rechtfertigen, Nemeter sei hauptsächlich als Kriegsgottheit verehrt worden. Keller führt dafür noch an, daß zusammen mit jener Votivtafel von Klein-Winternheim höchst sonderbare Waffenstücke, Lanzenklingen in Schilfblatt- und Rautenform von ganz außerordentlicher Größe ausgegraben wurden; ob diese aber als Weihgeschenke gedeutet werden dürfen, ist sehr die Frage. Der Name der Göttin wie der des Volkes ist keltischen Ursprungs (die Endung -ōna, nicht -ōna, nach Analogie anderer gallischer Namen wie *Epōna*, *Dicōna*, *Sirōna*) und bedeutet *caelestis*, *divinus* (Glück, *Keltische Namen bei Caesar* p. 17. 76, vgl. *Bonn. Jahrb.* 83, 17), *nemetum* = Heiligtum. Nach *Bacmeister, Keltische Briefe* p. 47 „mag Nemetera der Diana entsprechen und dabei speziell auf die bei Speier hausenden Nemeter Bezug haben“.

[M. Ihm].

**Nemeter** s. Numitor.

**Nemnic**...? Die Inschrift einer kleinen bronzenen Basis im Klagenfurter Museum lautet *C. I. L.* 3, 4805: *Nemnic* | *L. Bar(b)us* | *L. libertus* | *Pilol(es) d(ono) d(edit)*. Die Gottheit ist sonst nicht bekannt. Die Form der Buchstaben weist, nach Mommsens Urteil, auf republikanische, spätestens Augustische Zeit.

[M. Ihm].

**Nemylia**? (*Νεμυλία*). Ein *ἑστὸν τῆς Νεμυλίας Ἀρτέμιδος* befand sich nach *Strabo* 8, 342 in Teuthen in Achaia; doch ist die Lesart nicht sicher. [Höfer.]

**Nenia** s. Naenia.

**Neomeris** (*Νεομήρης*, wofür *Gale* *Νημερίς* vorschlug), Tochter des Nereus und der Doris, *Apollod.* 1, 2, 7. [Stoll.]

**Neonos** (*Νέωνος*, *Meineke* vermutet *Νέων*, um die boiotische Stadt Neon mit ihm in Verbindung zu bringen), Sohn des Hellen, Vater des Dotos, nach welchem das dotische Gefild (b. *Steph. Byz.* Stadt) in Thessalien benannt war, *Archinos* b. *Steph. Byz.* s. v. *Δωτίον*. Nach *Herodian* (a. a. O.) war Dotos ein Sohn des Pelasgos. [Wagner.]

**Neophron** (*Νεόφρων*), ein Thessalier, der so in einen Geier verwandelt wurde, *Boios* bei *Anton. Lib.* 5. Vgl. *Aigyptios*. [Stoll.]

**Neoptolemos** (*Νεοπτόλεμος*, ov, m.), „der junge Krieger“, Sohn des Achilles und der Deidameia (*Δηιδάμεια*), einer Tochter des Dolerperkönigs Lykomedes von Skyros; Bruder des Oneiros. *Odys.* 11, 506–537. *Il.* 19, 327. *Apd.* 3, 13, 8. *Ptol. Heph. Nov. Hist.* 3. Nach *Tzetzes Lykophr.* 133. *Eustath.* 1187, 25 war er ein Sohn des Achilles und der Iphigeneia und wurde nach deren Opferung nach Skyros gebracht. (Vgl. auch *De Vit.* *Onom.* s. v.).

Von seinem Großvater Lykomedes wurde er Pyrrhos genannt entweder wegen seiner blonden Haarfarbe (*Serv. Verg. Aen.* 2, 469), oder weil sein Vater in seiner Verkleidung als Mädchen Pyrrha geheissen, *Hyp. fab.* 97. *Eust.* 1187, 25; Phoinix nannte ihn Neoptolemos —

wie er auch bei *Homer* durchweg heisst — weil sein Vater noch in so jungen Jahren in den Krieg gezogen sei, *Paus.* 10, 26, 4, eine höchst seltene Erklärung, da der Name doch viel eher daher zu leiten ist, weil N. selbst so jung schon in den Krieg zog, wie sich denn auch der Name neben Pyrrhos ganz wie ein späterer Beiname ausnimmt, vgl. *Apd.* 3, 13, 8. *Patronymica*: *Achillides* *Ovid Heroid.* 8, 3, *Pelides*, *Acacides* *Verg. Aen.* 2, 263, 3, 296.

Nach der gewöhnlichen Sage in Skyros von Deidameia geboren, wird er auch nach seines Vaters Abzug im großväterlichen Hause erzogen, *Hom. Il.* 19, 326. *Strab.* p. 436. *Soph. Phil.* 239–244. Da der Seher Helenos weissagt hatte, daß ohne Neoptolemos und die im Besitze des Philoktet befindlichen Pfeile des Herakles Ilios nicht erobert werden könne (*Soph. Phil.* 113 ff., 347 ff.), holten ihn Odysseus und Phoinix von Skyros, *Soph. Phil.* 343, *Philostatos jun. Imag.* 2. *Od.* 11, 608 ff., oder Odysseus und Diomedes, *Quint. Smyrn. Posthom.* 7, 169–417. *Tzetz. Posthom.* p. 531 oder Odysseus allein, *Lesches Kl. Ilias* bei *Proclus Chrestom.* p. 583 ed. *Didot* — *O. Jahn, Griech. Bilderchron.* p. 111. Trotzdem ihn Lykomedes nicht ziehen lassen will, *Cic. Lael.* 20, 75, folgt Neoptolemos dem Rufe, erhält die Waffen seines Vaters und dieser selbst erscheint ihm, *Lesches a. a. O.*, *Westermann, Mythogr. Gr.* p. 382, 9, und erteilt ihm den Befehl, ihm die Polyxena zu opfern, welche seinen Tod verschuldet habe (s. u.).

Vor Troja zeigt sich Pyrrhos in allen Stücken als seines Vaters würdigen Sohn (vgl. die Schilderung *Hom. Od.* 11, 503 ff.); schön wie kein zweiter unter den Helden vor Troja aufser Memnon, beredt und klug im Rate wie Nestor und Odysseus, und immer unter den Vordensten im Kampfe. Er erschlägt im Streite des Telephos Sohn Eurypylos und erfindet in der Freude hierüber den Waffentanz, der nach ihm *πυρρόχη* genannt wird; vgl. *Heesych.* s. v. *πυρρόχη*. *Paus.* 3, 25, 2. *Lucian. de saltat.* 11. Von Troja geht Neoptolemos mit Odysseus (*Soph. Phil.*) oder Diomedes, *Philost. Heroic.* 6, 3 (nach *Lesches, Kl. Ilias* a. a. O. Diomedes allein) nach Lemnos, um den Philoktetes, der ebenfalls zur Einnahme von Troja unentbehrlich ist, zu holen.

Er ist auch einer der Helden, die in das trojanische Pferd stiegen, und zeichnete sich vor allen andern bei diesem gefährlichen Wagstück durch seinen unerschütterlichen Mut aus, *Od.* 11, 521. Eine Hauptrolle spielt er bei der Zerstörung von Ilios, tötet den Elasos und Astynoo, *Paus.* 10, 26, 4, den Arion, *Quint. Smyrn.* 10, 861, verwundet den Koroibos und Agenor, *id.* 27, 2 und stürzt den Astyanax vom Turme hinab, *id.* 25, 9. Den Polites erschlug er vor den Augen seines Vaters Priamos, und diesen selbst auf dem Altar des Zeus Herkeios, *Paus.* 4, 17, 4. *Verg. Aen.* 2, 500–553 nach *Arktinos* b. *Proklos* (*O. Jahn, Gr. Bilderchr.* p. 112; 6, 2. 12). Als Kriegsbeute wird ihm Andromache, die Witwe Hektors, zu teil, *Proklos b. Jahn* a. a. O. — Den Manen seines Vaters Achilles opfert er auf dessen Wunsch die Polyxena an seinem Grabmal, *Eurip. Hekab.*

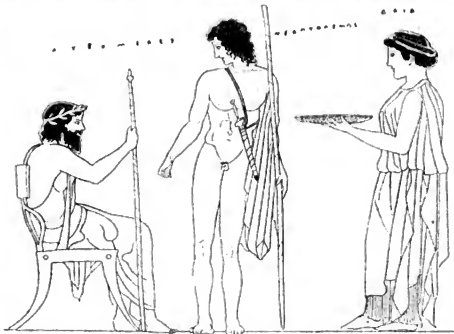
523. *Serv. z. Verg. Aen.* 3, 322. *Paus.* 1, 22, 6; 10, 26. *Western. Myth. Gr.* p. 382, 10.

Heimkehr: a) *Hom. Od.* 3, 189 erwähnt nur seine glückliche Rückkunft; 4, 59 ff. wird erzählt, wie Menelaos ihm dem gegebenen Versprechen gemäß seine Tochter Hermione nach Phthia sendet. — b) Oder N. kommt von Troja zunächst nach Skyros und von hier nach Sparta, um die versprochene Hermione heimzuführen, die inzwischen (oder sogar schon vorher) dem Orest versprochen worden war, *Paus.* 3, 25, 1; 26, 5. *Hyg. fab.* 123, erhält die Braut und begiebt sich mit ihr nach Phthia. — c) Nach den *Nosten* kehrt er auf Anraten der Thetis zu Lande nach Hause zurück und trifft in Maroneia in Thrakien mit Odysseus zusammen, begräbt seinen väterlichen Freund Phoinix, kommt ins Land der Molosser (Epirus) und wird von seinem Großvater Peleus wiedererkannt. — d) Ähnlich *Serv. Verg. Aen.* 2, 166: 20 hier rät ihm der Seher Helenos, da er die Unfälle der Hellenen zur See voraussieht, zur Heimkehr auf dem Landweg. N. tritt ihm dafür später die Andromache ab und giebt ihm das Land der Chaoner in Epirus. — e) Nach *Dictys* 6, 7 ff. (vgl. *Od.* 4, 9. *Eurip. Troad.* 1126) kommt N. gleichfalls von Ilios nach Molossia, und von hier erst nach Phthia zurück, wo er seinen Großvater Peleus, der inzwischen von Akastos seiner Herrschaft beraubt worden war, wieder einsetzt; vgl. c. — f) Ähnlich *Justin.* 17, 3: da N. während des trojanischen Krieges seine väterliche Herrschaft verloren habe, so habe er sich nach Epirus begeben, *Paus.* 1, 11, 1. *Verg. Aen.* 3, 333. *Boeckh Expl. Pind.* p. 425 ff., hier habe er des Herakles Enkelin Lanassa aus dem Tempel entführt und mit ihr acht Kinder erzeugt, die teilweise an benachbarte Könige verheiratete. Seine Nachkommen wurden Pyrrhiden oder Epeiroten genannt. — g) Oder er wurde 50 auf der Heimfahrt nach Skyros nach Ephyra in Epirus verschlagen, das nach seinem Sohne Molossos Molossia genannt wurde, *Pind. Nem.* 4, 82; 7, 54 ff. *Strab.* p. 326. *Paus.* 1, 11, 1. — h) *Eustathios* endlich p. 1463, 36 berichtet, N. sei zu Schiff nach Thessalien gekommen, habe hier auf den Rat der Thetis seine Schiffe verbrannt und sich in Epirus angesiedelt, weil er in den Zeltwohnungen der dortigen Bevölkerung die Erfüllung der Weissagung des Helenos erkannt habe, er solle sich dort niederlassen, wo er ein Haus treffe, dessen Grund 50 aus Eisen, dessen Wände von Holz, dessen Dach von Wolle sei. — Die meisten dieser in einzelnen von einander abweichenden Überlieferungen weisen also auf eine Ansiedlung des Pyrrhos-Neoptolemos in Epeiros neben derjenigen in Phthia hin, und er erscheint so

zugleich als das Mittelglied, durch welches die Epeirotenfürsten ihre Abkunft auf Aiakos und Achilleus zurückführten. Vgl. *Gruppe, Gr. Myth. u. Religionsgesch.* 352f.

Die Ehe des Neoptolemos mit Menelaos' Tochter Hermione, seiner eigentlichen Gattin, bleibt kinderlos, mit Andromache erzeugt er den Molossos, Pielos und Pergamos, *Paus.* 1, 11, 1, nach *Hyg.* p. 123 auch noch den Amphialos, was wohl nur als ein Schreibfehler für Pielos zu betrachten ist; vgl. *Stavereen, Mythogr. lat. z. d. St., Preller gr. Myth.* 2<sup>3</sup>, 469, 5, mit Lanassa acht Kinder, s. ob. Von Pergamos sollen die Pergamener herkommen, weshalb sich auch diese Aiakiden nannten, *C. I. Græc.* nr. 3538, 32.

Neoptolemos' Unglück ist seine Ehe mit Hermione. Denn diese, zuvor mit Orestes verlobt, wird ihm hernach von diesem streitig gemacht, bleibt aber zunächst in seinem Be-



1) Abschied des Neoptolemos in Skyros (anwesend: Lykomedes, Neoptolemos, Daid[ameia], Krater der Samml. Campana (nach *Annali* 1860 Taf. I; s. Text nr. 2).

sitz. Doch erscheint nach einer vereinzelter Fassung der Sage Orest bald in Phthia, erschlägt den Neoptolemos an seinen väterlichen Altären aus Rache und führt Hermione heim nach dem Peloponnes, *Serv. Verg. Aen.* 3, 330; vgl. *Paus.* 1, 33, 7; 2, 18, 5. — Nach der weit- aus häufigeren Fassung wird Neoptolemos in Delphi erschlagen. Der Zweck seiner Reise dorthin jedoch und die Art seines Todes wird wiederum sehr verschieden angegeben. Nach *Pind. Nem.* 7, 58 ging N. nach Delphi, um dem Gotte von der troischen Beute zu opfern und Weihgeschenke dazubringen, oder um den Gott um Rat zu fragen wegen der Kinderlosigkeit der Hermione, *Schol. z. Pind.* l. c., *Pherekyd. Schol. Eurip. Orest.* 1654. Während seiner Abwesenheit hatte Hermione gegen die von N. bevorzugte Andromache und ihren Sohn Molossos einen Anschlag gemacht, den jedoch Peleus vereitelte, worauf Orest nach Ermordung des N. in Delphi nach Phthia kommt und Hermione entführt, die willig dem



mehr geliebten Manne in die Peloponnes folgt, *Eur. Androm.* 891, s. Hermione. Nach anderer Überlieferung jedoch erscheint Neoptolemos nicht in so friedlicher Absicht in Delphi, sondern entweder um von dem Gotte Rechenschaft wegen des Todes seines Vaters zu fordern, *Westerm. Mythogr. Gr.* p. 378, 14, oder gar um aus demselben Grunde den delphischen Tempel zu plündern, *Paus.* 10, 7, 1. Nach <sup>10</sup> *Eurip. Androm.* 53, 1094 war N. zweimal in Delphi, das erstemal, um den Tempel zu zerstören, das zweitemal, um diesen Frevel zu sühnen, *Westerm. a. a. O.* Auch die Umstände, unter denen sein Tod in Delphi erfolgte, weisen mehr auf eine feindliche Invasion, als auf friedliche Gesinnungen hin. Entweder ist es Orest selbst, oder auf sein Anstiften die Delphier, welche den N. aus Rache für die Entziehung der Hermione, resp. in der Befürchtung daß <sup>20</sup> er den Tempel plündern wolle, erschlugen, *Eurip. Androm.* 891 ff. 1085 ff. *Justin.* 17, 3. *Hyg. fab.* 123. *Vell. Patere.* 1, 1, 5. *Westermann a. a. O.*, — oder es ist der Priester des Tempels, bez. Machaireus (was wohl dasselbe ist, *Pind. Nem.* 7, 61), der ihn im Streit um das Opferfleisch tötet, *Str.* p. 421. *Paus.* 10, 24, 4, oder endlich N. stirbt auf Befehl der Pythia von der Hand der Delphier, *Paus.* 1, 13, 7. Nach *Paus.* 4, 17, 3 erkannte man in diesem Ende des <sup>30</sup> Neoptolemos an dem Altar des Apollon die gerechte Vergeltung für den Frevel, den er einst an Priamos am Altar des Zeus Herkeios verübt hatte, „*ἡ Νεοπτολέμου καλομένη τιμὴ*“.

Nach seinem Tode jedoch genießt Neoptolemos einen Heroendienst in Delphi: er wird zunächst unter der Schwelle des Tempels, hernach auf Menelaos' Veranstaltung im Tempelgebiete bestattet, und alljährlich mit Opfern verehrt, *Paus.* 10, 24, 6. *Schol. Pind. Nem.* 7, 62. <sup>40</sup> Nach *Pausanias* befand sich sein Grab gerade unterhalb des Gemäldes der Iliupersis von Polygnot. Aus dem einstigen Bekämpfer des delphischen Heiligtums ist nun ein Schutzgeist desselben geworden, *Paus.* 10, 23, 2; 1, 4, 4. Nach letzterer Stelle genoss Pyrrhos göttliche Verehrung erst seitdem er bei dem gallischen Einfall Delphi geschützt hatte. *Hygin (fab.)* 123) sagt, seine Gebeine seien im Gebiete von Ambrakia verstreut worden, ebenso *Ovid. Ib.* <sup>50</sup> v. 303. Vgl. *Gruppe a. a. O.* 108 Anm. 7 ff.

Neoptolemos ist eine, trotz manches herben und fast rohen Charakterzugs, doch sympathische und daher auch in der Litteratur und Kunst vielbehandelte Persönlichkeit. Schon in der *Kleinen Ilias* des Lesches, in der *Iliupersis* des Arktinos und wohl auch des *Slesichoros*, sowie in den *Nosten*, spielt er eine bedeutende Rolle. Ein anziehendes Charakterbild hat *Sophokles* von ihm im *Philoktet* entworfen, und <sup>60</sup> außerdem ihn auch noch in einem zweiten Stück „*Dolopes*“ oder „*Phoenix*“ behandelt; vgl. *Welcker, d. griech. Trag.* 1, S. 140, 144; 3, S. 1333. Auch *Nikomachos* dichtete einen *Neoptolemos*, s. *Welcker* 3, S. 1016. Der *Neoptolemos* des *Attius* scheint der Tragödie des *Sophokles* nachgebildet; vgl. *O. Ribbeck, Philocteta des Attius*, Kiel 1872. *Röm. Trag.* 402 ff. *Teuffel, Röm. Litt.* <sup>3</sup> § 134, 4.

Sehr zahlreich sind Scenen aus dem Leben des Neoptolemos in der bildenden Kunst dargestellt, die uns teils wirklich, teils nur in Beschreibungen überliefert sind.

a) Abschied von Lykomedes und Deidamia:

1) *Philostr. jun. Imag.* 2. — 2) Gelbfigur. Krater der Sammlung Campana mit Inschriften (*Αυτομόνη, Νεοπτόλεμος, Δαϊδάμεια*) *Ann. d. Inst.* 32, 1860, p. 293 ff. Tav. agg. J (s. Abb. 1). In drei weiteren Vasenbildern sucht diese Scene 10 nachzuweisen *R. Engelmann, Verhandl. der 40. Versammlung deutscher Philol. in Götting* 1889, S. 290 ff. mit Abbildungen.

b) Odysseus und Neoptolemos

auf Lemnos bei Philoktet, nr. 3 u. 4. Etrusk. Urnen: *Raoul Rochette, Mon.*

*In. pl.* 54. 55. *Gal. America* 49. (*Müller Hdb.* § 415) = *Overb. Gal. hero. Bildw.* Taf. XXIV. 16. 17, Text S. 574.

c) Tötung des Eurypylos: 5) Tabul. Iliaca, unterster Streifen.

cc) Neopt. im Kampfe mit Aineias um die Leiche des Achilles: Münchener Vase nr. 380 B = *Overbeck, H. G.* 23, 2.

d) Neoptolemos bei der Zerstörung Trojas: a) in größeren Zusammenhängen. 6) im Morde begriffen, in Polygnots Gemälde der Iliupersis in der Lesche zu Delphi, *Paus.* 10, 26, 4. — 7) Sog. Vivenziovase in Neapel, *Overbeck, Gal. XXV.* 24. *Heydemann, Iliupersis* Taf. II, 1. *Bers. Vasensammlung zu Neapel* nr. 2422 (s.

Abb. 2). — 8) Helm im Mus. Naz. zu Neapel abg. *Heydemann, Taf. III.* 1a—c. 9) Mittelbild der Tab. Iliaca. — 10) Iliupersis auf einer Schale des Brygos, jetzt im Louvre. Neoptol. bärtig, einen Knaben am Bein schwingend und auf den am Altar sitzenden Priamos eindringend, *Heydemann* Taf. I. Verkleinert, *Ulrichs, Beitr. z. Kunstgesch.* Taf. 16 (irrtümlich 18 bezeichnet; s. Abb. 3). — 10<sup>b</sup>) *Schwarzfig. Berliner Vasen* nr. 1685. 3988. Rotfig. desgl. nr. 2176. — 11) Vasenbild einer apul. Amphora, *Minnervini Bull. Nap. Arch.* 1858, 6, Taf. 9. *Heydemann* Taf. II, 2, a—c. — 12)

Marmorrelief eines Sarkophagdeckels im Mus.



3) Brygosschale mit Iliupersis: N. tötet Priamos (nach Heydemann, Iliupersis Taf. I; s. Text nr. 10).

zu Oxford, Marmorara Oxon. 1, tab. 54, nr. 147 =

*Heydemann* Taf. II, 3. — 13) Relief eines silb. Bechers im Antiq. z. München, *Heydemann* Taf. II, 4. Zu nr. 6—9 vgl. *Overbeck, die Bildwerke* etc. S. 616 ff. nr. 100 —102, zu nr. 10: *Overbeck*

S. 623 nr. 106. — β) Priamos' und Astyanax' Tötung: nr. 14. 15. 16. 17. 18 = *Overb.* S. 621—626 = nr. 103—105. 107. 108; dazu Taf. XXV, 22. 23; XXVI, 11. — 19) Neoptol. den Priamos tötend, Fragm. einer Schale des Euphronios, *Arch. Ztg.* 40 (1882) S. 37. Taf. 3. *Noack, Aus der Anomia* S. 158 ff. Vgl. *Berl. Vase* nr. 2281. 3996. *Petersb. Vase* nr. 2226. *Londoner Vase* 522. 607. Vgl. auch *Matz-Duhn* nr. 3360. — 20) Priamos und Neoptol., Fragm. eines Marmorreliefs in der Samml. Giusti zu Verona, *Heydem.*



Taf. III, 3 = *Overb.* S. 626. *Müller, Hdb.* 3. Aufl. p. 714, Z. 6 v. ob. — 20<sup>a</sup>) Neoptolemos die



4) Polyxenas  
Opferung, Gemme  
(*Overbeck, Gall.* 37,  
15; s. Text nr. 33).

Athen, *Paus.* 1, 22, 6; 10, 25, 10 — 22) Gemälde eines Unbekannten zu Pergamon am Kaikos,

Polyxena verfolgend, die sich mit Kassandra zum Palladion geßichtet. *Apul. Amphora, R. Rochette, Mon. Inéd.* 1 pl. 66. *Overbeck, Bildwerke* S. 643 und Taf. XXVI, 17. *Baumeister, Denkmäler* 2, 750.

e) Neoptolemos die Polyxena opfernd: *Overbeck* S. 661 — 668, Nr. 173 — 182. *Müller Hdb.* p. 714. — 21) Gemälde des Polygnot(?), vielmehr des Polyklet (*Robert, Ilupersis des Polygnot* S. 25 f.) in der Pinakothek der Propyläen zu

Taf. XXVII, 15 (s. Abb. 4). — 34) Mittelbild der Tab. Iliaca, rechts unten. Vgl. die *Londoner Vase* nr. 434.

f) 35) Neoptolemos mit Agamemnon, Menelaos und wohl auch Hermione auf der Basis der rhamnussischen Nemesis (s. d. Fig. 2 ff.) *Paus.* 1, 33, 8. Vgl. *L. Pallat, Arch. Jahrb.* 1894 S. 1 ff. Taf. 1 — 7.

g) 36) Neoptolemos' Tod in Delphi, *Müller* § 416 s. fin. *Overbeck* S. 745 ff. Relief einer etrusk. Aschenkiste, *R. Rochette* pl. 39 = *Overb.* Taf. XXX, 15, und ganz ähnlich: 37) Relief bei *Gori, Mon. Etr.* 2, 171; einige andere Wiederholungen bei *Overb.* S. 747. — 38) Vasenbild mit Inschr., *Ann. d. Inst.* 1868 p. 235 ff. Tav. d. i. agg. E.; abgebildet bei *Baumeister, Denkmäler des klass. Alterthums* 2 S. 1009 Abb. 1215 (s. Abb. 5).

h) 39. 40) Zwei Statuen des Neoptolemos,



5) Neoptolemos' Tod in Delphi,  
anwesend: Neoptolemos, Orestes, Pythia, Apollon (nach *Baumeister, Denkm.* Fig. 1215; s. Text nr. 38).

*Paus.* 10, 25, 10. — 23) Statuarische Gruppe, deren Existenz zweifelhaft ist, von *Libanios* p. 1088 beschrieben. — 24) Caninosche Amphora, *Gerh. Auserl. Vasenb.* 3 Taf. 185 = *Overbeck* S. 353 f, Taf. XXVII, 18. — 25) = *Overb.* nr. 175 Taf. XXVII, 17. *Berl. Vase* nr. 1902. — 26) = *Overb.* nr. 176. — 27) *Overb.* nr. 177, Taf. XXVII, 19. *Inghirami, Mon. Etr.* Ser. 5 tav. 46. *Neapler Vase* nr. 1779. — 28) Praenestin., sog. 60 Townleysche Cista im Brit. Mus. *R. Rochette, M. I.* pl. 58. *Müller, D. a. K.* 1, 62, 311, a., von *Overbeck* und *Welcker* nicht auf der Opferung der Polyxena bezogen; vgl. *Müller* § 173, 3. 3. — 29 — 33) = *Overb.* 178 — 182, eine etruskische Aschenkiste und vier geschnittene Steine; letztere Darstellung besonders gerühmt, abgeb. *Winckelmann Mon. inéd.* nr. 144. *Overb.*

ganz nackt, im Gymnas. des Zeuxippos zu Constantinopel, *Christodor, Ekphr. Anthol.* Tom. 2 p. 458 v. 56. 192. [Weizsäcker.]

Neotes (Νεότης) = Iuventas (s. d.).

Nepela (Νήπεια), Tochter des lasos, Gemahlin des mysischen Königs Olympos, nach welcher das πεδίον Νηπίου oder π. Νηπείας bei Kyzikos benannt sein sollte, *Dionys. Miles.* bei *Schol. Ap. Rh.* 1, 1116. [Stoll.]

Nephalimos (Νεφθαίμος) heisst nach dem *Codex Mosquensis*, Nephthimos (Νεφθίμος) nach dem *Codex Viennensis* von „Τὸ δ' Ἐρμού πρὸς Ἀσκήπιον ἢ λεγομένη ἐνὰ βίβλος“ (in *Pitra's Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata* tom. 5. Paris 1888 p. 288) der zwanzigste Dekan. Er wird beschrieben als ἀνδρῶπιος ἐστὼς ἐπὶ πηγῆς ἐχούσης δύο βρύσκακας, καὶ

παλιν εἰς τὴν εἰσβάλλον τὰ σύμποδα, περιζωμένος ἀπὸ τῶν μαστῶν μέχρι τῶν ἀστρογάλων· ἐν τῷ πάγωνι μέλιον (Mosq. μέλιον) ἔχων, καὶ ἐν τῇ χειρὶ ὑδρίαν. Von den Körperteilen ist ihm die Urethra unterstellt. Sein Bild wird als Amulett auf den Sarder geschnitten. Die Dekannamen des genannten Buches weichen von denen der anderen Dekanlisten ab. [Drexler.]

**Nephallion** (*Νηφάλιον*), Sohn des Minos und der Nympe Pareia, Bruder des Eurymedon, Chryses und Philolaos. Die vier Brüder wohnten mit den Söhnen ihres Bruders Androgeos auf Paros zur Zeit, wo Herakles auf seinem Zuge gegen die Amazonen dort landete, und da sie dem Herakles zwei Genossen töteten, wurden sie von diesem erschlagen, *Apollod.* 3, 1, 2, 5, 2, 5, 9, 3. Nach *Steph. Byz.* s. v. *Πάρος* waren tatsächlich Kreter die ältesten Bewohner der Insel und Minos einer ihrer früheren Namen (vgl. *Bursian, Geogr. v. Griech.* 2, 485). [Wagner.]

**Nephele** (*Νεφέλαι*). Auf einem Vasengemälde mit der Darstellung der Bestrafung des Ixion (abgeb. oben Bd. 2 Sp. 769f. *Annali* 1873 Taf. 1k. *Baumeister, Denkmäler* nr. 821) werden die zwei geflügelten Frauen zur Seite des Ixion für „Personifikationen der Wolken, in deren Region der Frevler und auch die Bestrafung vor sich ging“ erklärt, *Baumeister* a. a. O. 768. Vgl. Nephela, [Höfer.]

**Nephela** (*Νεφέλη*, lat. Nubes, Nebula), 1) die personifizierte Wolke. Die Wolke ist die Trägerin und Spenderin des Regens, der notwendigsten Vorbedingung für das Gedeihen der Saaten, und ihr Erscheinen wird im trocknen, sonnigeren Süden noch sehnsüchtiger erwartet, als im feuchten Norden. Besonders mußte die geheimnisvoll schnell heraufziehende Gewitterwolke, die sich unter Blitz und Donner entladet und Segen und Verderben zugleich auf die Erde herabsendet, dem naiven Glauben der Urzeit als ein mächtiges Wesen oder als der Ausfluß eines solchen erscheinen. Ebenso haben die wunderlichen rasch wechselnden Gestalten der ruhig lagernden, noch mehr aber der vom Winde getriebenen Wolken (*γίνονται πᾶρ' ἂν βοῦλονται Aristoph. Nub.* 348), wie noch heute, so schon vor Jahrtausenden die Einbildungskraft der Menschen aus lebhafteste beschäftigt und die mannigfaltigsten Vorstellungen in ihnen wachgerufen, die in den verschiedensten Ländern und Zeiten wiederkehren, ohne daß an eine gegenseitige Beeinflussung zu denken wäre (z. B. Wolken als Kühe bei den Indern und in Deutschland, als Kameelherden bei den Arabern, *Mannhardt, Wald- u. Feldk.* 2, S. XXIV, vgl. auch 1, 101, 2, 156, 172. *Roscher, Hermes d. Windgott* 20, 166, 44f.). So waren von zwei Seiten aus die Bedingungen für die Gestaltung von Wolkenmythen und -sagen gegeben. In welchem Umfang dieselben auf germanischem Boden, im Lande der Nebel, ausgebildet worden sind, lehren die umfassenden Sammlungen von *Mannhardt (Germanische Mythen)*, *Schwartz, Poet. Naturanschauungen* II (Wolken etc.) Berlin 1879, und *Laistner (Nebelsagen)*, die freilich vielfach zu weit gehen. Aber auch in Griechenland ist die auf die Wolken

zurückgehende Naturbedeutung zahlreicher mythischer Wesen mehr oder weniger erkennbar. Gorgonen und Graien hat man längstens als Personifikationen der Gewitterwolke erkannt (Bd. 1, Sp. 1698 u. 1731ff.), ebenso ist die *Περφορεῖς* *Ἐοῖς* ursprünglich die Wetterwolke (Bd. 1 Sp. 1310ff.) und die Harpyie die Sturmwolke, mit der sich der Wind vermählt (Bd. 1 Sp. 1845); über die Giganten vgl. Bd. 1 Sp. 1053, Chimaera Bd. 1 Sp. 894, Maia Bd. 2 Sp. 2235, Ganymedes *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1<sup>4</sup>, 500; über die Rolle, welche Nephela selbst in der Ixionsage und in der Phrixosage spielt, s. unter 3 u. 3.

Daß aber die segenspendende Macht der Wolken sich in Griechenland nicht zu selbständigen Götterwesen mit eigenem Kultus verdichtet hat (vgl. *Aristoph. Nub.* 576ff.), rührt daher, daß die vom Winde zusammengeballten und getriebenen Wolken nur als Werkzeuge in der Hand eines Mächtigeren aufgefäht wurden. So ist alles, was den Wolken zukäme, auf den Wolkensammler Zeus übertragen worden (*ὅς* Zeus schon bei *Homer, Il.* 12, 25. *Od.* 14, 457, vgl. *Iles. Opp.* 488. *Alcaeus, frg.* 34, *Theogn.* 26ff. u. a., sowie *Aristoph. Nub.* 368ff.). Er führt die finstre (*ἑσπερὴ*) Aigis als Symbol der Wetterwolke (Bd. 1 Sp. 150). Von einem eigentümlichen Regenzauber an der nach einer Zeusame benannten Hagnoquelle unter dem Gipfel des Lykaion berichtet *Pausanias*: bei anhaltender Dürre berührte der Priester des Zeus Lykaion mit einem Eichenzweig die Quelle, dann stieg aus dem bewegten Wasser ein Nebel auf, der sich zur Wolke verdichtete, alles Gewölk ringsum an sich zog und den Arkadiern den ersehnten Regen herabsandte (8, 38, 4, vgl. *Mannhardt, W. u. F. K.* 2, 341 mit Angabe verwandter Bräuche). Wenn der jagende Kephalos auf einem Berggipfel Nephela herbeizurufen pflegt (*Pherecyd. b. Schol. u. Eustath. Od.* 11, 320. *Aura* nach *Ovid. Met.* 7, 810), so ist dabei natürlich nicht an ein Götterwesen zu denken\*).

Nur in einem *orphischen Hymnus* (21), und zwar unmittelbar nach den Hymnen an Zeus *κρανῆνιος* und Zeus *ἀσπράνιος*, werden die Wolken selbst als Göttinnen unter Hinzufügung zahlreicher Beiwörter angefeht, den fruchtnährenden Regen auf die Mutter Erde herabzugießen. Aus *orphischen* Anschauungen hat vielleicht auch *Aristophanes* die Anregung zu seinen *Wolken* geschöpft. Sie sind Töchter des Okeanos (277), während sie 570 Aither als ihren Vater nennen. Sokrates ruft sie nach *orphischer* Weise als Glieder einer Göttertrias, Aer, Aither und Nephelai, an (264f.). Sie sollen herbeikommen, mögen sie auf den schneebedeckten Gipfeln des heiligen Olymp lagern,

\*) Vgl. auch d. Art. „Luftgöttin“ und die daselbst unter 1 gegebene Abbildung, wo m. E. entweder die den *ῥεγίαι* so nahe verwandten *Ἀργαί* (vgl. auch *αἰών* und *αἰώνη* *Hymn. Merc.* 147) oder geradezu die schwebenden Wolken gemeint sind, die von einem Manne (wie Sokrates bei *Aristophanes*?) herbeigewinkt werden. Man ist unwillkürlich versucht, hierbei an eine Scene aus einer Komödie (vgl. die *Νεφέλαι* des *Aristophanes* und die *Ἀργαί* des *Metagenes*; vgl. Bd. 2 Sp. 2148) zu denken. [Roscher.]

oder in den Gärten des Vater Okeanos mit den Nymphen im Reigen tanzen, oder aus dem Nil mit goldenen Kannen Wasser schöpfen, oder am Maiotischen See oder an den Klippen des schneigen Mimas weilen (269ff.). Mit glücklicher mythologischer Gestaltungskraft hat hier der Dichter die an Bergen hängenden oder aus der Tiefe aufsteigenden Wolken als nymphenähnliche Wesen charakterisiert. Obwohl als nebelhafte Sophistengötter herbeigerufen, lassen sie doch an manchen Stellen ihre natürliche Bedeutung kräftig hervortreten, z. B. 1117ff., wo sie schildern, wie viel Segen und Verderben sie über Menschen und Feldfrüchte bringen können, und 576ff., wo sie sich bitter darüber beklagen, daß die Menschen die ihnen gebührenden Ehren dem Zeus darbringen, und scherzhaft nachweisen, daß sie allein es sind, die regnen, donnern und blitzen.

Aber noch in anderer Hinsicht haben die Götter sich die Wolken dienstbar gemacht, nämlich als Werkzeuge ihres Verkehrs mit den Sterblichen. Der naive Volksglaube der homerischen Zeit, der überall von der persönlichen Gegenwart der Götter überzeugt war, obwohl kein Auge sie erblicken konnte (*ἔγγυς γὰρ ἐν ἀνθρώποισιν ἔοντες ἀθάνατοι Hes. Opp. 249*), mußte wohl von selbst darauf kommen, in Nebel und Wolken ihren Sitz und in deren geheimnisvollen Bewegungen ihre Bahnen zu erkennen. *Νεφέλη, ἥρα, ἀγλὺν* und *πυκλὴ* werden dafür bei Homer ohne wesentlichen Unterschied gebraucht. Vor allem werden die hohen, unterhalb von Wolken umgebenen Berggipfel, die als solche in die wolken- oder schattenlose Region des Lichtäthers hineinragen (*Roscher, Jahrb. f. kl. Phil. 1892 S. 707ff.*), als Aufenthaltsort der Unsichtbaren gedacht. Die Wolkenregion des Götterbergs Olympus scheidet den Wohnsitz der Götter von den Menschen (*Preller-Robert, Gr. Myth. 1<sup>a</sup>, 59f.*); der Horen Amt ist es, *ἐπὶ ἐπιτέρανται μέγας σφάραγος Οὐλύμπου τε, | ἥμιν ἀνακλίναντα πυνυόν νείφος ἥδ' ἐπιπέδαν Il. 5, 750, 8, 394, vgl. Bd. 1 Sp. 2712ff.* Wenn in der *Ilias* die Götter dem Kampfe zuschauen (20, 150) oder an ihm teilnehmen (z. B. Apollon 15, 308 16, 790), oder wenn Zeus und Hera sich auf dem Ida in Liebe vereinigen (14, 343ff.), hüllen sie sich in Wolken, ebenso ihre Gespanne, die sie auf der Erde stehen lassen (5, 776, 8, 50); *ἥρα ἔσσαμένω* fliegen Hera und der Schlafgott zum Ida, um nicht von Zeus gesehen zu werden (14, 282), und denselben Sinn wird es haben, wenn Thetis *ἡσπλη* (nicht „früh am Morgen“) aus dem Meere zum Olymp emporsteigt, denn auch sie wünscht von niemand bemerkt zu werden (*Il. 1, 497*); vgl. 1, 359, wo ausdrücklich gesagt wird, daß Thetis aus dem Meere aufstieg *ἡὺς' οὐμένην*. Bei späteren Dichtern werden Götterreihen auch ohne besondere Veranlassung in Wolkenverhüllung ausgeführt (z. B. *Op. Met. 5, 251*), wie diese überhaupt zur Göttererscheinung gehört (vgl. z. B. *Hor. C. 1, 2, 31*). In gleicher Weise werden Schützlinge der Götter im Kampfe den Blicken ihrer Gegner entzogen, jedoch, wie *Rohde (Psyche 65)* hervorhebt, nur auf trojanischer Seite. So rettet Aphro-

dite den im Zweikampf besiegten Paris (3, 380), Hephaistos den Idaios (5, 23, vgl. 127), Apollon den Aineias (5, 344, vgl. 20, 321), den Agenor (21, 597, vgl. *Rohde a. a. O.*), den Hektor (20, 444, nachgebildet z. B. *Quint. Smyrn. 9, 256*, vgl. auch *Hor. C. 2, 7, 13*), und Ares verbreitet Nacht über das ganze Schlachtfeld (5, 506), wie überhaupt in der *Διομήδους ἀπιστία* ein besonders reichlicher Gebrauch von diesem Mittel gemacht wird. Ebenso schützt Athene den Odysseus bei seinem Gange durch die Stadt der Phaiaken (*Od. 7, 15 n. 41*, nachgeahmt 23, 372 und *Verg. Aen. 1, 411*); die Verhüllung einer ganzen Gegend zu andrem Zwecke kehrt wieder *Od. 13, 189*; derselben bedient sich auch Iuppiter bei *Ovid (Met. 1, 597ff.)*, um die fliehende Io in seine Gewalt zu bekommen. In Nebel und Wolken gehüllt führen die Schiffe der Phaiaken ihre Fahrten aus (*Od. 8, 561f.*). Eine Wolke senkt sich auf den Oeta herab und hebt unter Blitz und Donner Herakles zum Himmel empor (*Apollod. 2, 7, 12*). — Daß diese Anschauungen nicht der gestaltenden Phantasie des einzelnen Dichters, sondern des Volkes entsprungen sind, ergibt sich auch aus mehreren Stellen bei *Hesiod. Ἥρα ἔσσαμένοι* walten die von Zeus eingesetzten 30 000 *φύλακες* der sterblichen Menschen auf der Erde (*Opp. 255*), was dann auf die in schätzende Dämonen verwandelten Angehörigen des goldenen Zeitalters übertragen wird (*Opp. 125*, vgl. *Rohde, Psyche 89*). Natürlich ist auch die Nacht und ihre Behausung im Tartaros von Wolken verhüllt (*Theog. 744, 757*).

Überall ist die Wolke Symbol der Unsichtbarkeit, bez. der unsichtbaren Anwesenheit göttlicher Wesen, wie schon in bekannten Stellen des *Alten Testaments*. Eine greifbare Gestalt nahm diese Vorstellung an in der unsichtbar machenden *Ἄλδος κυνέη*, welche nach *Apollod. 1, 2, 3* die Kyklopen dem Hades verfertigten. Sie ist aber nicht im Alleinbesitz dieses Gottes, sondern in der *Ilias* führt sie Athene (5, 845), ferner Hermes in der Gigantomachie (*Apollod. 1, 6, 2, 5*), sowie der zum Heros herabgesunkene Gott Perseus (vgl. *Bd. 1 Sp. 1779*). Auch sie umgibt den, der sie trägt, mit Finsternis (*Ἄλδος κυνέη πυκνὸς ἔσθρον αἰὼν ἔχουσα Hes. Sc. 227*), und *Eustathios* erklärt sie geradezu als *νέφος τι πυνυότατον (Il. p. 613, 24)*. Schon *J. Grimm* verglich damit die germanische Nebel- oder Tarnkappe und den Breithut Odhins (*Mythol. 1<sup>a</sup>, 383*).

2) Mutter des Kentauros. Als Ixion sich der Hera zu bemächtigen suchte, bildete Zeus (oder Hera selbst, *Schol. Eurip. Phoen. 1185. Schol. Od. 21, 303*) aus einer Wolke eine der Hera ähnliche Gestalt, aus deren Verbindung mit Ixion Kentauros hervorging. Der älteste Zeuge ist *Pindar, Pyth. 2, 36ff.* Den weiteren von *Weissäcker* unter Ixion (*Bd. 2 Sp. 766f.*) gesammelten Belegstellen ist hinzu zufügen *Apollod. ep. 1, 20 (= Apollod. epit. Vat. ed. Wagner p. 57, vgl. p. 148ff.)*: *οὐ δ' ἴξιον Ἥρας ἑρασθεὶς ἡμετέροις βιάσθαι, καὶ προσαγγυλάσθαι τῆς Ἥρας γυνῆναι θέλων ὁ Ζεὺς. εἰ οὐτως ἔχει τὸ πρῶτα, νεφέλην ἐξενέκασας Ἥρα παρ-*

κινεν αὐτῷ καὶ καυχόμενον ὡς Ἥρα μύγντα  
 λήθης τροχῷ, ὅφ' οὗ φερόμενος διὰ πνευ-  
 μάτων ἐν αἰθέρι ταύτην τινεὶ δίκην. νεφέλη  
 δὲ ἐξ ἱέλουος ἐγγίνους Κένταυρον, ferner  
*Etyim.* m. 503, 50. *Etyim. Gud.* 814, 43. *Eustath.*  
*Il.* 102, 20 mit der bezeichnenden Etymologie  
 καὶ ἔστιν ὅσον ὀνόματι Κένταυρον παρὰ τὸ τὸν  
 πατέρα αὐτοῦ ἱέλουα κεντὰν τῇ ἀδῶα, τοῦτ'  
 ἐστὶ τῇ νεφέλῃ, und *Myth. Vat.* 1, 14, 1, 162.  
 2, 106 mit einer seltsamen explanatio, die zum  
 Teil wiederholt wird 3 p. 167 Bode. — Kentauros  
 ist der Vater der Kentauren, die er im Pelion  
 mit magnesischen Stuten erzeugte (*Dial. Pyth.* 2,  
 44ff. *Ἰακονίταυρος Lucian. (dial. deor.* 6,  
 vgl. *Diod.* 4, 70, 1). Anderwärts wird Nephela  
 direkt als Mutter der Kentauren bezeichnet  
 (*Diod.* 4, 69, 5. *Hyn. fab.* 62. *Lucan.* 6, 386),  
 und diese heißen nubigenae (*Verg. Aen.* 7, 674,  
 8, 293. *Or. Met.* 12, 211 u. 536. *Stat. Theb.* 5,  
 263, vgl. die von *Lucian* ver. hist. 16 fingierten  
*Nepeloxentauros*); näheres darüber s. u. Kenta-  
 tauren Bd. 2 Sp. 1033 ff.). Auch werden einzelne  
 Kentauren, wie Eurytion (*Hyn. fab.* 33) und  
 Nessos (*Hyn. fab.* 34. *Senec. Herc. Oet.* 492)  
 als Söhne der Nephela angeführt, und diese  
 kommt ihren Kindern im Kampf gegen Hera-  
 kles mit gewaltigen Regengüssen zu Hilfe  
 (*Diod.* 4, 12, 6). Nach der platten Deutung  
 des *Palaephatos* (1) war Nephela der Name  
 eines Ortes in Thessalien, von wo die Κέν-  
 ταυροι genannten Jünglinge τοὺς ταύρους  
 ἔστειναν.

Zu vergleichen ist mit dieser Sage von  
 der Entstehung der Kentauren, was über ähn-  
 liche εἰδῶλα ἐκ νεφῶν πεποιημένα überliefert  
 wird. Ganz ebenso wie Ixion hatte nach  
*Hesiod* (frg. 167) der von Zeus in den Himmel  
 aufgenommene Endymion ein εἰδῶλον νεφέλης  
 der Hera geliebt und war deshalb in den Tar-  
 taros gestürzt oder nach *Epinetides* (frg. 17  
 Kinkel) in ewigen Schlaf versenkt worden  
 (*Schol. Apoll. Rhod.* 4, 57). Und Iasion (*cod.*  
*Ἰάσων*) wurde, als er ein πάσμα Σήμητρος  
 (ἄγαλα *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 916. *Scymn.* 685)  
 schänden wollte, vom Blitze getroffen (*Conon* 21,  
 vgl. *Seeliger* Bd. 2 Sp. 61). Auch an das Wolken-  
 bild der Helena bei *Stesichoros* ist zu erinnern  
 (vgl. Bd. 1 Sp. 1940 ff. *Apollod.* ep. 3, 5, 6, 30),  
 dessen Vorbild wir in dem von Apollon herge-  
 stellten εἰδῶλον des dem Schlachtfeld entrückten  
 Aineias zu erblicken haben (*Il.* 5, 449 ff.). Wie  
 aus der von des Hephaistos Samen befruchteten  
 Erde der segenspendende Erichthonios, oder aus  
 der Verbindung des Iasion mit Demeter (oder  
 ihrem πάσμα) auf dreimal geackertem Saatfeld  
 Plutos hervorgeht, so gebiert die regenschwangere  
 Wolke, die selbst oft die Gestalt eines Kenta-  
 uuren annimmt (*Aristoph. Nub.* 346 ff. *Aristot. π.*  
*ἔρως.* p. 461 b, 19 f.), den Kentauros, die Per-  
 sonifikation des wilden Bergstroms (vgl. Bd. 2  
 Sp. 1063). Dagegen ist in der oben (Bd. 2  
 Sp. 771) gebilligten Deutung des Ixion aus den  
 Alpen von *Laistner* (*D. Rätsel der Sphinx* 1,  
 293 ff.) für Nephela kein rechter Platz (vgl.  
*Laistner* 311); eher wäre dies bei *Mannhardt's*  
 Erklärung aus dem Wirbelsturm der Fall  
 (*A. W. u. F. K.* 87). Über Nephela als Hera-  
 cidolon vgl. *Tümpel* Bd. 2 Sp. 1089.

Kunstdarstellungen. Auf der Bd. 2  
 Sp. 769 abgebildeten Ixionvase sind die Flügel-  
 gestalten zu beiden Seiten des Rades kaum  
 als Erinyen aufzufassen, wie der Gegensatz zu  
 der unteren durch Fackel und Schlangenhaar  
 deutlich charakterisierten Gestalt lehrt, sondern  
 vielmehr als Wolken, die, zugleich mit einer  
 Hindeutung auf das Verbrechen des Ixion, den  
 Luftraum als Schauplatz der Handlung an-  
 geben. Ebenso glauben wir auf dem seitdem  
 entdeckten Wandgemälde im Hause der Vettier  
 zu Pompeji (s. d. Abb. Sp. 183/4) Nephela, nicht als  
 Wolke, sondern als Geliebte des Ixion, zu er-  
 kennen. Neben dem Rade, auf das Ixion geflo-  
 chen wird, sitzt am Boden eine dicht verschleierte  
 weibliche Gestalt, welche die linke Hand leise  
 hebt und den Blick nach oben gerichtet hat.  
*Mau* (*Mittel. d. arch. Inst., Rom. Abt.*, 1896, 52)  
 erklärte sie als eine abgeschiedene Seele zur  
 Bezeichnung der Unterwelt, *Herrlich* (*Archäol.*  
*Anzeiger* 1896, 206) wies darauf hin, daß  
 der Vorgang in der Oberwelt spielt, und  
 deutete sie als Erinyes oder Nemesis. Aber  
 Blick und Gebärde beweisen, daß sie an dem  
 Schicksal des Frevlers klagend Anteil nimmt,  
 und wer sollte dies anders thun, als seine  
 Geliebte, deren Natur im Rahmen dieses Bildes  
 natürlich nicht durch Flügel, sondern nur durch  
 die Gewandhülle angedeutet werden konnte.

3) Gattin des Athamas, Mutter von  
 Phrixos und Helle (die deshalb von *Ovid Met.*  
 11, 195 und *Auson. Mos.* 287 Nephelais und von  
*Lucan* 9, 956 Nephelias genannt wird). Als  
 Athamas später (nach ihrem Tode *Schol. Apoll.*  
*Rhod. arg. u. Zenob.* 4, 38) sich mit Ino (s. d.)  
 vermählte, wußte diese es durch ihre Ränke  
 dahin zu bringen, daß Phrixos (und Helle  
*Paus.* 9, 34, 5. *Schol. Apoll. Rhod. Zenob. Apostol.*  
 11, 58. *Ovid. Fast.* 3, 861) auf ein an-  
 gebliches Geheiß des delphischen Gottes hin  
 geopfert werden sollte. Phrixos stand bereits  
 vor dem Altar, da schickte Nephela ihnen den  
 goldenen Widder (*Nephelaeum pecus Val. Flacc.*  
 1, 66), auf dem beide Geschwister durch die  
 Luft entflohen (das weitere siehe unter *Phrixos*  
 und *Helle*), *Apollod.* 1, 9, 1, daraus *Zenob.* 4, 38  
 und *Tzetz. Lykophr.* 21 p. 308 u. 313 *Müller.*  
*Schol. Apoll. Rhod. arg. p.* 533 f. *Keil. Apostol.*  
 11, 58. *Myth. Vat.* 3, 15 p. 253 Bode; vgl.  
*Diod.* 4, 47. *Nonn.* 5, 556, 9, 304. *Myth. Vat.*  
 1, 204. Diese einfachste Fassung der Sage darf  
 wohl auch als die älteste betrachtet werden,  
 wie sie für die *heroidischen* Gedichte (vgl.  
*Seeliger* Bd. 1 Sp. 510 u. Argonauten) voraus-  
 zusetzen ist, obwohl Zeugnisse darüber fehlen,  
 ebenso wie auch die erhaltenen Argonauten-  
 dichtungen die Vorgeschichte kurz übergehen.  
 Auch der bedeutungsvolle Zug, daß Nephela  
 den Widder von Hermes erhalten hat, ist  
 sicher alt (nach *Paus.* 9, 34, 5 sendet Zeus den  
 Widder, nach *Zenob.* die Götter), während der  
 Katasterismus des Widders durch Nephela  
 natürlich einer späteren Zeit angehört (vgl. die  
 von *Robert, Eratosth.* p. 124 ff. gesammelten  
 Stellen). Die weiteren Umbildungen der Sage  
 tragen mehr oder minder deutlich den Stempel  
 tragischer Erfindung an sich, obwohl die Zu-  
 weisung an die einzelnen Dramen schwierig

ist (*Aischylos Athamas? Sophokles 'Αθάμας α' und β', Euripides Phrixos*). Erhalten ist uns das Argument des *sophokleischen 'Αθάμας στεφανηφορῶν* bei *Schol. Aristoph. Nub.* 257 (daraus *Apostol.* 11, 58): Nephelē hat es dahin gebracht, daß Athamas zur Strafe den gleichen Tod erleiden soll, den er dem Phrixos bereiten wollte. Schon steht er bekränzt vor dem Altar, da erscheint Herakles und rettet ihn. Es scheint somit ein Irrtum zu sein, wenn *Schol.* 10

sei ihnen ihre Mutter (Nebula mater) genaht und habe ihnen den goldenen Widder gebracht, offenbar ein Versuch, den zerrissenen Zusammenhang mit der ursprünglichen Sage wiederherzustellen. Nach *Myth. Vat.* 2, 134 hatte Dionysos die Nephelē selbst in Wahnsinn versetzt, so daß sie ihren Gatten verließ. Auf eine Beziehung zu Dionysos weist auch das rotfigurige Vasenbild in Neapel nr. 3412 *Heydemann* (abgeb. *Bull. Nap. arch.* N. S. 7, 3f.) hin,



Ixion von Hephaistos aufs Rad geflochten, Hermes, Nephelē (v.), Iris, Hera. Pompejan. Wandgemälde im Hause der Vettier (nach Originalphotographie).

*Pind. Pyth.* 4, 288 angiebt, bei *Sophokles* habe die Stiefmutter Nephelē geheissen. Ähnlich wird bei *Hygin. (fab. 2)* Ino, deren Hinterlist ein Trabant dem Athamas verrät, dem Phrixos zur Bestrafung angeliefert, aber Dionysos rettet seine Pfliegerin. In Verbindung scheint damit die abweichende Sage in der folgenden Fabel *Hygins (Myth. Vat. 1, 23. 2, 134)* zu stehen: als Phrixos und Helle von Dionysos in Wahnsinn versetzt im Walde umherirrt,

auf welchem hinter dem davonreitenden Geschwisterpaare Dionysos auf dem Panther ihnen nachschauend, vor ihnen hereilend die inschriftlich bezeichnete Halbfigur der Nephelē erscheint. Wenn bei *Sophokles* das Verlangen nach Bestrafung des Frevels eine Rolle spielt, so erkennen wir in der unter *Philostephanos'* Namen erhaltenen Erzählung (*Schol. Il.* 7, 86, daraus *Tzet. Lykophr.* 21 p. 312 *M.*) das Bestreben, durch Umkehrung der Ereignisse den Stoff für

die tragische Behandlung zu bereichern und zu konzentrieren. Ino wird zur ersten Gemahlin des Athamas, mit der er auch, nachdem er auf Heras Veranlassung sie verstofsen und Nephelē heimgeführt hat, den Umgang fortsetzt. Deshalb verläßt Nephelē ihren Gatten, Ino aber stellt ihren Stiefkindern nach wie bei Apollodor. Bei der Rettung ihrer Kinder tritt Nephelē selbst zurück, denn der Widder, den Phrixos wie zum Opfer vom Lande mit hereinbringen soll, ist (wie schon bei *Hekataios*, s. *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 256) mit Sprache begabt und warnt den Phrixos. Ebenso kommt natürlich bei den enhemeristischen Deutungen der Sage das wunderbare Eingreifen der Nephelē in Wegfall (*Dionys. Argon.* bei *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 256, 2, 1144. *Diad.* 4, 47. *Palaeoph.* 31. *Apost.* 11, 58).

Die Deutung der Sage hat davon anzugehen, daß Nephelē von Anfang an offenbar als Göttin betrachtet worden ist. Je weniger sonst Dichter und Mythographen um genealogische Verbindungen verlegen sind, um so mehr muß es auffallen, daß nirgends die Herkunft der Nephelē angegeben ist. Daß sie gestorben sei, erwähnen nur *Schol. Apoll. Rhod. arg. u. Zenob.* 4, 38 ausdrücklich, Apollodor u. a. drücken sich unbestimmt aus. Dagegen haben wir eine Reihe von Zeugnissen dafür, daß die Anschauung von ihrer göttlichen Natur noch in späterer Zeit lebendig war. Ob sie bei *Sophokles* als Göttin die Bestrafung des Athamas bewirkt hat (*νεοίηκεν*), wissen wir nicht. Dagegen kehrt sie nach *Apostol.* 11, 58 nach ihrer Verstofung durch Athamas in den Himmel zurück und sendet die Trockenheit über das Land, die nach der gewöhnlichen Sage durch die Ränke der Ino herbeigeführt wird. Und *Ovid Fast.* 3, 851 ff. schildert, wie Nephelē (*ut forte penderat aethere*) ihre am Opferaltar stehenden Kinder erblickt und sich herabschwingt, um sie zu retten (*inque dracontigenam nimbis comitantibus urbem | desilit et natos eripit inde suos*). Ebenso kann die Versetzung des Widders unter die Gestirne nur von der Göttin bewirkt werden (*Hyg. Astr.* 2, 20). Bei *Nonn.* 10, 97 führt die von Athamas verfolgte Ino ihr Unglück auf die von Nephelē gesandten Erinyen zurück. Und bei *Lucian (dial. mar. 9, 2)* meinen die mit Poseidon über die Bestattung der Helle verhandelnden Ne-reiden, die Mutter hätte doch der ins Meer stürzenden Tochter zu Hilfe eilen sollen, worauf Poseidon sie mit dem unabwendbaren Schicksal entschuldigt. So ist die Göttin Nephelē die personifizierte Wolke schlechthin, daher auch kein Bedürfnis vorliegt, ihre Herkunft genauer anzugeben. Ihr Name bietet aber zugleich die sichtbare Handhabe für die physikalische Deutung der Sage von dem durch den Windgott Hermes ihr übergebenen Wolkenwider, der ihre Kinder in das ferne Sonnenland entführt, aus welchem sein kostbares Vlies nachher zurückgeholt werden muß (*Preller, Griech. Myth.* 2<sup>3</sup>, 311, 313. *Roscher, Hermes d. Windgott* 45). Übertrieben die bis ins einzelne gehende Deutung *Forchhammers (Hellenika 170)* auf den Wechsel des Wassers im Kopaissee. Ungezwungen ver-

bindet sich damit ihr Gegensatz zu Ino, „der Dienerin des Glutgottes Laphystios, die das Saatkorn dörrt“ (*Seeliger Bd. 1 Sp. 674*). — Daneben steht die von *O. Müller (Orchom. 2 163f.)* hervorgehobene ethische Bedeutung, welche die weitere Ausbildung der Sage beherrschte und besonders die Tragiker angelockt haben mag, der Gegensatz zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in beiden Gattinnen des Athamas, wie er ausgedrückt war in dem warnenden Sprichwort: Nicht für die Göttin eine Sterbliche, wie Athamas (*μη θεῶς ἀνθρώπων ὡς Ἀθάμας, Apostol.* 11, 58, vgl. *Nonn. Dionys.* 8, 384, wo die sterbende Semele ihre Schwester Ino der Nephelē ähnlich gegenüberstellt, wie sich selbst der Hera). — Auf der Annahme eines ursprünglichen Verhältnisses zwischen Nephelē und Hera, wie sie in der Ixionsage wirklich vorliegt, beruht endlich die sakrale Deutung *Wieslers v. Pauly, Realencycl.* 4, 548 f. Darin, daß auf Heras Geheiß Athamas sich an Stelle der verstofsenen Ino mit Nephelē vermählt, erblickt er eine Erinnerung an die volkstümlichen Hindernisse, die der Verbreitung des olympischen Herakultes im Gebiet der Minyer entgegenstanden. Aber dieses Eingreifen der Hera findet sich nur in der von uns als jünger erkannten Gestalt der Sage bei *Schol. II. 7, 86*. Da das Endschicksal der Ino durch den sagengeschichtlich begründeten Zorn der Hera herbeigeführt wurde, so lag es nahe, daß ein Dichter aus eigener Machtvollkommenheit auch ihre frühere Unthat auf eine ähnliche Ursache zurückführte.

4) Eine Nymphe, Begleiterin und Dienerin der Artemis (*Dr. Met.* 3, 171). [Wagner.]

Nepheleis (-eias) s. Nephelē 3.

Nephelekontauroi (Νεφελεκόνταυροι), s. Kentauern Bd. 2 Sp. 1035 Z. 2 ff. [Höfer.]

Nepheres (Νεφερής). Eine griechische Inschrift aus den Tempelruinen von Dimek (Faijum) erwähnt eine Σοκνοπαῖω καὶ Νεφερῆς θεοῖς μεγάλους dargebrachte Gabe, *Nachricht. d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen.* 1892. 532. *Max. L. Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* 268 nr. 144. *Zeitschrift für ägyptische Sprache u. Altertumsk.* 31 (1893), 31. Krebs a. letzterem O. 32 und Anm. 3 hat nachgewiesen, daß die hier nur mit dem Beinamen Nepheres genannte Göttin die Isis ist; nach der Erklärung von *Brugsch* bedeutet Soknopaios 'Sobk der Herr der Insel' und Nepheres 'mit schönem Throne'; der erstere Gott wird noch öfters erwähnt τῷ θεῷ καὶ κυρίῳ Σοκνοπαίῳ Krebs 33; Σοκνοπαῖον θεοῦ μεγάλων μεγάλων ebend. 34. 35. 40. 104. [Vgl. ob. Bd. 2 Sp. 1763 s. v. Kyrios nr. 27 u. Sp. 2551 s. v. Megistos. Drexler.] [Höfer.]

Nephorsee (Νεφορήτης), Beiname der Isis im Faijum, *Ίσιδος Νεφορήτους, Krebs in Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumsk.* 31 (1893), 105, 1. [Höfer.]

Nephos (Νήφος, cod. νηφός), Sohn des Herakles und der Thespiade Praxithea, Apollod. 2, 7, 8, 7. [Stoll.]

Nephtes (Νεφώτης), Nofer-hotep „der Gute und Gnadenreiche“ ist nach *Brugsch, Relig. u. Myth. d. a. Äg.* p. 360 u. Wüchen, Aktenstücke aus der Königl. Bank zu Theben in den

Museen zu Berlin, London, Paris, *Abh. d. k. k. Ak. d. W. u. Berlin* a. d. J. 1886. *Anhang phil.-hist. Abhandlungen* 1 (p. 1—68) p. 47 ein Beiname des thebanischen Chonsu; vgl. über diese Form des Chonsu *Lanzone, Diz. di mitol. egiz.* p. 383 f. *Taf.* 146 fig. 3. 4.

Chonsu, ursprünglich eine Gottheit untergeordneten Ranges, wurde von den thebanischen Priestern dem Amon und der Mut zum Sohne gegeben; er wurde mit dem Monde und infolgedessen mit Thoth verschmolzen, eine Gleichstellung, die unter der 19. Dynastie bereits endgiltig vollzogen war, *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient class.* 2 p. 553 ff. Ich verweise für die Rolle, welche dieser Gott in der rein ägyptischen Mythologie spielt, auf *Lanzone* a. a. O. p. 973—986, *tav.* 339, 1. 2. 340. 341. 342. 343, 1—3 und die dort (p. 985 f.) angezogenen Autoren, vgl. auch *Wiedemann, Rel. d. alten Äg.* p. 70 u. *Brugsch, Rel. u. Myth.* p. 359 ff. 493—501.

Im *Étym. M.* s. v. *Χῶνες* heisst es: τὸν Ἡρακλῆν φασὶ κατὰ τὴν Ἀγυπτιὸν διὰ λεκτον Χῶνα λέγεσθαι. *Krall, Zeitschr. f. äg. Spr.* 1883 p. 79, *Wiener Studien* 3 (1881) p. 22 *Anm.* 4 u. *Brugsch, Relig. u. Myth. d. Äg.* p. 493 f. erkennen darin den Chonsu wieder. Wirklich spricht für die Identifizierung dieses Gottes mit Herakles der Umstand, dass in griechischen Papyri der Tempel des Chonsu in Theben als Herakleion und der dazu gehörige Weg als Ἡρακλείου δρόμος bezeichnet wird, *Krall, Wien. Stud.* 3 p. 5 ff. *Brugsch* a. a. O. p. 494. *Wiedemann, Herodots* 2. Buch p. 200. Zu der Gleichsetzung beider mag die Identifizierung des Amon mit Zeus (vgl. die dem Amon geltenden Inschriften *Αμυνίων Σωσιπράτους* *τῷ Ὁμήριῳ, Naukratis. Part I.* 1884—1885. *By W. M. Flinders Petrie. Third Memoir of the Egypt Exploration Fund.* London 1886 4<sup>o</sup> p. 63 Pl. 30, 2; [*Μ*]ελάνδιος με ἀνέθηκε τῷ Ἰσίδι Ὁμήριῳ ἀγαλμα, *Mallet, Les premiers établissements des Grecs en Egypte.* Paris 1893 4<sup>o</sup> p. 447 f.) die Veranlassung gegeben haben. Wenn der Amon des ägyptischen Theben mit Zeus identifiziert wurde, so war es nur folgerichtig, seinen Sohn Chonsu dem Sohne des Zeus im griechischen Theben, Herakles gleichzustellen. Für die Auffassung des Gottes als Mondgottheit ist interessant eine Statue des sitzenden Chonsu aus der 1. Hälfte des 4. vorchr. Jahrhunderts mit der griechischen Weihinschrift: „Zenes, Sohn des Theodotus, liefs sich ein Bild der Selene machen“. *Ausführl. Verzeichnis der äg. Altertümer, Gypsabgüsse u. Papyrus.* Berlin 1894 p. 218 nr. 2458. Dafs *gloss. Labb.* p. 40 die Notiz *Conso, τῷ νόῳ τῆς Ἰσίδος* auf Chonsu, den Sohn der mit Isis identifizierten Mut, zu gehen scheint, habe ich *Jahrb. f. kl. Phil.* 145 (1892) p. 844 vermutet. Soviel beiläufig über Chonsu aus klassischen Quellen.

Um auf Nephotes zurückzukommen, so wird ein fingierter Schriftsteller dieses Namens als Verfasser eines Briefes an den König Psammethichos über die Geheimnisse der Lekanomantie (*Νεφώτης Ψαμμητιχῷ βασιλεὶ Ἀγυπτου αἰωνορίῳ χαιρέειν*) im Großen Pariser Zauberpapyrus

erwähnt, *Wessely, Ephesia Grammata* p. 4, *Griech. Zauberpapyri v. Paris u. London* p. 48 v. 154 ff. Es ist bekannt, dass dem ägyptischen Hermes (Thot) zahlreiche Schriften zugeschrieben wurden, *Wessely, Ephesia Grammata* p. 5 f. *Pietschmann, Hermes Trismegistos* p. 41 ff. Chonsu aber wird in den ägyptischen Inschriften mit Thot verschmolzen und erhält genau die Titel und Funktionen des letzteren beigelegt. „Die Schreibtafel, das Tintenfass und der Papyrus sind seine vorzüglichsten Werkzeuge und gehören zu den ihm geweihten königlichen Geschenken“ bemerkt *Brugsch* a. a. O. p. 497 f. Es ist daher nicht ausgeschlossen, dass man den fingierten Autorennamen Nephotes in Hinblick auf Chonsu Nofer-hotep als Gott der Schreibkunst und „Anfang der Wissenschaften“ erfunden hat.

Mit dem Namen des Gottes zusammengesetzt ist der in Inschriften (*C. I. Gr.* 4862b) und Papyri (*Wilcken* a. a. O. p. 11 nr. 3 Col. 2 Z. 11. p. 68 nr. 3 Col. 1 Fragmente 39 u. 40 Z. 7 p. 13 nr. 4 Col. 2 Z. 3) vorkommende Personennamen *Πετινεφώτης* „der von *Νεφώτης* Gegebene“.

Auch Osiris führt zuweilen den Beinamen Nofer-hotep, *Brugsch, Rel. u. Myth.* p. 494. *Lanzone, Diz. di mit. eg.* p. 750 (Hesiri nofer hotep, der Grosse Gott, in der Stadt Ha Sozem). Es ist mir zur Zeit kein Beispiel bekannt, welches diesem Gott den Beinamen in der griechischen Form *Νεφώτης* giebt.

Wohl aber scheint Neilos, der ja mit Osiris identifiziert wird, aber auch an und für sich sehr wohl als „der Gute und Gnadenreiche“ bezeichnet werden kann, das Beiwort *Νεφώτης* in einer Inschrift von Silsilis, einer bekannten Stätte der Nilverehrung (vgl. *Stern, Die Nilstele von Gebel Silsilah, Zeitschr. f. äg. Spr.* 1873 p. 129—135), zu erhalten. In der *Rev. des études grecques* 7 (1894) p. 297 f. nr. 9 veröffentlicht *Sayce* eine Stele mit der Inschrift ΤΟ ΠΡΟΚΥΝΗΜΑ [ΑΕ] [ΩΝΙΔΟΥ ΚΥΒΕΡΝΗΤΟΥ ΝΕΙΛΟΥ ΔΙΟΚ ΚΑΛΟΥ [ΜΕΝΟΥ] ΝΕΦΩΤΟΥ ΤΟΥ [ΜΕΡΙΤΙΟΥ] ΛΙ ΤΡΙΑΝΟΥ ΚΑΙ [CΑ]ΡΟC ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ und bemerkt dazu „*Νεφώτης est peut-être l'égyptien neb-pet, 'seigneur du ciel'*“. Ich denke aber, nach dem Vorstehenden wird man es für wahrscheinlicher halten, dass in *Νεφώτης* die Übersetzung von nofer hotep und ein Beiwort des Neilos zu sehen ist. [Drexler.]

**Nephremis** (*Νεφρέμις*). Beiname der Isis, neben Sokopieios (*Σοκορνπιεύς*) verehrt *ἐν κώμῃ Σοκορνπιεύου Νήσου, Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumsk.* 31 (1893), 105, 1 und *Krebs* a. a. O. Vgl. *Nepherses*. [Vgl. oben Bd. 2 Sp. 2551. Drexler.] [Hofer.]

**Nephthis** (*Νεφθίς*), *Nijphis*, Name eines Seilenos, welcher auf einer Klyx aus Kapua zusammen mit zwei anderen Seilenen, Echon und Dromis, die Iris verfolgt, s. *Catalogue of the Greek and Etruscan Vases in the British Museum* Vol. 3. *Vases of the finest period.* By Cecil H. Smith. London 1896 p. 87 ff. nr. 65, wo die Litteratur sorgfältig verzeichnet ist. Vgl. *Iris* Bd. 2 Sp. 343 ff. [Drexler.]

**Nepthimes** s. *Nepthaimes*.

**Nephtho** (*Νεφθῶ*) = Nephthys auf einer in

Puteoli gefundenen Bleiplatte mit Verwünschungsformel, in der neben einander genannt werden Ἰσὶς ὁρίσ[α] ἰαῶ, Ἡ, Μυρ[α]ί, Νεφθ[ι]ς, Hülse, Arch. Zeit. 1881 p. 310. Kaibel, Inscr. Gr. Sic. et Ital. 859. Wunsch, Defixionum tabellae Atticae praef. p. XV. In einer ägyptischen Beschwörung des großen Pariser Zauberpapyrus (Pap. Anastasi 574) begegnet die Form ΝΕΒΘΩ, Var. ΝΕΦΘΩ, Erman, Zeitschr. f. ägypt. Sp. 1883 p. 100, vgl. p. 101 Anm. 2; ebenso ist nach Erman in einem koptischen Zauberpapyrus später Zeit in Berlin (Nummer P 5565) ΒΕΘΩ zu ΝΕΒΘΩ zu ergänzen, Zeitschr. f. äg. Spr. 1895 p. 51. [Drexler.]

Nephthys (Νεφθ[ι]ς), ägyptische Gottheit, über welche u. a. zu vgl. Jablonski, Panth. Aeg. 3 p. 112–121. L. Georgii in Pauly's R.-E. 5 p. 543–548. Parthey in seiner Ausgabe von Plutarch de Is. et Os. p. 193 f. S. Birch in Arundale and Bonomi, Gallery of antiquities selected from the British Museum p. 34–35. S. Reinisch, Die ägypt. Denkmäler in Miramar, Wien 1865 p. 208–212. Pierret, Dictionnaire d'arch. égypt. p. 366 s. v. Nephthys und Le Panthéon égyptien p. 57 u. 105. Brugsch, Relig. u. Myth. d. alt. Aeg. p. 730–739. Wiedemann, Religion der alten Aegypter p. 116 f. Maspero, Guide du visiteur au musée de Boulogne 1883 p. 171 zu nr. 2028. Derselbe, Mém. sur quelques papyrus du Louvre, Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale Tome 24, 1. Paris 1883. 4° p. 80. 81. Derselbe, Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes 2 p. 362–364 und Hist. ancienne des peuples de l'Orient classique 1 p. 133 f. Lanzone, Dizionario di mitologia egizia p. 358–367 und die von ihm am Ende seines Artikels verzeichneten reichhaltigen Litteraturnachweise.

Ihr ägyptischer Name lautet Nebthot, „die Herrin des Hauses“, Ed. Meyer oben Bd. 2 Sp. 362. Wiedemann, Rel. p. 116; vgl. Brugsch, Rel. p. 730. Maspero, Hist. anc. 1 p. 134 Anm. 1 „mibt la dame hait du château“. Die beiden hieroglyphischen Zeichen ihres Namens führt sie in den bildlichen Darstellungen gewöhnlich als charakteristischen Kopfputz, Brugsch, Rel. p. 731, der entweder unmittelbar auf ihrem Haupte sich erhebt, s. z. B. Lanzone Tav. 142, 1, 2 oder über der Sonnenscheibe zwischen den beiden Hörnern angebracht ist, s. z. B. Lanzone Tav. 142, 3, 4, wo sie außerdem die Geierhaube trägt.

Sie ist geboren dem Kronos (Qeb) von Rhea d. i. Nut am letzten der 5 von Hermes (Thoth), dem 360 Tage umfassenden Jahre zugefügten Tage, Plut. de Is. et Os. c. 12. Diod. 1, 13. Wiedemann, Rel. p. 109 f. und Herodots zweites Buch p. 53. Chabas, Le calendrier des jours fastes et nefastes de l'année égyptienne p. 105 f. Maspero, Hist. anc. 1 p. 133 f. Anm. 5 p. 172 f. Anm. 1; vgl. E. A. Wallis Budge, Remarks on a papyrus containing formulae for recitation in temple of Amen . . ., Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 9 p. 26 „Give birth Seb and Nut to Osiris, Horus dwelling in darkness, Sut, Isis, Nephthys at birth one after the other of them“ (aus einem Papyrus des British Museum). Als Ort ihrer Geburt

galt nach einer Inschrift von Dendera Ha Sozem (Diospolis Parva), Lanzone p. 815. Wie Isis die Gattin ihres Bruders Osiris, so ist Nephthys die Gemahlin ihres Bruders Set, Plut. a. a. O. Schon die Pyramidentexte nennen sie neben Set, s. z. B. Maspero, Les inscriptions des pyramides de Sagarrah. Paris 1894. 4°. p. 30 (Ounas 1. 223), p. 381 (Pepi II 1. 665); auch in einem Spruche an Nut, Erman, Die Sprüche von der Himmelsgöttin, Aegyptiaca, Festschrift für Georg Ebers vom 1. März 1897 p. 19 h. Kap. 226 „Nut! zwei Augen erscheinen an deinem Haupt. Du nimmst dir Horus und seine Zauberin, Du nimmst Dir Set und seine Zauberin“ wäre nach Ermans Übersetzung an eine Zusammenstellung von Set und Nephthys zu denken, aber Maspero p. 163 übersetzt „O Nout . . . toi qui a pris Sit et qui es sa puissance magique“. Am grossen Tempel von Karnak findet sich Thutmes III. dargestellt zwischen Set und Nephthys, W. Pleyte, Lettre à Monsieur Théodule Deveria sur quelques monuments relatifs au dieu Set. Leide 1863 p. 12. Lepsius, Denkm. 3 Taf. 34 c. Lanzone p. 1139, tav. 383. Ebenda sieht man Set mit Nephthys, welche Thutmes umarmt, Pleyte p. 13. Lepsius 3 Taf. 35 e. Desgleichen bringt Set I. in Theben dem Set und der Nephthys seine Huldigung dar, Pleyte p. 15–18. Lepsius 3 Taf. 124 b. Lanzone p. 1140 f., tav. 377. In der grossen Reihe der Götter von Karnak, die derselbe König verehrt, finden wir Set zwischen Isis und Nephthys durchgestellt durch das ihn symbolisierende Fabeltier, Pleyte p. 19. Lepsius 3 Taf. 125. Aus der Zeit Ramses' I. stammt die Granitgruppe von Set und Nephthys im Louvre, Pleyte p. 22–27, Pl. 1. Pl. 2 Fig. 1. 3. E. de Rouge, Notice sommaire des monuments égyptiens exposés dans les galeries du musée du Louvre. Nouv. éd. Paris 1876 p. 137 f. Lanzone p. 1188, tav. 372 Fig. 1. 2. Von Merenptah empfangen Huldigung Nub (d. i. Set) neb res, Nub, der Herr des Südens, Nephthys und Horos, Pleyte p. 27. Lepsius 3 Taf. 200 c. Am grossen Tempel von Medinet-Abu trifft man unter Ramses III. Set in den Götterreihen neben seiner Gemahlin Nephthys in der ersten Reihe als Set neb Sese, Set, Herr von Sese, in der zweiten als Set neb Nub, Set Nubt, der Herr, Pleyte p. 28 f. Lepsius, Denkm. 3 Taf. 214 e. f. Auch in einer Götterliste aus der 21. Dynastie erscheint er neben Nephthys unter den grossen Göttern, Pleyte p. 32. Lepsius, Denkm. 3 Taf. 246 c. Im Bezirke Pi-dm, in dessen Metropolis Brugsch, Die Ägyptologie p. 453 Avaris vermutet, wird neben Set seine Gemahlin Nephthys als Schutzgöttin angeführt.

In einem Steinbruche bei Gau-el-Kebr sind auf zwei Pfeilern, welche die Decke des eine Grotte bildenden Bruches stützen, in bunten Farben die Gestalten des Antaios und der Nephthys aufgetragen, W. Golemschiff, Ueber zwei Darstellungen des Gottes Antaios, Zeitschrift f. äg. Sprache 1882 p. 135–145, Taf. 3, 4. F. Robiou, La religion de l'ancienne Égypte et les influences étrangères. Paris 1888 p. 28. In beiden Darstellungen erscheint die Göttin in kleinerem Massstabe hinter dem



riesenhaft gebildeten fremdartigen Gotte, der auf dem Haupt das Abzeichen der Libyer, zwei Federn trägt, in der Linken eine Lanze und eine Antilope, in der Rechten ein Streitbeil hält. Golenisheff möchte diesen Antaios auf Grund seiner Attribute mit dem asiatischen Kriegsgott Respu zusammenstellen. Andere, wie *J. de Rougé*, *Monnaies des nomes de l'Égypte* p. 18 ff. erkennen in Antaios den Horos wieder. Mir scheint es das Annehmbarste zu sein, daß, obwohl nach *Diod. I, 17* Antaios ein von Osiris über Libyen eingesetzter Statthalter sein soll, in ihm eine Lokalform des Set zu erkennen ist. Auch *Brugsch, Die Aegyptologie* p. 144 und *Creuser, de Persigny, Langlois und Birch* sehen nach *Lefébure, Le mythe osirien* 1 p. 117 in Antaios den Set. Wenn die Griechen ihren Herakles in dem ägyptischen Horos wieder erkannten, so ist es doch wohl natürlich, daß sie den Namen des Antaios, des Gegners des Herakles, einem ägyptischen Gotte gaben, welcher als Feind des Horos bekannt war. Der Gegner des Horos ist aber bekanntlich Set. Da ferner Nephthys als Gemahlin des Set gilt, so führt der Umstand, daß diese Göttin hier dem Antaios als Genossin beigegeben ist, wieder zu dem Schlusse, daß Antaios eine Lokalform des Set ist. Neuerdings hat *Golenisheff, Eine neue Darstellung des Gottes Antaios, Zeitschrift für ägypt. Sprache* 32 (1894) p. 1—2, Taf. 1 Nephthys und Antaios auch auf einer aus Luxor stammenden großen Kalksteinplatte des Museums von Gizeh erkennen wollen. Doch hat die männliche Gottheit dieses Reliefs mit dem Antaios von Gau-el-Kebir kaum etwas anderes als die Antilope gemeinsam, und auch die Göttin ist nicht mit dem sie als Nephthys charakterisierenden Ideogramm auf dem Haupte versehen. Zwar will *Golenisheff* dasselbe „ziemlich zusammengeschrumpft“ auf der ihr Haupt zierenden Scheibe zwischen zwei Hörnern erkennen, aber die beigegebene Abbildung spricht nicht zu Gunsten dieser Ansicht. Von *Virey, Notice des principaux monuments exposés au musée de Gizeh*. Le Caire 1892 p. 98 nr. 310 werden denn auch die beiden Gottheiten als Isis und Sarapis verzeichnet.

Nicht immer wahrte Nephthys dem Set die Treue. Unbewußt wohnte ihr Osiris, im Glanzen, es sei Isis, bei und liefs einen Kranz von Melilotos bei ihr zurück. Das aus dieser Verbindung entsprossene Kind, Anubis, setzte Nephthys gleich nach der Geburt aus Furcht vor Set aus. Isis aber suchte es auf und zog es groß, *Plut. de Is.* c. 14 p. 24 f. ed. *Parthey*; vgl. c. 44 p. 77: γεννώσας τῆς Νέφθως τὸν Ἀνουβιν ἰσὶς ὑποβάλλεται. Dieser Fehltritt der Nephthys wird erwähnt in einer langen ägyptischen Beschwörung des großen Pariser Zauberpapyrus, in welcher der Magier eine Frau zur Hingebung zwingen will. Isis klagt dort ihrem Vater Panathout (Affen-Thoth): „Ja Nephthys, sie schläft mit Osiris [und nicht schläft?] mein Bruder, der Sohn meiner Mutter mit mir“, *A. Erman, Die ägyptischen Beschwörungen des großen Pariser Zauberpapyrus*,

*Zeitschrift für äg. Sprache* 21. 1883 [p. 89—109] p. 101 f. B. Z. 40—44. In altägyptischen Quellen finden sich zwar nirgends Osiris und Nephthys zusammen als Eltern des Anubis genannt, doch wird Osiris nach *v. Bergmann* bei *Erman* a. a. O. p. 102 als Vater derselben bezeichnet bei *Wilkinson, Manners and Customs* 2d ed. 3 pl. 35. *Lepsius, Wandgemälde*, Taf. 23. Ist nach *Plutarch* Anubis der Sohn des Osiris und der Nephthys, so nennt der *Papyrus magique Harris (Chabas, Mém. égyptol.* 3, 2 p. 261) als Vater des Anubis Sapti den Ra, während als Mutter auch hier Nephthys genannt wird, v. *Bergmann* a. a. O.

Nach *Pietschmann* erscheint in der Reihe der neun Götter von Karnak statt des Set Thoth als Gemahl der Nephthys, *Pietschmann, Hermes Trismegistos* p. 10 nach: *Lepsius, Denkm.* 3, 57. 58. *Lepsius, Über den ersten äg. Götterkreis* p. 165. 168. 181. 183. 209. *Brugsch, Geogr. Inschr.* 1 p. 179; vgl. *Pleyte* a. a. O. p. 34, und nach *Brugsch, Rel.* p. 733 wird sie zuweilen der gewöhnlichen Genossin des Thoth, der Sakhit-äbu, gleichgesetzt.

Natursymbolische Deutungen giebt *Plutarch* für Nephthys mehrere: *De Is. et Os.* c. 38 p. 66 f. sagt er: „Nephthys nennen sie den äußersten begrenzenden, das Meer berührenden Teil der Erde, daher hat Nephthys auch den Beinamen 'die Äußerste' (τελευταία) und soll dem Typhon beiwohnen. Wenn aber der Nil überflutend und anschwellend weiterhin jenen entfernteren Gegenden naht, so heißt dies die Vermischung des Osiris mit der Nephthys; sie wird von den aufsprössenden Pflanzen angezeigt, zu denen auch der Honigklee gehört: als dieser abfiel und zurückblieb, so merkte Typhon daran, wie die Fabel sagt, die seinem Ehebett widerfahrene Schmach. Darum gebar die Isis den Horos in rechtmäßiger Ehe, die Nephthys aber den Anubis in heimlicher. In den Königslisten wird angeführt, daß Nephthys, dem Typhon vermählt, zuerst unfruchtbar gewesen sei. Ist damit nicht das Weib, sondern die Göttin gemeint, so geht dies auf die vollkommene Dürr- und Pflanzenlosigkeit der Erde wegen ihrer Starrheit“; vgl. dazu *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 134. Etwas philosophischer erklärt er den Mythos c. 59 p. 105 f.: „... Deshalb macht die Fabel den Typhon zum Gemahl der Nephthys, läßt aber den Osiris sich heimlich mit ihr vermischen. Denn die äußersten Teile des Urstoffes, die man Nephthys und das Ende (τέλευσις) nennt, werden von der zerstörenden Gewalt umfaßt, die zeugende und erhaltende Gewalt aber entläßt in jene Teile einen unkräftigen und matten Samen, der von Typhon vernichtet wird, außer was die Isis aufnehmend rettet, nährt und zusammenhält.“ Wieder eine andere Deutung giebt er c. 44 p. 77: „Den Anubis, welchen die Nephthys gebiert, läßt Isis sich unterstehen: denn Nephthys ist das Unterirdische und Unsichtbare, Isis das Oberirdische und Sichtbare; der sie berührende, Horizont genannte Kreis, welcher beiden gemeinschaftlich ist, heißt Anubis und wird unter dem Bilde eines Hundes dargestellt: denn der Hund sieht bei Tag

und Nacht gleich scharf“; vgl. dazu *Brugsch, Rel. p. 735*. Noch an einer andern Stelle c. 63 p. 112, die von *Brugsch p. 733 f.* recht gewaltsam mit ägyptischen Texten in Verbindung gebracht wird, läßt er durch die an dem Seistron angebrachten Häupter der Isis und Nephthys Geburt und Tod bezeichnet werden. Von den Neuern erklärt *Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion der alten Ägypter* p. 65 Nephthys als Sonnenuntergang (Set als Dunkelheit; Isis als Morgendämmerung, Osiris als Sonne); ähnlich *E. A. Wallis Budge, The Book of the Dead . . . an English translation . . .* London 1898 p. CI als „Abendzeit oder Dämmerung“. *Ed. Meyer* oben Bd. 2 S. 364 und *Gesch. des alten Äg. p. 77* Anm. 1 sieht in ihr die Göttin des Westhimmels. Von den Griechen wurde sie mit Nike (*Plut. de Is. c. 12*), wohl, wie schon *Schweneck (s. Georgii a. a. O. p. 545)* annimmt, auf Grund der ihr häufig beigegebenen Flügel (s. z. B. *Simeone Levi, Le antichità egiziane di Brera* tav. 1, Cassa parallelepipedica, Faccia a) und mit Aphrodite (*Plut. de Is. et Os. c. 12*, *Diod. Sic. l. 13*, *Anonymi Laurentiani XII deorum epitheta: Anecdota varia Graeca et Latina* edd. *Studemund et Schoell* 1 p. 269) identifiziert. *Engel, Kypros* 2 p. 515 vermutet in ihr die Aphrodite *Exortia*, die nach *Hesych. s. v. Exortia* ein Heiligtum in Ägypten hatte (vgl. oben Bd. 1 Sp. 1855 s. v. Hathor), und *Brugsch, Rel. p. 732* erklärt die Gleichsetzung der Nephthys mit Aphrodite aus dem Umstande, daß Nephthys in *Diospolis parva*, ihrem Geburtsorte, als Hathor verehrt wurde.

In den ägyptischen Denkmälern tritt sie uns besonders als eine funéraire Göttin entgegen. Unter anderem hat sie nach *Ebers, Zeitschr. f. äg. Spr.* 1871 p. 48–49, s. oben Bd. 2 Sp. 526 den Fuß des Verstorbenen wieder mit der ihm gehörigen Sohle zu bekleiden; auch schützt sie die in einem der vier sog. Kanopen beigesetzten kleinen Eingeweide, die dem hunds-köpfigen Häpi geweiht sind, *Wiedemann, Herodot* 2. Buch p. 354 u. oben Bd. 2 Sp. 471. Über ihre Rolle im Totenbuch s. die von *Pierret, Le livre des morts in index alphabétique* p. 627 f. verzeichneten Kapitel. Mit seiner Übersetzung ist jetzt die von *E. Wallis Budge, The Book of the Dead. An English translation*. London 1898 zu vergleichen. Übrigens tritt Nephthys als selbständige Göttin sehr zurück. *Maspero, Etudes d'arch. et de myth. ég.* 2 p. 364 bezeichnet sie als „un simple doublet d'Isis sans existence réelle“, und *Wiedemann, Rel. d. alt. Äg. p. 117* bemerkt, daß sie „im Grunde nichts als eine Genossin der Isis ist“. Aus dieser völligen Wesensgleichheit beider Göttinnen ist vielleicht der Doppelname *Ἥσις καὶ Νεφθύς* *ἡ καλοῦμαι* *ἑαυ* im *Pap. mag. mus. Lugd. Bat.* V p. VII, 24 p. 773. 807 ed. *Dieterich*, s. oben Bd. 2 Sp. 441, und die *Σειράδος* des *Epiphanius* (*Opera* 3, 1 p. 517 ed. *Dindorf*, vgl. oben Bd. 2 Sp. 534) zu erklären. Schon in den Pyramidentexten findet man beide unendlich oft neben einander genannt, s. *Maspero, Les inscriptions des pyramides de Saqqarah*. Paris 1894. 4°.

p. 32 (Ounas l. 236), p. 42/43 (Ounas l. 292 f.), p. 64 (Ounas l. 480), p. 65 (Ounas l. 486. 487), p. 105 (Teti l. 172), p. 106 (Teti l. 177), p. 119 (Teti l. 265), p. 122/3 (Teti l. 274. 275), p. 139 (Teti l. 338), p. 150 (Pepi I l. 8), p. 180 (Pepi I l. 181), p. 182/3 (Pepi I l. 187), p. 187/8 (Pepi I l. 201), p. 193 (Pepi I l. 256. 257), p. 202 (Pepi I l. 356), p. 226 (Pepi I l. 604), p. 324 (Mirinri I l. 774), p. 325 (Mirinri I l. 781), p. 407 (Pepi II l. 865), p. 417 (Pepi II l. 949), p. 447 (Pepi II l. 1262). Isis und Nephthys suchen zusammen den Leichnam des Osiris, *Firm. Mat. de err. prof. rel. c. 2*. Als die „beiden Weberinnen“ spinnen, weben und bleichen sie die heiligen Zeugstoffe für Osiris und den mit ihm identifizierten Toten, s. oben Bd. 2 Sp. 459. *Brugsch, Hier.-Demot. Wörterbuch* 5 p. 195 s. v. äb ui. *Maspero, Not. et Extr. de la Bibl. nat.* 24, 1 p. 35. 81 und *Hist. anc.* 1 p. 174 Anm. 6. *Lanzoni, Diz.* p. 360. Als die „beiden Klagefrauen“ (*Deoria, Zeitschr. f. äg. Spr.* 1870 p. 59) klagen sie oder ihre irdischen Repräsentantinnen (s. oben Bd. 2 Sp. 463. v. *Strauss u. Torney, Der altäg. Götterglaube* 1 p. 128. *Wallis Budge, Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch.* 9 p. 14. 19), von denen im Buche der *Funeralia* die „große Klagefrau“ Isis, die „kleine Klagefrau“ Nephthys vertritt (*Maspero, Etudes de myth. et d'arch. ég.* 1 p. 303. 315), um Osiris und seit dem mittleren Reiche um den zum Osiris gewordenen Toten, *Erman, Aegypten u. äg. Leben im Altertum* 1 p. 44. *Ed. Naville, Das äg. Totenbuch der 18. bis 20. Dynastie*. Einleitung p. 20. *Tiele, Geschichte der Religion im Altertum* 1 p. 44. Dabei schlagen sie zuweilen zum Zeichen ihrer Trauer ihre Schläfe mit einer Art Rute, und „durch das Eindringen der den Augen der beiden Göttinnen entströmenden Thränen erhalten die Körper der unterirdischen (i. e. Verstorbenen) infolge der den Zahren der Gottheiten inwohnenden belebenden Kraft neue Vitalität“, *E. v. Bergmann, Der Sarkophag des Nesschutafnut in der Sammlung ägyptischer Altertümer des österr. Kaiserhauses, Tirage à part du Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* vol. VI p. 18–19. Unendlich häufig sieht man beide auf bildlichen Darstellungen an der Bahre des Osiris, s. z. B. *Lunzone* tav. 269. 271. 1. 273. 278. 280. 281. 286. 287. 288. 289. Noch auf den s. g. gnostischen Gemmen sehen wir sie den Osiris auf seiner Bahre liegend oder den Osiris als Mumie mit ihren Flügeln schützend, s. oben Bd. 2 Sp. 464. Der dort erwähnte Stein, *Tölkens* p. 18, 1, 2, 49, wird auch verzeichnet im *Ausführlichen Verzeichnis der äg. Altertümer, Gypsabgüsse u. Papyrus*. Berlin 1894. p. 293 nr. 9833 („Osiris als Mumie zwischen Isis und Nephthys, darunter ein Käfer“). Die beiden Göttinnen und Osiris sind sicher auch zu erkennen in den „Deux femmes portant des ailes avec lesquelles elles courent une figure symbolique qui est mitrée“ bei *J. J. Dubois, Description des pierres gravées . . . qui composaient la collection de feu M. Grivaud de la Vincelle*. Paris 1820 p. 69 nr. 425. Nicht selten ist Osiris zwischen Isis und Nephthys dargestellt in Gestalt des

Tat, eines Holzpfeilers, der den Gott von Busiris (*Maspero, Hist. anc.* 1 p. 84 Anm. 3. *Erman, Aegypten* 2 p. 352. 378) repräsentiert. Solche Darstellungen zeigen uns die Mumienhülle der Frau Tent-amon, *Ausführl. Verz.* p. 163 nr. 7325; die Maske einer Mumie, auf welcher der Pfahl mit Menschenkopf und Schlangen versehen ist, *Ausführl. Verz.* p. 264 nr. 11049, die Totenbahre für die Kinder Apollonios und Zizoi, an welcher der Pfahl mit Kopf und Kleid ausgestattet ist, *Ausführl. Verz.* p. 284 nr. 12441; vgl. auch die Porzellanplättchen der Museen von Marseille und Boulaq, *Maspero, Catalogue du musée égyptien de Marseille* p. 164 nr. 678. *Maspero, Guide du visiteur au musée de Boulaq* p. 280 f. sub nr. 4223. Eine Darstellung von Dakke aus römischer Zeit zeigt eine von Isis und Nephtys getragene Schreibpalette. *Pietschmann, Der Verstorbene als Schreibpalette und die Schreibpalette als Osiris, Aegyptiaca. Festschrift für Georg Ebers* [p. 82—88] p. 87 erklärt darin, im Zusammenhang mit seiner Deutung des cap. 94 des Totenbuchs, die Schreibpalette für gleichwertig mit Osiris. Nicht selten erscheint auch der Reliquienbehälter von Abydos „ein Kasten auf einem Pfahl, mit Federn geschmückt, in dem das Haupt des Osiris bestattet ist“ (*Erman*), zwischen Isis und Nephtys, so auf dem Sarg der Sängerin des Amon Ten-hert, *Ausführl. Verz.* p. 132 nr. 28, und auf der Mumienhülle der Frau Tent-Amon, *Ausführl. Verz.* p. 163 nr. 7325. In einer Abbildung bei *Lanzone, Dis.* p. 812 sieht man die beiden Göttinnen auf diesem Reliquienkasten als aufgerichtete Urken mit ihren Ideogrammen auf dem Haupt dargestellt. Nach *Erman, Ausführl. Verz.* p. 294 f. ist dieser Reliquienbehälter auch zu erkennen in dem oben Bd. 2 Sp. 465 besprochenen rätselhaften Gegenstand auf den sogenannten gnostischen Gemmen, für dessen Verbindung mit Isis und Nephtys Sp. 466 Beispiele angeführt worden sind: Nr. 11916 in der Sammlung ägyptischer Altertümer zu Berlin wird von *Erman* a. a. O. beschrieben als „Der Reliquienkasten des Osiris ... von Isis und Nephtys mit den Flügeln beschützt, auf dem Kasten die löwenköpfige Schlange Chnuphis, als Rand Schlange die sich in den Schwanz beißt“. Ein stark abgegriffenes Exemplar verzeichnet, ohne des Kastens Erwähnung zu thun, *Edmond Le Blant, 750 inscriptions de pierres gravées inédites ou peu connues (Extr. des Mém. de l'Ac. des inscr. et b.—l. tome 36. 1<sup>re</sup> partie. Paris 1896.* 4<sup>o</sup> p. 93 f. nr. 237. Ein Holzarg in Bologna zeigt zwischen den beiden Göttinnen den Vogel Benu, *Cataloghi del museo civico di Bologna* p. 35 nr. 1020. Auf Basreliefs sehen wir den toten Apis auf einer Barke, an deren beiden Enden Isis und Nephtys um ihn klagen, *Ausführl. Verz. der äg. Altert.* p. 271 nr. 7494. *G. Maspero, Guide du visiteur au musée de Boulaq* p. 178 nr. 2434. Auf einer Abbildung bei *Lanzone* p. 754 tav. 143. 1—3 halten die beiden Göttinnen eine große Sonnenscheibe, in welcher ein Widderkopf mit zwei nach unten gebogenen und zwei wagrecht laufenden Hörnern, auf denen sich die Sonnenscheibe

und vier Messer erheben, angebracht ist; eine andere Darstellung ebenda zeigt Isis und Nephtys mit den Flügeln eine Sonnenscheibe mit zwölf Widderköpfen schützend. Um den Anbruch des Tages darzustellen verwandte man die beiden Göttinnen eine auf das Zeichen des Ostens gestellte Sonnenscheibe haltend, *Maspero, Études de myth. et d'arch. égypt.* 2 p. 129; vgl. für Darstellungen der die Sonnenscheibe haltenden Göttinnen *Brugsch, Rel.* p. 137. *Erman, Erkl. Verz.* p. 189 f. nr. 49 (Steinsarg des Ze-hap-emon: „Die Sonne geht aus den Armen des Himmelsgewässers Nun hervor; Isis und Nephtys halten sie.“) In der von *Lepsius* als cap. 16 bezeichneten Scene des Totenbuchs, welche streng genommen nur eine Vignette zum Hymnus an die aufgehende Sonne ist, sehen wir im Papyrus des Ani „die Sonnenscheibe gestützt von einem paar Armen, welche hervorgehen aus dem Zeichen des Lebens; dieses wird seinerseits getragen von dem Pfeiler, welcher den Baumstumpf symbolisiert, der den Leichnam des Osiris enthielt. Dieser Pfeiler ruht auf dem Horizont. Auf jeder Seite von ihm befinden sich drei Affen, Sinnbilder der Geister des Tagesanbruchs, die Sonnenscheibe anbetend; zur Rechten befindet sich die Göttin Nephtys; zur Linken die Göttin Isis; Nephtys kniet auf dem Symbol des Sonnenuntergangs, und Isis auf dem Symbol des Sonnenaufgangs. Über der ganzen Scene befindet sich das Himmelsgewölbe. Im Papyrus des Hunefer ist der Pfeiler mit menschlichen Armen und Händen versehen, welche Krummstab und Geißel, die Embleme des Königtums und der Herrschaft des Osiris, halten, und die beiden Göttinnen sind in aufrechter Stellung; eine sagt: 'Ich bin deine Schwester Nephtys' und die andere: 'Ich bin deine Schwester Isis, die göttliche Mutter'. Die Sonne ist versinnbildlicht durch einen Sperber mit einer von einem Uräus umwundenen Scheibe auf dem Haupt. Die Affen sind hier 7 an der Zahl, 4 stehen vorn, 3 hinten; über der ganzen Scene ist das Himmelsgewölbe. Manche Papyri haben auch Vignetten, welche die Hymnen an die untergehende Sonne illustrieren. In diesem Falle steht der Sperber gewöhnlich auf dem Zeichen des Westens, während Affen und Götter ihn anbeten. Im Papyrus des Qenna knieen rechts drei sperberköpfige Götter in Anbetung mit erhobenen linken Armen, links drei schakalköpfige Götter mit erhobenen rechten Armen adorierend. Unten sitzen zwei löwenköpfige Götter mit Scheiben auf den Häuptern, Rücken an Rücken; sie versinnbildlichen Tagesanbruch und Abendzeit. Die Göttin Isis kniet in Anbetung vor dem Löwen des Tagesanbruchs und die Göttin Nephtys vor dem Löwen der Abendzeit“, *E. A. Wallis Budge, The Book of the Dead. An English Translation* p. 45. 46, vgl. auch *Le Page Renouf, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 11 p. 28. Auf den Pectoralia ist gewöhnlich abgebildet auf einer Barke der Scarabäus, welcher Chepra, die sich jeden Morgen neu bildende Sonne, darstellt, angebetet von Isis und Nephtys, unter deren Schutz er gefahrlos die Stunden der Nacht

bingebracht hat, *Maspero, Guide du visiteur au musée de Boulaq* p. 284. p. 235 nr. 4328. *Golenischeff, Ermitage Impérial, Inventaire de la coll. égyptienne* 1891 p. 321 nr. 2254. *Cataloghi del museo cirico di Bologna* p. 51 nr. 2828 — 2830. p. 52 nr. 2832. *E. Ritter v. Bergmann, Verzeichnis der ägyptischen Altertümer des k. k. Münz- u. Antiken-Cabinetes*. Wien 1876 p. 21. Beide Göttinnen stehen einander gegenüber auf den Darstellungen der über Qeb gebeugten Himmelsgöttin Nut, *Lanzone* p. 403 tav. 155, 2. Wieder andere Darstellungen zeigen beide in der Sykomore, *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 84 Anm. 1 nach *Rochemonteix, Edfou* pl. 29 a. Auf einem Eimer zu Wasserspenden für die Tochter eines Amonspriesters spenden Isis und Nephtys der Verschiedenen hinter Blumen Wasser mit den Worten: „Du empfängst dieses Wasser, du empfängst diese Kühlung, durch welche du lebst“, *Ausführ. Verz. der äg. Altert.* p. 220 nr. 4376. Zahlreiche Porzellangruppen stellen den Harpokrates dar, stehend zwischen Isis und Nephtys, *Lanzone, Diz.* p. 841, tav. 312, 3. *Pierret, Le Panthéon Égyptien* p. 69. *Maspero, Cat. du musée éq. de Marseille* p. 145 nr. 672—680. *Golenischeff, Ermitage Imp.*, *Inv. de la coll. éq.* p. 53 nr. 464—471. *Museo archeologico di Firenze. Antichità egizie ordinate e descritte da Ernesto Schiaparelli.* (Parte prima.) Roma 1887. 4<sup>o</sup>. p. 79 f. nr. 603—614. *Coll. de M. Gustave Posno: Antiquités éq. gréco-rom. et rom.* Paris 1883 p. 84 nr. 356. Eine Bronzefigur des Harpokrates auf dem Thron zeigt auf den Seitenlehnen Isis und Nephtys mit ausgebreiteten Flügeln, *Ausführ. Verz. der äg. Alt.* p. 213 nr. 2388. Beide Göttinnen umgeben auch den Horos auf den Krokodilen, *Coll. de M. Gust. Posno* p. 88 nr. 375. *C. Leemans, Descript. rats. des monuments égyptiens du musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide*. Leide 1840 p. 5 nr. 186. 187; desgleichen den Pthah-Sokar-Osiris auf den Krokodilen, *Pierret, Le Panthéon Égyptien* p. 73. *E. Allemand, Coll. d'antiquités égyptiennes*. Londres (1878) p. 63 nr. 396—399. Und so ließen sich noch viele Darstellungen anführen, auf denen beständig Isis und Nephtys mit einander dargestellt sind. Noch auf dem Revers der Vota-Publica-Münzen Julians des Apostaten und seiner Gemahlin Helena kommen Isis und Nephtys, so und zwar geflügelt, einander gegenüberstehend vor, ein Typus, der von den Numismatikern nicht verstanden worden ist und zu seltsamen Beschreibungen geführt hat. Die Münzen finden sich mit dem Obv. D. N. FL. CL. IVLIANVS P. F. AVG. Brustbild des Kaisers mit Diadem und Kuiras r. h., *Cohen, Médailles imp.* 8<sup>o</sup> p. 60 nr. 129 („Deux femmes debout en face l'une de l'autre ayant des serpents sur la tête [deux furies?], balançant leurs vêtements et tenant chacune un poignard [plutôt une fleur de lotus] et peut-être aussi un sistré“) nach *Romus, Cat. num. Gr. et Lat. Mus. Reg. Danica* 2 p. 294 nr. 35; vgl. *Banduri* 2 p. 440; mit dem Obv. DEO SARAPIDI, Brustbild des Kaisers, *Cohen* 8<sup>o</sup> p. 60 nr. 180 nach *Banduri* 2 p. 437 (Cab. Fontaine); mit dem Obv. DEO SERAPIDI Brustbilder von Sarapis und Isis oder von

Julian und Helena mit den Attributen dieser Gottheiten, *Baronius, Annales politico-ecclesiastici* tom. 4. Col. Agripp. 1609. 2<sup>o</sup>. Sp. 20 („acceptum à Philippo Vignio Louaniensi“). *de Witte, Vente de la Coll. Gosselin, Recue* num. 1864 p. 161 nr. 1378 („Deux personnages coiffés d'une peau d'éléphant et tenant des enseignes“); mit dem Obv. DEO SARAPIDI und den gleichen Brustbildern, *Banduri* 2 p. 437 (Cab. Fradet). *Cohen* 8<sup>o</sup> p. 66 nr. 10 (Cab. de France). nr. 11 (Cab. Rollin). *Memorie numismatiche publ. da D. D. Müller* 2<sup>a</sup> ediz. Paris 1853. 4<sup>o</sup> p. 32 („Due donne in atto di suonare i sistris e sollevare il manto come in segno di acclamazione. Hanno in testa scopi o piuttosto pelli d'elefanti. Questa medaglia mal descritta dal Bandurio credo che rappresenti le due Afriche in atto di far voti per l'Imperatore“); aus *Coll. Gréau* (Cat. nr. 4587) beschrieben von *Erochner, Choix de monnaies anciennes*, Paris 1869. p. 48 nr. 80. Pl. 13 („Deux prêtresses drapées et coiffées d'aspics agitent des sistris en relevant leurs manteaux de façon à ce qu'ils forment une espèce de rideau“) und von A. de Belfort, *Recherches des monn. imp. rom. non décrites dans l'ouvrage de Cohen, Annuaire de la soc. fran. de num.* 14 (1890) p. 112 nr. 12 („Deux femmes debout, avec des serpents sur la tête, balançant leurs vêtements et tenant chacune un poignard et un sistré“). Auch die Münze der Helena bei *Cohen* 8<sup>o</sup> p. 73 nr. 42 („ISIS FARIA, Buste d'Isis à gauche à mi-corps avec la fleur du lotus sur la tête tenant le sistré. Rev. VOTA PVBLICA. Deux divinités africaines? debout, tenant une statue“) stellt möglicherweise diesen Typus dar.

Auch in den Zauberpapyri finden sich Isis und Nephtys sehr oft zusammen genannt. In einer Formel des *Papyrus magique Harris* sagt der Beschwörer, um sich das Heil in jeder Weise und Schutz vor wilden Tieren zu sichern: „Es rufe für mich Isis, meine gute Mutter, Nephtys, meine Schwester; es bleibe das Heil mir im Süden, im Norden, im Westen, im Osten; es schliesse sich der Mund der Löwen und der Hyänen, das Haupt aller Tiere mit langem Schwanz, die sich von Fleisch nähren und Blut trinken“. *F. Chabas, Le papyrus magique Harris*. Chalons-sur-Saône 1860. 4<sup>o</sup> p. 123. Bei *W. Pleyte, Étude sur un rouleau magique du musée de Leide* heisst es p. 69 f. 78 f. in einer Zauberformel, in der die einzelnen Glieder, um sie vor Krankheit zu schützen, mit denen der Götter verglichen werden: „Seine Oberlippe ist wie die der Isis, seine Unterlippe wie die der Nephtys; . . . seine Beine wie die der Isis und Nephtys“. Ebenda p. 50—54 erklärt in einer Formel gegen Kopfschmerz der Beschwörer: „Die Mutter Isis und ihre Schwester Nephtys schützen mich. Sie gaben mir das Haupt“; auch p. 121. 123 kommen beide Göttinnen in einer ziemlich dunkeln Beschwörung des Kopfschmerzes neben einander vor; p. 128—132 beginnt eine Krankheitsbeschwörung mit den Worten: „Anrufungen, Schmerzensschreie werden gerichtet an Isis, ich rief zu Nephtys. Seb, der Vater der Götter, ist erwacht bei dem Schrei an Nephtys“.

thys.“ Ein „anderes Kapitel zu zerstören die Entzündungen im Bauche“ (p. 128—138), in welchem sich der Beschwörer mit Horos identifiziert, fängt an: „Komm zu mir, Mutter Isis, mit der Schwester Nephtys.“ Noch in einem koptischen Zaubertext später Zeit werden beide in einer Formel gegen Schlaflosigkeit neben einander genannt: „Denn es ist Isis und es ist Nephtys, diese beiden Schwestern, die betrübt sind und die traurig sind, die herab . . . 10 unter Himmel und Erde, die in der Flut sind. Denn Horus, der Sohn der Isis, hat . . . ein Leiden . . . die Sonne hat . . . in der Mitte des Himmels . . . der Mond hat . . . in der Mitte des Himmels. Es ist Isis und es ist Nephtys, die beiden Schwestern, die betrübt sind und traurig sind, die in der Fluth sind etc.“, *Ad. Erman, Heidnisches bei den Kopten, Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 33 (1895) p. 50 f.

Von Tieren, deren Gestalt Nephtys annimmt, wurde der Schlange bereits in diesem Artikel gedacht; vgl. auch oben Bd. 2 Sp. 463. 536. Im „Buche von dem was ist in der anderen Welt“ sind Isis und Nephtys als zwei Uräen dargestellt auf dem Vorderteile der Sonnenbarke bei der Fahrt durch die Unterwelt in der zweiten Nachtstunde, *Maspero, Études de myth. et d'arch. égypt.* 2 p. 47. *G. Jéquier, Le livre de ce qu'il y a dans l'Hades (Bibl. de l'école des hautes études. Sciences philol. et hist.* 97. fasc.) Paris 1894 p. 48. Bei *Lanzone, Diz.* p. 367 sehen wir Nephtys als Uräus mit menschlichem Antlitz, ihr Ideogramm auf dem Haupte, auf einer kleinen Kapelle sich erhebend. Auch in Vogelgestalt wurde Nephtys wie Isis gedacht. In den Texten der Pyramide Pepis II. Zeile 1262. 1263 heisst es nach *Maspero (Les inscriptions des pyramides de Saqqarah* p. 447) Übersetzung: „Isis kommt und es kommt 40 Nephtys, die eine von beiden zur Rechten, die andere von beiden zur Linken, die eine von beiden in Gestalt einer Bachstelze [?], die andere von beiden in Gestalt einer Taube“. In der Vignette zum 17. Kapitel des Totenbuchs sehen wir im Papyrus des Ani Pl. 7. VI Isis und Nephtys in Gestalt von Sperbern zu Häupten und Füssen des auf einer Bahre in einer Totenkapsel ruhenden Toten, *E. Wallis Budge, The Book of the Dead . . . an English* 50 *translation* p. 47; vgl. *Lanzone, Diz.* p. 364, tav. 143. 4. In menschlicher Gestalt aber mit dem Kopfe des Ibis, des heiligen Vogels des Thoth, finden wir sie bei *Lanzone, Diz.* p. 364, tav. 143. 5. In der Vignette zum 17. Kapitel des Totenbuchs findet man im Papyrus des Ani Pl. 10. IV zwei Affen dargestellt, *E. Wallis Budge* a. a. O. p. 48. Der Text des Kap. 17 l. 117 ff. bezeichnet sie als „die Wächter, welche den Urteilspruch abgeben, welche eingesetzt worden sind von dem Gott Neb-er-terher ihn zu beschützen, zu befestigen die Fesseln an den Feinden, und welche schlachten an den Schlachtbänken, vor deren Griff es kein Entkommen giebt“, *E. Wallis Budge* a. a. O. p. 57; und die Erklärung dazu l. 123. 124 p. 58 sagt: „Was die Wächter betrifft, welche den Urteilspruch abgeben, so sind es die Affen Isis und

Nephtys.“ Nach *E. Lefébure, Sur un syllabique, Reprinted from the Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, June, 1886* p. 6 soll im „Buche von dem was ist in der anderen Welt“ in der ersten Abteilung eine Nephtys mit dem Namen „die wilde Ziege“ vorkommen. Indessen *Maspero, der Études de mythol. et d'arch. égypt.* 2 p. 40 f. wohl dieselbe Göttin im Auge hat, bezeichnet sie als „une déesse stellaire, Artit, la chèvre“. Aus der Pflanzenwelt wird in Beziehung zu Nephtys die Minze gesetzt. In einem magischen Papyrus des British Museum, dessen Anfang die Entstehung verschiedener Pflanzen aus den Thränen und anderen Flüssigkeiten der Götter aufzählt, heisst es von Nephtys nach *Birch's* Übersetzung: „Quand Nephtys est très-faible sa transpiration coule et se change en menthe“, *Birch, Sur un papyrus magique du Musée Britannique, Revue arch.* n. s. 7. 1863 [p. 118 ff.] p. 121. *Lefébure, Le mythe Osirien.* 1. *Les yeux d'Horus.* Paris 1874. 4<sup>e</sup> p. 124.

Die Kultusstätten der Nephtys in Ägypten verzeichnet *Lanzone, Diz.* p. 362—363. Für ihre Verehrung ausserhalb Ägyptens läst sich sehr wenig anführen. Am häufigsten noch erscheint sie auf phönikiischen Kunstdenkmälern. So will sie *Colonna Cecaldi* erkennen auf der Schale von Amathus (*Rev. arch.* n. s. 31. 1876, Pl. 1 p. 31) in der geflügelten Göttin mit der Sonnenscheibe zwischen Hörnern auf dem Haupte, welche den vor ihr stehenden Horos schützt, während als Gegenstück Isis mit dem Throne auf dem Haupte die Flügel über Harpokrates auf der Lotosblume breitet. Doch ist es nicht ausgeschlossen, dass, wie *A. Dumont et J. Chaplain, Les céramiques de la Grèce propre.* tome 1. Paris 1888. 4<sup>e</sup> p. 119 nr. 33 frageweise annehmen, beide Mal Isis wiedergegeben werden soll. Phönikiische Gemmen zeigen Harpokrates auf der Lotosblume sitzend, von Isis und Nephtys mit ausgebreiteten Flügeln beschützt, s. *É. Babelon, La gravure en pierres fines camées et intailles* p. 68 fig. 39. *J. Henry Middleton, The engraved gems of classical times . . . Cambridge* 1891 p. 14 fig. 13, der die Göttinnen irrig als „two winged cherubim of Assyrian style“ bezeichnet. *A. de la Marmora, Sopra alcune antichità sarde Tav.* A nr. 41. 45; vgl. auch den Scarabäus von Tharros in *A Catalogue of engraved gems in the British Museum.* London 1888 p. 55 nr. 210 „Harpocrates seated on a lotus flower to l., holding flute, and having finger on his mouth; Isis in form of a vulture, stands on one side, and Nephtys, also in form of a vulture, stands on the other . . .“, wo aber in den Geiern vielleicht eher Necheb und Utit zu erkennen sind; sowie den Scarabäoid von Kurion bei *L. Palma di Cesnola, Cyprern.* Jena 1879, Taf. 80, 9, auf dem ich (*Wochenchr. für klass. Philol.* 1895 Sp. 1356 f.) Horus und Set mit einander kämpfend, beschützt von Isis und Nephtys oder Utit und Necheb in Gestalt zweier geflügelter Uräen zu erkennen glaube. Oben Bd. 2 Sp. 395 wurden Münzen mit phönikischer Aufschrift verzeichnet, welche Osiris zwischen zwei weiblichen Gottheiten darstellen. *Albert Mayr, Die antiken Münzen*

der Inseln Malta, Gozo und Pantellaria. *Programm des K. Wilhelms Gymnasiums in München für 1893/94.* München 1894. 8" p. 12—15 zeigt, daß diese unter römischer Herrschaft (nach 218 v. Chr.) geprägten Stücke nicht, wie man annahm, Gaios, sondern Melite zuzuweisen sind. Er beschreibt p. 8 f. nr. 2 und p. 18 den Revertypus als „Gruppe von drei ägyptischen Gottheiten: in der Mitte die Osirismmie in aufrechter Stellung, i. h. blickend, mit der Krone auf dem Haupte, Krummstab und Geißel in den an die Brust angelegten Händen haltend; zu beiden Seiten stehen ihr zugewandt zwei weibliche Gottheiten mit engem bis zu den Füßen reichendem Gewande und abwärts gesenkten Flügeln; auf dem Kopfe tragen sie die Sonnenscheibe zwischen zwei Hörnern, während sie in den Händen einen Palmzweig und einen andern unbestimmten Gegenstand der Mittelfigur entgegen halten“. Mit Recht 30 erkennt er in den beiden weiblichen Gestalten Isis und Nephthys. Nicht Werke phönizischer Kunst, welche den ägyptischen Stil nachahmen, sondern reine Erzeugnisse der ägyptischen Kunst sind das Nephthysfigürchen aus blauem Stein, welches zusammen mit einem Porzellanfigürchen des Amset und dem Symbol Ded am Fuße des Monte Cavo gefunden wurde, *Ad. Erman, Anticaglie di stile egizio, trovate a' piedi del Monte Cavo, Bull. dell' Inst. di* 30 *corr. arch.* 1885 p. 182—183, sowie eine von Thera stammende Porzellangruppe des Ptah-Sokar-Osiris auf zwei Krokodilen, den zu beiden Seiten Isis und Nephthys umgeben, während hinter ihm Isis mit einer Scheibe auf dem Haupt ihn mit beiden Flügeln schützt, *Golenischeff, Ermitage Impériale, Inventaire de la coll. égyptienne* 1891 p. 365 nr. 2454. Inschriftlich begegnet Nephthys in einem etwa dem 1. nachchristlichen Jahrhundert angehörenden athenischen Opferverzeichnis, *C. I. Gr.* 1 nr. 523. *C. I. Att.* 3 nr. 77. *Joannes de Prott, Fasti Graecorum sacri.* Pars I. Lipsiae 1893 nr. 3 p. 9—15. Es heißt dort Zeile 4 ff. *Βορδομῶσος γὰρ Νέφθυι καὶ Ὀσίριδι ἀλκυονόνα καρπώσεσι στείλων προ[ὸς] καὶ κριθάς, στένδων μελίκρατον*, was nach Paul Stengel, *Hermes* 27 p. 160—162 und v. Prott p. 11 ff. zu übersetzen ist: „Der Nephthys und dem Osiris sollst du einen Hahn ganz verbrennen, [dabei] 50 Weizen und Gerste [auf den Altar] streuend [und] Melikraton spendend“. Die Inschrift bezieht sich, wie v. Prott p. 14 f. nach *Prellers (Paulys R.-E.* 3 p. 97) Vorgang zeigt, auf einen Privatkult. [Drexler.]

**Neptunus** (*Νεπτῦνις* nicht *Νεποννίς*, wie *Scheer* auf Grund der maßgebenden *Lykophronhandschriften* und der *Schol. Marc.* festgestellt hat), Beiname der Amazone Hippolyte, *Lykophr.* 1332, wonach dann auch die übrigen Amazonen 50 *Νεπτῦνίδες* genannt wurden, *Schol. Marc. u. Tetz.* z. d. St. Sie erhielten wohl diesen Beinamen mit Rücksicht auf den *Ποσειδῶν Ἰππίος* als Reiterinnen. [Wagner.]

**Neptunus.** Der altrömische Festkalender verzeichnete am 23. Juli das Fest der Neptunalia (*C. I. L.* 1<sup>o</sup> p. 323; vgl. *Varro de l. l.* 6, 19 *Neptunalia a Neptuno, eius enim dei*

*feriae*), der Gott gehörte also zum ältesten römischen Götterkreise; doch ist seine ursprüngliche Bedeutung durch frühzeitige Gleichsetzung mit dem griechischen Poseidon so gründlich verwischt worden, daß die alte Auffassung des Gottes kaum in schwachen Umrissen zu erkennen ist. Der Name, eine adjektivische Bildung von einem Substantivstamme neptu- (vgl. *Portunus, tribunus, Fortuna*), läßt keine sichere Deutung zu; die etymologischen Versuche der Alten (*Neptunus quod mare terras obnubit ut nubes caelum, ab nuptu, id est optatione, Varro de l. l.* 5, 72, vgl. *Arnob.* 3, 31; *Neptunus a nando paulum primis litteris immutatis, Cic. nat. deor.* 2, 66 = *Firm. Mat. err. prof. rel.* 17, 2) verdienen nicht ernst genommen zu werden; daß er im Kulte als *Neptunus pater* angerufen wird (so in den *Arvalakten C. I. L.* 6, 2074, 1, 65 und in der Weihinschrift des *Catius Sabinus C. I. L.* 14, 1 = *Buechler, Anthol. epigr.* 251, 6), lehrt uns nichts Neues, da das Beiwort pater allen Göttern der alten Religionsordnung zukommt (vgl. *Gell.* 5, 12, 5 und das *Luciliusfragment 8 Baehr.* bei *Lact. inst.* 4, 3, 12). Das Fest fällt in den Hochsommer und scheint in einem inneren Zusammenhange mit dem unmittelbar vorangehenden Feste der *Lucaria* (19. und 21. Juli) zu stehen: denn zwischen dem ersten Tage der *Lucaria* (19. Juli) und den *Neptunalia* (23. Juli) liegt der Zwischenraum von 5 Tagen, der in der römischen Festordnung zusammengehörige Festtage zu trennen pflegt, und die 3 *Feriae* am 19., 21., 23. Juli, von denen die beiden ersten den *Lucaria*, der dritte den *Neptunalia* zugehören, stehen ganz ebenso neben einander, wie die drei Tage der *Lemuria* am 9., 11., 13. Mai (vgl. *Wissowa, De feriis anni Rom. vetust.*, *Marpurgi* 1891 p. X). Auch im Festbrauche zeigt sich ein Berührungspunkt: wie die *Lucaria* ihren Namen davon haben, daß sie in einem Haine (zwischen der *via Salara* und dem *Tiber*) gefeiert werden (*Paul.* p. 119), so baut man an den *Neptunalia* Laubhütten, *umbrae* genannt (*Paul.* p. 377 *umbrae vocantur Neptunalibus casae frondeae pro tabernaculis*), vergleichbar den *σκιᾶδες* der (ebenfalls in den Hochsommer fallenden) spartanischen Karneen (*Athen.* 4, 141 F und *S. Wide*, oben Bd. 2 Sp. 962; über *σκιὰς* bei griechischen Festen vgl. *J. Toepffer, Mitteil. d. athen. Inst.* 14 (1891), 413 ff. = *Beitr. z. griech. Altertumwiss.* S. 208). Am nächsten liegt es, den Anlaß zu diesen Festen in dem Gedankenkreise zu suchen, in dem sich die Hoffnungen und Befürchtungen des Landmannes in der Zeit der größten Hitze, knrz vor der Ernte bewegen, und da *Neptunus* bei allen Wandlungen, die sein Wesen durchgemacht hat, doch nie die Beziehung zum feuchten Elemente in allen seinen Erscheinungsformen verleugnet, so mag mit aller Reserve hier die Vermutung ausgesprochen werden, daß der Kult der Gottheit galt, die übermäßiger Trockenheit zu wehren und insbesondere das Versiegen der Quellen und Wasserläufe zu verhüten die Obliegenheit hatte. Jedenfalls darf als völlig sicher gelten, daß der alt-

römische Neptunus mit dem Meere nichts zu thun hatte. Mit Neptunus wurde im alten Kultus als seine Genossin Salacia Neptuni (Varro de l. l. 5, 72. Gell. 13, 23, 2) verbunden, aber von ihrem Wesen und Wirken war den Alten ebensowenig etwas Sicheres bekannt, wie von dem der in den gleichen Kultkreis gehörigen Göttin Venilia (s. d. Art.); als die Gleichsetzung von Neptunus und Poseidon vollzogen war, brachte man den Namen Salacia mit salum zusammen (von salum ciere Paul. p. 327, vgl. Varro de l. l. 5, 72 und mehr im Artikel Salacia) und identifizierte sie mit Amphitrite.

Der griechische Poseidon tritt in Rom unter dem Namen Neptunus zum ersten Male auf bei dem ersten Lectisternium im J. 355 d. St. = 399 v. Chr. (Liv. 5, 13, 6. Dion. Hal. 12, 9); die anerkanntermaßen griechische Herkunft dieser Caerimoniae und die Götter, in deren Gesellschaft Neptunus hier erscheint (Apollo, Latona, Hercules, Diana, Mercurius), lassen keinen Zweifel daran aufkommen, daß es sich hier um den griechischen Gott handelt; aus der unmittelbaren Paarung mit Mercurius (noch in dem pompejanischen Zwölfgötterbilde, *Helbig, Wandgem.* nr. 7, stehen Neptun und Merkur neben einander) darf man vielleicht schließen, daß Poseidon-Neptunus ebenso im Gefolge überseeischer Handelsbeziehungen in Rom Eingang gefunden hat, wie Demeter-Ceres im Anschluß an den unteritalisch-sicilischen Getreidehandel. Über die Herkunft des Kultes gibt es keine Überlieferung; doch liegt die Vermutung nahe, daß der hochberühmte Poseidontempel von Tarent (*colonia Neptunia, Vell. Pat.* 1, 16, 4; vgl. *Hor. c.* 1, 28, 29 *Neptunoque sacri custode Tarenti*) der Ausgangspunkt gewesen ist; sonst könnte etwa noch Poseidonia-Paestum in Betracht kommen. Da die übrigen bei jenem ersten Lectisternium vertretenen griechischen Götter sämtlich bereits in den römischen Staatskult recipiert sind und es auch in der Natur der Sache liegt, daß zu einer solchen Götterbewirtung nur solche Gottheiten eingeladen werden können, die in Rom schon ihr Domizil haben, so muß die staatliche Anerkennung des griechischen Poseidondienstes bereits vor 365 = 399 erfolgt sein. Doch erfahren wir davon nichts. Erst im J. 548 d. St. = 206 v. Chr. hören wir ganz gelegentlich aus Anlaß eines Prodigijs von der Existenz eines Neptunusheiligtums in der Gegend des Circus Flaminius; Liv. 28, 11, 4 erzählt: *ara Neptuni multo manasse sudore in circo Flaminio dicebatur*, doch zeigt die ausführlichere Notiz bei Cass. *Dio fragm.* 56, 62 *Μελβ. ἰδῶντι πολλῶ αἶ τε θύραι τοῦ Ποσειδωνίου καὶ ὁ βροχὸς ἰσχυρὸν*, daß es ein wirklicher Tempel war. Wenn daher Plin. n. h. 36, 26 unter den Werken des Skapas aufzählt *sed in maxima dignatione delubro Cn. Domitii in circo Flaminio Neptunus ipse et Thetis atque Achilles, Nereides supra delphinos et cete aut hippocampus sedentes, item Tritones chorusque Phorci et pistrices ac multa alia marina, omnia eiusdem manu, praeclarum opus, etiam si totius vitae fuisset* (über die Be-

ziehung des Poseidonfrieses der Münchener Glyptothek auf dieses Kunstwerk vgl. *H. Brunn, Sitz.-Ber. d. Münch. Akad.* 1876, 342 ff. *A. Furtwängler, Intermezi*, Leipz. und Berlin 1896 S. 35 ff.), so hat man das so zu fassen, daß Cn. Domitius Ahenobarbus Cos. 722 = 32 den Tempel erneuerte und mit dem geschilderten Kunstwerke schmückte. Den Stiftungstag dieses Tempels verzeichnen die Hemerologien am 1. Dezember (C. I. L. 1<sup>a</sup> p. 335: *Neptuno Pietati ad circum Flaminium*), fast. *Amit.*, vgl. *Neptuno* auf einem neugefundenen Kalenderbruchstück, *Notis. d. scavi* 1895, 230, und *Lyd. de mens. frg. Cascol.* p. 117, 12 *Bekk.* κατὰ δὲ τὴν νεομηνίαν τοῦ μηνὸς — des Dezembers — ἀνιχθῆτος καὶ βῆτης ἡνχοῖτο Ποσειδῶνι καὶ Ἀρροδίῃ καὶ Ἀμφιτρίῃ, wo mit den beiden letzten Namen Venilia und Salacia gemeint sind, vgl. diese Artikel). Nach der ansprechenden Vermutung von *E. Aust (De aedib. sacris pop. Rom.* p. 42) war dies der natalis des von Cn. Domitius restaurierten Tempels, während der ursprüngliche Stiftungstag mit den Neptunalia zusammenfiel; einen *aedituus aedis Neptuni quae est in circo Flaminio*) aus der Kaiserzeit nennt die Inschrift C. I. L. 6, 8234. Verschieden davon ist ein Tempel des Neptunus in campo, der seinen Stiftungstag am 28. September feierte (C. I. L. 1<sup>a</sup> p. 330: *Marti Neptuno in campo, fast. Arval.*), wahrscheinlich identisch mit dem von Agrippa zur Feier seiner Seesiege 729 = 25 im Marsfelde erbauten *Ποσειδωνίου* (*Cuss. Dio* 53, 27. 66, 24; vgl. *R. Lanciani, Annali d. Inst.* 1883, 8). Von den Kultformen des hellenisierten Neptunus erfahren wir nichts, bei dem großen Zwölfgötter-Lectisternium des J. 637 = 217 ist er auf Grund der griechischen Sagen mit Minerva-Athene zu einem Paare verbunden (Liv. 22, 10, 9), eine Gruppierung, die sich vereinzelt auch auf Inschriften findet (C. I. L. 7, 11 [*Neptuno et Minervae templum*] [*pro salute do[m]us*] *divinae* . . . [*collegium fabrorum*](um) *et qui in eo* . . .] *d(e) μνο*] *d(ant)* u. s. w.; vgl. auch C. I. L. 3, 4363 = 11079 *I. O. M. Iunoni regin(ae) Minervae Neptuno Libe(ro) patr(i) Dianae ceterisq(ue) dibus* . . . *templum vetus[ate] conlapsum faciendum curavit*) u. s. w.). Wo uns die Verehrung des Gottes von Staatswegen in einzelnen Akten entgegentritt, ist es der griechische Beherrscher des Meeres, dem sie gilt. Dem Iuppiter (O. M.) und dem Neptunus opfert der ältere Africanus, ehe er die Überfahrt nach Afrika antritt (*Appian. Pun.* 13; vgl. das ähnliche Opfer des Mithridates, *App. Mithr.* 70), dem Neptunus sowie den Winden und der Meerestille (*Θεῶν ἅμα καὶ σπένδων ἀπὸ τῆς ναυαγῆδος νεὸς ἐς τὸ πέλμας ἀνέμοις εὐχόμεναι καὶ ἀσφαλίσαι Ποσειδῶνι καὶ ἐκύμωσι θαλάσσης*, *Appian. b.* c. 5, 98) bringt Octavian seine Spenden, als er von Puteoli aus gegen S. Pompeius aufbricht (vgl. damit die drei in der Hafenstadt Antium gefundenen, jetzt in Rom befindlichen Altäre mit den Inschriften *ara Neptuni, ara Tranquillitatis, ara Ventorum*, C. I. L. 10, 6642—6644), und Neptunus und Mars gilt das Tropäon, das er

nach der Schlacht bei Actium an der Stelle seines Lagers errichtet (*Suet. Octav. 18*); das einzige Mal, wo die Arvaibrüder bei ihren Opfern auch des Neptunus pater gedenken, handelt es sich um Gelübde für die glückliche Rückkehr Traians aus dem Feldzuge gegen die Dacier, also ebenfalls um Seefahrt (vgl. *Hensen, Acta frat. Arval. p. 124*). Der Gottesdienst des Neptunus spielt in der Kaiserzeit keine hervorragende Rolle: die Neptunalia am 23. Juli allerdings bestehen nicht nur fort (*Hor. carm. 3, 28, 1 Festo quid potius die Neptuni faciam*), sondern werden, jedenfalls seit dem 3. Jahrh., mit Spielen (*Iudi Neptunatici*) notiert der *Kalender des Philocalus* zum 22. und 23. Juli, *C. I. L. 1<sup>a</sup> p. 322*), wahrscheinlich mit Naumachieen begangen (*Auson. de fer. 19 ff. Aut duplicem cultum, quem Neptunalia dicunt, et quem de Conso consiliisque vocant. Festa haec, navigiis aut quae celebrata quadrigis, iungunt Romanos finitimosque duces*); die erste Erwähnung findet sich bei *Tertull. de spect. 6*, der als Spiele, die in *commune celebrantur*, aufführt *Megalenses et Apollinariae, item Cereales et Neptunales et Latiare et Florales*. Doch sind die Zeugnisse der Verehrung des Neptunus in Rom und Italien spärlich, fast durchweg stammen sie aus am Meere gelegenen Orten, so aus Ostia, wo im 3. Jahrh. n. Chr. wie in Rom Iudi zu Ehren des Neptunus gefeiert werden (*C. I. L. 14, 1 = Buecheler, Anth. epigr. nr. 251*), Pompeji (*C. I. L. 10, 8157*, vgl. *F. von Duhr, Rhein. Mus. 36, 1881, S. 130*), Antium (s. oben), Formiae (*aedes Neptuni C. I. L. 10, 6104*), Ravenna (*L. Publicius Italicus setzt eine Summe aus, aus der alljährlich sportulae an die decuriones collegis fabrum verteilt werden sollen: in aede Nept(uni), quam ipse extruxit, die Neptunahorum, C. I. L. 11, 126*), Parentium (*Neptuno deiq(ue) Aug(ustis) . . . templo restituto, molibus extructis, domo exulta, gesetzt von einem subpraefect(us) classis Ravenn(at)is, C. I. L. 5, 328*). Eine Weihinschrift in Capua *C. I. L. 10, 3813* giebt durch den Zusatz *rotum in Siculo fretu susceptum solvit* den Anlaß ihrer Entstehung an, und ähnlich können wir auch die wenigen im italienischen Binnenlande zerstreuten Neptuninschriften deuten, so in Tibur (*C. I. L. 14, 3558 Neptuno adiutori sacrum* u. s. w.), Reate (*C. I. L. 9, 4675*, gesetzt von einem *C. Allius Neptunialis*; doch s. auch unten) und im pagus Veianus (*C. I. L. 9, 1501*). Hier wird überall die griecisierende Auffassung des Staatskultes zu grunde liegen, die uns auch in den Provinzen zuweilen begegnet, z. B. in dem vom *praefect(us) clas(sis) Brit(annicae)* im südbritannischen Portus Lemanae gesetzten Altar *C. I. L. 7, 18* und in der Zusammenstellung *Iovi optimo maximo Neptuno Serop(idi)* (= *Ζεύς Ἰοῦσίδωρ Ἀἰδώς*) *C. I. L. 3, 3637* (vgl. *Sarapidi Neptuno C. I. L. 5, 1002*). Auf den Steinen der *Equites singulares* erscheint Neptunus nur einmal, u. zwar getrennt von den Hauptgöttern in der Zusammenstellung *Terrae Caelo Mari Neptuno* (*Annali d. Inst. 1885 S. 260 nr. 23*). Aber in den Provinzen, von denen namentlich die

Alpenländer, Pannonien und Africa zahlreiche Denkmäler des Neptankultes aufweisen, zeigt der Gott ein ganz anderes Gesicht, und es ist von *A. von Domaszewski* (*Korrespondenzbl. d. Westd. Ztschr. 15, 1896, S. 233–236*) treffend ausgeführt worden, daß Neptunus hier als Gott der Quellen, der fließenden Gewässer und der Seen erscheint. So finden wir ihn namentlich an den oberitalischen und den Alpenseen verehrt, vor allem in Comum (*C. I. L. 5, 5258. 5279*; vgl. außerdem aus dem oberitalischen Seengebiet die Inschriften *C. I. L. 5, 4285 f. 4874. 5098. 6565*), wo auch Neptunalia, wie es scheint als Hauptfest der Stadt, bezeugt sind (*C. I. L. 5, 5279*), ferner am Genfersee (*C. I. L. 12, 5878*) und am Plattenensee in Pannonien (*C. I. L. 3, 4124*); die Verbindung, in die in Oberitalien Neptunus mit den einheimischen Vires (s. d. Art.) tritt (*C. I. L. 5, 4285* aus Brixia; vgl. auch *Neptuno et dis aquatilib(us) C. I. L. 5, 5258* aus Comum), macht es wahrscheinlich, „daß an den Alpenseen eine einheimische, keltische Gottheit nur zum Neptunus umgetauft ist“ (v. *Domaszewski a. a. O. S. 234* Anm. 3), doch hat diese Gleichsetzung zur Voraussetzung, daß in den Römern, die den Namen Neptunus in die Alpenländer trugen, noch eine Vorstellung von einem Gotte des feuchten Elementes im allgemeinen lebte, die von der griechischen des Staatskultes abwich; es würden also hier, wie in vielen Fällen, Vorstellungen der altrömischen Religion sich in die Provinzen gerettet haben. In dem wasserarmen Afrika ist unter diesen Umständen die große Ausdehnung des Neptunkultes (*C. I. L. 8, 10622–10656. 5297–5299. 5709. 6956. 8194. 8657. 8925. 10857. 10936. 11735. 16526. 18008*) leicht begreiflich, besonders lehrreich sind die Inschriften des Quellheiligtums (*aedes fontis C. I. L. 8, 2656*) von Lambaesis, das nach der Inschrift *C. I. L. 8, 2653* von Antoninus Pius erbaut wurde: *collectis fontibus et [scatu]riginibus aedem Neptuni [a] solo fecit*; in Numidien begegnete uns auch Priester des Neptunus (*C. I. L. 8, 5297. 5299. 5709*). Darauf, daß Neptunus als Brückengott verehrt wurde und auf den Brücken Kapellen hatte, haben *C. Christ* (*Jahrb. d. Altertumskr. im Rheinl. 62, 1878, S. 20 ff.* bei Gelegenheit eines Fundes von der Neckarbrücke in Heidelberg) und v. *Domaszewski a. a. O. 235* hingewiesen; letzterer führt auf solche Brückenheiligtümer zurück die Inschriften *C. I. L. 3, 3486* (Aquincum). 5137 (Celeia). 10219 (Sirmium). 9, 4675 (Reate). *C. I. Rhen. 1433* (Großkrotzenburg) und *Eph. epigr. 3, 99* (Aelius pons in Britannien). Als Gott aller Quellen und Gewässer erscheint Neptunus zuweilen auch mit den Nymphen gepaart (*C. I. L. 8, 3662. 12, 4186* und auf dem einzigen stadtrömischen Altar 6, 536 [die Inschriften 6, 534. 535 sind bedeutungslos]; vielleicht gehört auch die Zusammenstellung mit Diana, *C. I. L. 3, 2970*, hierher) und genießt die besondere Verehrung aller der Stände und Gewerbe, die mit dem Wasser zu thun haben, so der *molinarum* (Wassermüller), *C. I. L. 3, 5866*, der *piscatores*



(*C. I. L.* 5, 7850) und des *contubernium nautarum* (*C. I. Rhen.* 1668 = 1678); auch das *collegium negotiantium* in Aquincum, von dem wir einen *I. O. M. Iunoni Neptuno Marti* geweihten Altar kennen (*C. I. L.* 3, 10430), wird seine Geschäfte wenigstens teilweise zu Wasser getrieben haben. Das Bild des Gottes zeigt durchweg den griechischen Typus mit Dreizaack und Delphin (z. B. *C. I. Rhen.* 1668 = 1678. *Eph. epigr.* 3, 99; auf dem Relief der Fischer von Pado *C. I. L.* 5, 7850 steht der Gott mit Dreizaack und Füllhorn in einem Kahn). Ebenso meinen die römischen Dichter und Mythographen, wenn sie von Neptunus reden, selbstverständlich stets den Poseidon des griechischen Mythos, auch dann, wenn sie den Gott mit italischen Figuren in Berührung bringen (z. B. in der Erzählung, daß Halesus, der Gründer von Falerii, ein Sohn des Neptunus gewesen sei, *Serv. Aen.* 8, 286); ihre Erzählungen haben also mit der Aufgabe dieses Artikels nichts zu thun und sind unter Poseidon zu behandeln. [Wissowa.]

**Nepunis** s. Neptunus.

**Nereiden** (*Νηρηίδες*, *Νηρηίδες*), Töchter des Nereus und der Okeanide Doris, also Nymphen des Meeres, und zwar im Gegensatz zu den Okeaniden Nymphen des inneren Meeres, der Salzflut. Nereus (s. d.) spielt fast nur als Vater der Nereiden eine Rolle, Doris tritt in der Sage fast gar nicht hervor und wird eben dem Nereus als Gattin beigegeben, weil die Töchter doch auch eine Mutter haben müssen. Diese Töchter des Meergottes sind nichts anderes als die Meereswellen. Bei dem unendlich reichen und mannigfaltigen Ineinandergreifen von Land und Meer, wie es für Griechenland in besonderem Maße charakteristisch ist, mußte die gestaltenbildende Phantasie besonders das dem

ganzen Volk so nahe gerückte Meer mit allerlei Persönlichkeiten beleben, vom tosenden Sturm bis zur freundlichen Stille des Meeres. Vorwiegend, aber nichtausschließlich, den letzteren Zustand, wenn die Oberfläche des Meeres sich nur wenig kräuselt und die Wogen nur leise murmelnd an das Gestade anschlagen, wenn das Meer dem Menschen leicht dienstbar ist, und die Schiffe gefahrlos von Ufer zu Ufer eilen, verbildlicht der milde greise Nereus und sein töchterreiches Geschlecht, die Nereiden — echt griechische Gebilde, wie schon *Herodot* (2, 50) betont (*Heydemann*). Gerade das eigentümliche Spielen, Tanzen und Schimmern, Plätschern, Kosen und Plaudern der Wellen an Strand und Klippe zeigt dem täglichen Beobachter ein so mannigfach bewegtes Leben in diesem Element, daß hier die Vorstellung einer sehr zahlreichen Schwesternschar sich aufrängen mußte. Denn eigentlich sind es ja unendlich viele Schwestern, wie denn *Hesiod* die Zahl der verwandten Okeaniden auf 3000 angibt. Legte man aber einmal diesen Wesen persönlichen Leben und Wirken bei, so mußten sie auch Namen haben, und das Erfindungsvermögen fand schon eine reichliche Aufgabe, wenn auch nur fünfzig der freundlichen Meerestöchter zu benennen waren. So groß wird ihre Zahl gewöhnlich angegeben. Aber die Vergleichung der Nereiden-Kataloge *Homer II.* 18, 38, des *Hygin Praefat.*, des *Hesiod Th.* 243 ff. und *Apollodor* 1, 2, 7 (wozu noch *Vergil Georg.* 4, 336 zu vergl.) ergibt, wenn man sie zusammennimmt, beträchtlich mehr als 50 Namen (s. Tabelle). Die *Ilias* zählt in einer verhältnismäßig jungen, aber doch von *Hesiod* mannigfach abweichenden Namenreihe, wenn man *Thetis* mitrechnet, 34 Namen auf, *Hesiod* 50 oder 51, *Apollodor* 45. *Hygin* folgt in den 31 (32) ersten Namen ganz dem *Homer*.

#### Die Nereiden-Kataloge.

Durch- zählung	<i>Homer II.</i> 18, 38 ff.	<i>Hygin</i> <i>Fab. Praef.</i>	<i>Hesiod,</i> <i>Th.</i> 243 ff.	<i>Apollodor</i> 1, 2, 7
1	Agaue Aktaie	Agave Actaea	Agaue Aktaie (al. Akraia)	Agaue Aktaie
	Amatheia Amphinome Amphithoe	Amatheia Amphinome Amphithoe	— — —	— — —
5	— Apsendes Dexamene	— Apsendes Dexamene	Amphitrite Autonoe	Amphitrite Autonoe
10	— Doris Doto	— Doris Doto	— Doris Doto	5 Dero Dione
	10 Dynamene	10 Dynamene	Dynamene Eione Erato	Dynamene Eione Erato
15	— — — — —	— — — — —	10 Euagore Euarne Eudore Eukrate Eulimene	10 Euagore — Eudore Eukrate Eulimene
20	— — — — —	— — — — —	15 Eunike Eupompe	15 Eunike Eumolpe(?) —

Durch- zählung	<i>Homer II.</i> 18, 38 ff.	<i>Hygin</i> <i>Fab. Praef.</i>
25	Galateia	Galatea
	—	—
	Glauke	Glaucē
	—	—
[29]	Halie	—
30	—	—
	—	—
	—	—
	Iaira	Iaera
15	Ianassa	Ianassa
35	Ianeira	15 Ianira
	—	—
	Kallianassa	Callianassa
	Kallianeira	—
40	—	—
	Klymene	Clymene I
	—	—
	—	—
45	20 Kymodoke	Cymodoce
	Kymothoe	Cymothoe
	—	—
	—	—
	Limnoreia	20 Limnorea
50	—	—
	Maira	Maera
	Melite	Melite
	—	—
55	25 Nemertes	Nimertis
	—	—
	Nesaie	Nesaea
	—	—
60	Oreithyia	25 Orithyia
	Panope	Panope
	—	Panopea? statt der fehlenden Callianira
	—	—
	Pherusa	Pherusa
	—	—
65	—	—
	—	—
	—	—
	—	—
	30 Proto	Proto
70	—	—
	—	—
	—	—
	Speio	30 Speio
	Thaleia	Thalia
75	—	—
	Thetis	—
77	34 Thoe	32 Thoe

Somit ergeben sich für *Homer* 34, für *Hygin*, der sich, soweit die Liste *Homers* ausreichte, mit zwei Ausnahmen ganz an diesen hielt und also die *Panopea* an zweiter Stelle für einen anderen homerischen Namen geschrieben hat: 32, für *Hesiod* 49—51, für *Apollodor* 45 Nereiden-namen. Für die Durchzählung darf die zweite *Panope* des *Hygin* nicht mitgerechnet werden,

	<i>Hesiod,</i> <i>Th.</i> 243 ff.	<i>Apollodor</i> 1, 2, 7 .
	Galateia	Galateia
	Galene	—
	Glauke	—
20	Glaukonome	Glaukonome
	Halie (?)	Halie
	Halimede	20 Halimede
	Hipponoe	Hipponoe
	Hippothoe	Hippothoe
	—	—
	—	—
	—	Ianeira (al. Dia- neira)
	—	Iōne
	—	—
	—	—
	—	25 Kalypso
	—	Keto
	—	—
	—	Kranto
25	Kymatolege	—
	Kymo	Kymo
	Kymodoke	—
	Kymothoe	Kymothoe
	Laomedea	—
30	Leigore	—
	—	30 Limnoreia
	Lysianassa	Lysianassa
	—	—
	Melite	Melite
	Menippe	—
	—	Nausithoe
	Nemertes?	—
	—	Neómēris (?)
35	Nesaie	35 Nesaie
	Neso	—
	—	—
	Panope	Panope
	—	—
	Pasithea	—
	Pherusa	Pherusa
	—	Plexaure
40	Polynoe	Polynoe
	—	40 Pontomedusa
	Pontoporeia	—
	Pronoe	—
	Protho	—
	Proto	Proto
45	Protomedeia	—
	Psamathe	Psamathe
	Sao	Sao
	Speio	Speio
	Thalfe? 245	—
50	Themisto	—
51	Thetis	45 Thetis
	(Thoe? 245)	—

sodafs sich insgesamt 77 Namen ergeben. Nun hat *Hygin*, der 50 Namen geben will, aus einer anderen Quelle, die uns nicht bekannt ist, noch 17 weitere Namen aufgeführt, sodafs 49 herauskommen. Bei seinem engen Anschlufs an *Homer* ist übrigens zu vermuten, dafs die hom. Halie ihm nur durch ein Versehen entgangen ist, wie auch für die zweite *Panope*

ohne Zweifel Callianira einzusetzen ist, sodafs er wirklich 50 Namen hat und dabei — keine Thetis! — natürlich, weil diese im hom. Katalog aus guten Gründen nicht steht und so von ihm ganz vergessen wurde! Die weiteren 17 Namen bei *Hygin* sind: Drymo, Xantho, Ligen, Phyllodoce, Cydippe, Lycorias, Cleio, Beroe, Ephyre, Opis, Asia, Deiopea, Arethusa, Clymene II, Crenis, Eurydice, Leukothea. Dieselben 10 Namen bis auf die 3 letzten hat auch *Virgil* (*Georg.* 4, 336ff.), der dafür die oben schon gezählten 4 hom. Namen Nesaee, Speio, Thalia und Cymodoce setzt, Cleio und Beroe aber als Okeaniden bezeichnet. Da auch Clymene II schon unter den obigen 77 Namen vorkommt, so dürfen bei Berechnung aller überlieferten Nereidennamen bei *Hygin* und *Virgil* zusammen nur 16 gezählt werden, sodafs sich insgesamt aus den Schriftstellern 93 Namen ergeben. Dazu 20 kommen noch 7 Namen von Vasenbildern: Nao, Pontmeda, Kalyke, Choro, Eiresia, Kymatothai, Eudia, von denen jedoch Pontmeda als gleichbedeutend mit Pontomedusa in Wegfall kommt, wie auch die Namensform Kymatothai offenbar gleich Kymothoe ist, sodafs im Ganzen 98 überlieferte Nereidennamen herauskommen, ein Ergebnis, auf das jedoch kein weiterer Wert zu legen ist, als dafs man daraus ersieht, dafs der griechische 20 Erfindungsgeist doch eine weit gröfsere Zahl von Nereidennamen eronnen hat, als man bei der üblichen Zahl von 50 Nereiden gewöhnlich anzunehmen geneigt ist. Dabei mag man sich erinnern, dafs ihre Zahl auch zuweilen auf 100 angegeben wird, z. B. *Prop.* 4, 6(7), 68.

#### Einzelne Nereiden.

In der Naturserscheinung, der die Nereiden ihre Entstehung verdanken, ist es begründet, 40 dafs sie fast immer in Scharen, als Chor, als „Herde des Nereus“ auftreten. Nur wenige sind es, die in der Mythologie auch einzeln hervortreten und sozusagen ihren Roman haben. Da ist vor allem Thetis, die vornehmste der Nereiden, *δέσποινα πενήκτορα Νηρηῶν κοράν* *Aesch. frag.* 174, die Meergöttin vom Fusse des Pelion, die, von Zeus und Poseidon begehrt, dem Peleus sich, wenn auch widerstrebend 50 ergeben mufs, nachdem sie durch eine Reihe von Verwandlungen, wie deren eben die Gestalten des ungreifbaren flüssigen Elements des Meeres fähig sind, dem Verfolger vergebens sich zu entziehen gesucht; da ist ferner Amphitrite, die Gattin des Poseidon, Psamathe, die Geliebte des Aiaios, *Eurip. Hel.* 8, *Apollod.* 3, 12, 6, 8; Galateia (und auch Panope, *Peller-Robert* 1, 556, 4), die mit Polyphem ihr schalkhaftes Spiel treibt; insbesondere aber noch Oreithyia, die von Boreas geraubt wird 60 und ihm Kalais und Zetes gebiert. Es ist kein Zweifel, dafs diese Oreithyia, die später als Tochter des attischen Erechtheus erscheint, ursprünglich eine Nereide war; vgl. *Loeschke, Boreas u. Oreithyia am Kypseloskasten*, Dorpat 1886, der nachweist, dafs der Name Erechtheus früher bei den Ioniern auch für den Meerbeherrscher allgemein verbreitet war. Und die

Geschichte von dem Raub dieser Nereide durch Boreas ist der mythische Ausdruck für das Spiel des Windes mit den Wellen. Dabei ist bemerkenswert, dafs dieser Vorgang in einer Akroteriengruppe in Delos aus dem Ende des 6. oder Anfang des 4. Jahrhunderts dargestellt war, wo die Meeresbedeutung der Geraubten schon durch das zu ihren Füfsen fliehende Rofs angedeutet ist, vgl. Abbildung Bd. 1 Sp. 811. Überdies hatten die Nereiden auch einen Kult in Delos (s. u.). — Wenn in dem späteren Teil des Nereidenkataloges bei *Hygin* Leukothea angeführt ist, so wird hiermit entweder die zur Leukothea gewordene Ino einfach zu den Nereiden gerechnet, wie sie auch schon *Pindar Pyth.* 11, 2 *ἰσοδόλαιος τῶν Νηρηίδων* nennt, oder er benützte eben diesen Namen als eine allgemeine Benennung für eine Meeressättin, wie ja auch die Nereiden die gemeinsame Bezeichnung *Λευκοθαῖαι* führen, s. Leukothea Bd. 2 Sp. 2012, 5.

#### Die Nereiden als Gesamtheit.

Abgesehen von diesen einzeln hervortretenden Nereiden erscheinen sie, wie bemerkt, fast immer als Chor. Als Gesamtheit heifsen sie *νῆρμα ἄλαι* Mädchen der Salzflut, oder — *πλάγαιαι* — *Soph. Phil.* 1470; vgl. *Ovid Met.* 13, 736, 14, 566; *ἐκατόμποδες Soph. O. C.* 719; *πόντια Pind. Pyth.* 11, 2; *ῥοσάαι Nem.* 5, 7; *ῥοσολάκτοι Nem.* 5, 36; *ὑψίπονοι Nem.* 4, 65. Die Epitheta, die ihnen der *Orphische Hymnus* 24 beilegt, geben, wie schon die beiden letzten *Pindars* ein Bild von ihrem Wohnen, Leben und Treiben. Danach wohnen sie in den Tiefen des Meeres (*βυθία Orph. h., κατὰ βύθος ἄλός, Il.* 18, 38 u. a.) im Palast ihres Vaters Nereus, sitzend auf hohen Thronen, strahlend in Pracht, die goldene Spindel drehend. In ihrem häuslichen Treiben, spinnend und sich schmückend, zeigt uns die Nereiden ein Bild von einer attischen rotfigurigen Pyxis im Brit. Mus., abgeb. *Sittl, Atlas* Taf. 12, 5 nach *Dumont et Chaplain, La Céramique de la Grèce propre*. Will man darin auch blofs das Innere eines Frauengemachs erblicken, so zeigen doch die Namen der 7 Frauen, die sämtlich bekannte Nereidenamen sind (nur Pontomedea statt Pontomedusa und Kymothoe statt Kymothoe), dafs eben hier Nereiden dargestellt werden sollten. Aber ihr Element ist Beweglichkeit, gern verlassen sie die Tiefen des Meeres und lieben es auf den Wellen, den feuchten Pfaden des Meeres, in heiterem Reigen hinzutanzten *χοροπαίγμονες ὑποκίεσθαι*, und zu schwärmen *περὶ κύμασι πανγέσσαναι* (*Orph.*) vgl. besonders *Eurip. Ion* 1078ff., auch *Iph. T.* 426. *Iph. Aul.* 1054. Das Gekräusel der Wellen, vielleicht auch das Schaurige, das das Meer bei all seiner anschmeichelnden Heiterkeit hat, drückt das Beiwort *φομαῖαι* aus (*Orph. h.*). Ja sie kommen auch ans Ufer und trocknen sich die grünlockigen Haare, *Or. Met.* 2, 12 (*Hor. Od.* 3, 28, 10), sie scherzen mit den Eisevögeln auf den Wogen, *Theokr.* 7, 59. *Virg. Georg.* 1, 399, oder endlich, und das ist vielleicht ein erst durch die bildende Kunst des 4. Jahrhunderts hereingekommener Zug, sie

lassen sich von allerlei Meertieren, Delphinen, Hippokampen, Seedrachen (χήνη) oder Tritonen, reizvoll auf deren Rücken geschmiegt, über die Meeresfläche dahintragen, spielend mit Bällen, Spiegeln, Tympanon und allerlei Schmuck, auch in den Kreis der Heldensage gezogen, mit den Waffen des Achill. Dabei sind sie in der Regel völlig bekleidet gedacht und zwar in Weiss. So schildert *Himerios* *cel.* 13, 21 den Chor der Nereiden am Meeresstrande bei Korinth λευκαὶ πάσαι, γὰρ αὐτὸ — —, γλαυκὰ τὸ ὄμμα, κομῶσαι τῷ βροῦ, ἔτι λευκὸν ἐκ τῆς θαλάσσης ἄφρον ἐξ ἄκρων πλοκάμων σταῖνοσαι.

Die Namen der Verzeichnisse.

Diese Mannigfaltigkeit der Erscheinungen der Meereswelt kommt auch in der Mehrzahl der Namen der einzelnen Nereiden zum Ausdruck, die in malerischer Anschaulichkeit 20 gröfsteils den Reichtum der Meereswelt ver sinnbildlichen und in *Preller-Robert, Gr. Myth.* I, 555ff., *Lehrs, Populäre Aufsätze aus der Altertumswiss.* 120, *Schömann, Comm. s. Hes. Theogonie* u. a. ihre Erklärer gefunden haben. „Es ist natürlich,“ sagt *Lehrs*, „dafs ein alter Dichter, der ein solches Namensverzeichnis bildete, eine Zahl solcher Namen schuf, die auf Meer, Meeresbläue, Welle und Schnelle 30 u. dergl. Bezug haben. Allein es machte ihm auch nichts aus, darunter allgemeine Frauen namen zu schaffen, die für ein schönes Mädchen, eine hohe Frau passen, nicht nur solche, wie die allgöttliche, Pasithea, auch Thetis dürfte die Göttliche bedeuten, sondern auch die Weitwaltende, Polynome (doch ist auch Polynoe überliefert), die Völkergebietende, Laomeдея, die Liebliche, Erato, auch ein Museenname, die Sanftredende und die Wohlredende, Leisagore und Euagore, die Blühende 40 oder Üppige, Thaleia, auch Name einer Muse und einer Grazie; Euneike, um die gar sehr Hader und Streit waltet“, also die Vielum strittene. Diese letzte Deutung trifft das Richtige jedenfalls in dem Sinn, dafs über die Deutung dieses Namens gar viel Streit und Hader herrscht. Da die Namensform Εὐνίκη eben so gut beglaubigt ist, so liegt es doch näher an νίκη als an νεικος zu denken und den Namen 50 auf ihre siegreiche Schönheit zu beziehen: „Sigelint“, so heifst auch das eine der Meer weiber, die Hagen an der Donau der Nibelungen Untergang weissagen. Und gerade den Zauber und Liebreiz der Schönheit bezeichnet auch eine Reihe anderer Nereidennamen, wie Agaue, laneira (nicht Deianeira), Pasithea, Thaleia (oder Thalie), Erato. Auch Kallianeira und Kallianassa gehören hierher. Den Übergang zu einer anderen Gruppe bildet Panope. Denn dieser Name dürfte kaum den 60 abstrakten Begriff der weiten Meeresfläche an deuten, sondern heifst einfach konkreter die Helle und führt so hinüber zu den zahlreichen Namen, die von der Lichtwirkung und von der Farbe der Haut, der Augen oder der Haare als einem wesentlichen Element der Frauen schönheit genommen sind, wie Galateia, Glauke, Glaukonome, Maira, wahrschein

lich auch Euarne, die Lämmerzarte, vgl. *Theokr. Id.* 11, 20 ἀπαλωτέρα ἀνός (v. Galateia), Ione, die Veilchenfarbige (nicht = *Hiōnē*, da diese bei *Apollodor* neben Ione vorkommt), Iaira, die Blaue?. Darauf deuten auch die Epitheta εὐειδής und ῥοδοπικρυς bei *Hesiod.* Andere Namen bezeichnen, wie *Lehrs* richtig bemerkt, geradezu die Welle und ihre schnellen Bewegungen — Kymo, Kymothoe, Kymodoke, Kymatolege, Thoe und Amphithoe. Von hier ist nur ein Schritt zu der beliebten Vergleichung der Wellenmitspringenden Rossen, wovon Hipponoe, Hippothoe, Menippe zeugen. Auf die Bedeutung der Wellen für die Schifffahrt beziehen sich Pontoporeia, Eupompe, Pherusa, Protho (*Προσωθώ*), auf den Schutz, den die Schiffer am Gestade finden: Eulimene, Sao, während die Eumolpe des *Apollodor*, wenn sie nicht auf einer Verschreibung für Eupompe beruht, das melodische Rauschen des Meeres andeutet. Die gewaltigen unwiderstehlichen Wirkungen und das stürmische Auftreten der Meereswogen bezeichnen Namen wie Dynamene, vielleicht auch Kranto und Eukrate und jedenfalls auch Oreithya (s. u.), die heitere Ruhe des selben Galene. Das Meeresleben und -weben am sandigen Strande, an felsiger Küste, an Ufergrotten und um kleine Eilande her spricht sich in Namen wie Amatheia, Psamathe, Eione, Aktaia, Speio, Neso, Nesaie, Amphitrite aus, während Halie und Halimede einfach die Salzflut bezeichnen. Euagore und Leisagore können, auf Wellennymphen angewendet, unbedenklich auf das woblautende, sanfteinschmeichelnde, geschwätzige Plaudern der Wellen bezogen werden, wie Eumolpe auf das stärkere gesangs gleiche Tönen des Meeres. Von den mancherlei reichen Gaben des Meeres haben Doto, Doris und Eudore ihre Namen; Proto dagegen bezeichnet nichts anderes als die Erste und Melite ist ein Rosenname, die Süfse. Dafs auch Namen wie Themisto, Thetis, auch Polynome, wenn diese Form richtig ist, in ihrer Grundbedeutung gefafst, recht gut auf das ewig Gesetzmäfsige in der scheinbaren Regellosigkeit des Wellenspieles passen, ist nicht zu bestreiten, wogegen dann Autonoe die Ausnahme von dieser Regelmäfsigkeit bezeichnen würde. Die allen Meereswellen zugeschriebene Kraft der Weissagung mag man endlich in den Namen Pronoe, Protomedeia, Nemertes und Apsendes erkennen, wenn man nicht vorzieht, die zwei letzteren überhaupt nicht als Namen, sondern als Epitheta zu fassen. Bei *νημερτής* legt sich dies dadurch nahe, dafs bei *Hesiod* 61 Namen herauskommen, wenn man das Wort nicht zu *ἡγορόη* zieht. Bei *Homer* freilich, der den Namen Apsendes neben Nemertes allein hat, wird man beides als Eigennamen fassen müssen, da sonst Galateia 3 Epitheta hätte. Ist also wirklich Nemertes auch bei *Hesiod* als Name zu fassen, dann mufs man bei *Hesiod*, will man an der Zahl 50 strikte festhalten, v. 246 aus *Θοή θ' Ἀλή τε* eine *Θαλή* machen und *Θή* als Epitheton zu der vorausgehenden

Speio ziehen; doch hat auch dies seine Gedanken, da auch *Apollodor*, der mit *Hesiod* in der Hauptsache übereinstimmt, wohl eine *Halia*, aber keine *Thalia* und hinwiederum keine *Thoe* hat, die doch neben *Halia* zu erwarten wäre. Man wird also auf die Zahl 50 bei *Hesiod* keinen allzu großen Nachdruck legen dürfen.

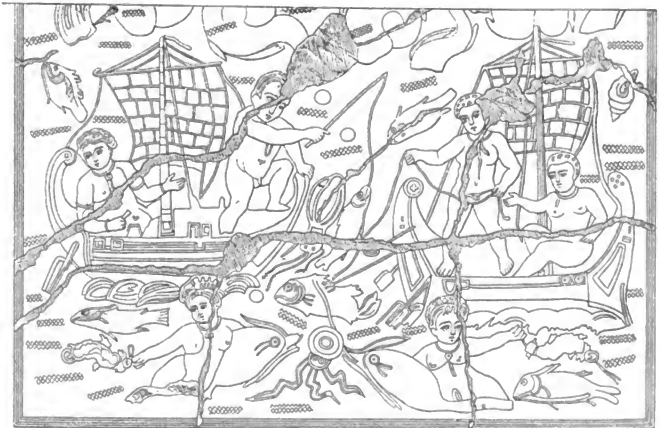
Auch auf Vasenbildern finden sich neben den genannten noch andere Nereidennamen: *Nao*, *Pontmeda*, *Kalyka*, *Choro*, *Eiresia*, vgl. *Overbeck, Bildwerke d. theb. u. troi. Sagenkr.* S. 180. 185. *Schlie, Zu den Kyprien* S. 16. *O. Jahn, Einleitung zur Vasenkunde* S. 117 A. 858. Endlich *Eudia* auf dem Deckel einer Schale bei *Heydemann, Nereiden mit d. Waffen des Achill* Taf. 5, 2.

Dafs die Nereiden insgesamt als anziehende,

daher auch der Mythos vom Raub der *Oreithya* durch *Boreas*.

#### Nereiden bei mythologischen Vorgängen.

Aber nicht nur das oben geschilderte trauliche Stillleben im eigenen Kreise führen die Meerjungfrauen, sie schauen auch neugierig dem Treiben der Menschen zu, sie nehmen auch an den Schicksalen der Sterblichen Teil, nicht blofs an denen der Seefahrer, denen sie auf alle Arten behilflich sind, sondern auch der übrigen, zumal der Anwohner des Meeres, und erscheinen auch diesen zumeist als hilfreiche gütige Gottheiten. Als solche sind sie auch mit einer ganzen Reihe mythologischer Vorgänge verknüpft, besonders, wo es sich um Angehörige ihres eigenen Kreises handelt, aber



1) Nereiden im Meere schwimmend. Untere Hälfte des Poseidonmosaiks von Constantine (nach *Archäol. Zeitung* 18 (= 1860) Taf. 144).

bezaubernde, liebreizende Wesen von höchster Schönheit aufgefasst werden, spricht sich auch in den oft wiederholten Epitheta einzelner aus wie *ῥοδῶσα*, *χαρίσσα*, *χαρίσσα δῖμος*, *φνήν ἑσπέρη*, *εὐσπέρως*, *εὐειδής*, *δοδόπηγος*, *φιλομυειδής*. *Kalypso*, bei *Apollodor*, ist wohl aus dem *Okeanidenkatalog* entnommen, *Oreithya* endlich steht bei *Homer* allein unter den Nereiden und da sie auch gewiss ursprünglich eine Nereide war, so muß auch ihr Name in diesem Sinne gefasst werden, er bedeutet nicht die die Berge durchstürmende („vom Stürmen ihres Gatten *Boreas* durch die Berge“, wie man erklärt, was doch eine seltsame Art der Namengebung wäre), sondern die bergehoch Daherstürmende, also die wildeste in der sonst sanften Schwärmerschar, die Erscheinung der Welle unter dem Ansturm des *Boreas*;

auch überall sonst, wo es gilt eine Meerfahrt durch ihre Anwesenheit zu beleben oder zu fördern. Die epische und dramatische, auch die lyrische Dichtung der Griechen und Römer führt die Nereiden ein, wo sie sich irgend geeignet anbringen lassen, und die bildende Kunst hat mit Vorliebe die Stoffe der Sage behandelt, wo sie Nereiden, sei es in kleinerem Kreise, sei es in großem Aufzug, anbringen konnte, und ihre Erzeugnisse bilden so vielfach eine willkommene Ergänzung der oft lückenhaften poetischen Darstellungen. Dabei erscheinen die Nereiden der allgemeinen Vorstellung entsprechend meist in langen fließenden Gewändern, bald auch, seit dem 4. Jahrhundert, leicht entblößt, erst in späterer Zeit ganz nackt, wobei dann die Nacktheit zuweilen motiviert ist durch das Baden.

1) Eine solche Ergänzung der litterarischen Überlieferung bietet z. B. das in dem Artikel Nereus erwähnte Vasenbild bei *Brunn, Vorlegeblätter* Taf. 12, wo Nereus und Thetis dem Achill ein Diadem übergeben in Anwesenheit zweier Nereiden, Kymothoe und Psamathe. Auch dem ähnlichen Vorgang der Kranzübergabe an Theseus auf einem „polygotischen“ Krater sind 4 Nereiden ohne Namensinschrift als Zuschauerinnen beigegeben, s. *Robert, 16. Hall. Winkelmannsprogramm* (die Nekyia des Polygnot) S. 41.

2) Beim Ringkampf des Herakles mit Nereus (s. d.) hat ein alter Vasenmaler, wohl noch aus der 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts, zwei Frauengestalten angebracht, die gleich Nereus durch Verwandlungen, die eine in einen Löwen, die andere in einen Panther, den Herakles abschrecken wollen und so als Nereiden gekennzeichnet sind, Abbildung s. *Baummeister, Denkmäler* 2 S. 1017. Diese Zugabe der Nereiden dürfte wohl hier nicht auf freier Erfindung des Künstlers beruhen, sondern schon im Epos vorgebildet gewesen sein.

3) Die Werbung des Poseidon um Amphitrite (s. d.) hat in Poesie und Kunst keine nachhaltigen Spuren hinterlassen. Amphitrite flieht (*Eratosth. Katast.* 31 nach *Artemid. Eleg.*) zu Atlas, und auch die meisten Nereiden versteckten sich, ein gleiches Schicksal fürchtend. Treten sie hier ins Dunkel, so hat sie dagegen die bildende Kunst um so reizender dargestellt in dem Hochzeitszug des Poseidon und der Amphitrite, wovon eine prächtige Darstellung a) in dem bekannten Fries der Münchener Glyptothek nr. 115 vorhanden ist, abgebildet und besprochen *O. Jahn, Berichte d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1854 S. 160 ff. t. 3—8, *Overbeck, Atlas der Kunstmythol.* Taf. 13, 16. *Sittl, Atlas* Taf. 18 b, 7. *Baummeister, Denkmäler* unter „Skopas“ Taf. 62 Fig. 1744. *Collignon, Hist. de la sculpt. gr.* 2, 443 u. 480. Man hat das schöne Werk in Zusammenhang mit der noch zu besprechenden Gruppe des Skopas bringen wollen. *Collignon* betont aber mit Recht den selbständigen Charakter der Frieskomposition und versetzt es in den Anfang des 3. Jahrhunderts, wozu auch die Aufgabe der vollständigen Bekleidung bei einer Nereide stimmt. — b) In einem Mosaik aus Constantine, *Explor. scientif. de l'Algérie. Archéol. pl.* 139—141. *Arch. Ztg.* 1860 Taf. 144 sind Poseidon und Amphitrite auf einem von 4 feurigen Seerosen gezogenen Wagen dargestellt, umgeben von 2 Schiffen, allerlei Seetieren und -pflanzen und 2 Nereiden (s. Abb. 1). Diese tauchen, mit Schilfkranzen im Haar und mit Halsbändern geschmückt, auf Delphine gelehnt, aus dem Meere auf; in der einen Hand halten beide eine Art von Guirlande. Ähnliche Darstellung auf einem römischen Mosaik b. *Bartoli pict. ant.* 18. Weitere Mosaiken mit Seegeschöpfen aller Art zählt *O. Jahn, Arch.*



2) Nereiden, Europa begleitetend, Berliner Vase nr. 3541 (nach Gerhard, *Apul. Vasenbilder* Taf. 7).

Ztg. 1860 S. 115 A. 3 auf. — c) Inmitten von Meeresgöttheiten waren Poseidon und Amphitrite in einer großartigen Weihgeschenksgruppe des Herodes Atticus im Heiligtum des P. auf dem Isthmus dargestellt, *Paus.* 2, 1, 7 f.; die nächsten Begleiterinnen zu beiden Seiten des Viergespanns waren die Nereiden; die nachher besonders genannte Galene scheint nicht mehr zu diesem Werk gehört zu haben.

Auch die besonders in Sicilien und Großgriechenland beliebte Sage von dem Liebeswerben des Kyklopen Polyphem um Galateia (s. d.) und deren neckischem Spiel mit dem Unhold giebt der Kunst zuweilen Gelegenheit, in deren Gesellschaft Nereiden erscheinen zu lassen.

4) Bei der Befreiung der Andromeda



3) Nereiden mit Thetis von Pelous überrascht, Vase von Kameiros (nach Wiener Vorlegeblätter 2 Taf. 6, 2).

durch Perseus sehen wir zwei Nereiden zugegen auf zwei Vasenbildern in Neapel. *Vasensamml.* nr. 3225 und *Santong.* nr. 708, letzteres abgeb. *Mon. d. Inst.* 9 Taf. 38, *Engelmann, Atlas zu Ov. Met.* (4, 670) nr. 49. Vgl. *Heydemann, Nereiden* Anm. 36. Die Mutter der Andromeda, Kassiopëia, hatte sich in stolzer Vermessenheit gerühmt, schöner zu sein als die Nereiden. Auf ihre Veranlassung sendet Poseidon ein Meerunheuer: *Eratosth. Katast.* 16, nach *Soph. 'Andromeda'*, *Apollod.* 2, 4, 3, 2. Andromeda wird dem Untier zum Fraße ausgesetzt, aber von Perseus befreit. Wenn nun auf dem Vasenbild Nereiden bei der Befreiung der Jungfrau anwesend sind, die doch ihrer Rachsucht zum Opfer fallen soll, so bedeutet das entweder, daß sie inzwischen milder gestimmt sind und Mitleid mit der Unschuldigen

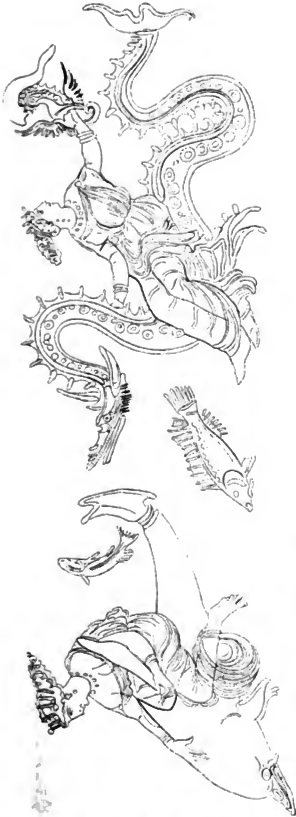
haben, oder der Vasenmaler wollte durch ihre Gegenwart nur als Lokal das Meeresufer andeuten. Die eine reitet auf einem Seepferd, die andere schwimmt auf einem Delphin gestützt und macht eine Gebärde gegen Andromeda, die für jene Auffassung zu sprechen scheint. Auch Skylla ist bei dem Vorgang zugegen.

5) So werden in späteren Zeiten auch der Europa auf ihrer Meerfahrt nach Kreta Nereiden beigegeben, wie sie bald auf Hippokampen oder Seedrachsen sitzend, bald auf einem Delphinengespann stehend mit Fächer und Tympanon oder Ball spielend die vom Stiere getragene Königstochter begleiten. Vgl. die Vasenbilder Berlin 3241 (Abb. 2), treffliche Zeichnung, abgeb. *Gerhard, Apul. Vasenb.* Taf. 7.

*Overbeck, Atlas z. Kunstmyth.* 6, 18. *Petersb. Ermitage* nr. 1799. 1800, beide aus der Krim, ebd. 1915 (abgeb. *Compte-rendu* 1866 Taf. 3. *Overbeck, Atlas z. Kunstmyth.* 6, 20a, Text Bd. 2, 439 ff. Beschreibungen dieser Meerfahrt *Mosch. Id.* 2, 115 ff. *Luc. Dial. mar.* 15, 3 (*παρίπνεον ἐν τῶν δελφίνων*). S. *Heydemann, Nereiden* S. 7 f. Anm. 35.

6) Mit Staunen sehen die Nereiden das erste Schiff in die Wogen gleiten beim Argonautenzug, mit Staunen die sterblichen Augen zum erstenmal die Nymphen des Meeres aus der dunkeln Flut auftauchen (*Catull.* 64, 12 ff.). Auf der Heimfahrt geleiten die Nereiden unter Thetis' Führung die Argo als rettende Schutzgöttheiten durch die Plankten, wovon *Apollon. Rhod.* 4, 842 ff. eine anschauliche Schilderung entwirft. Vgl. *Apollod.* 1, 9, 25, 2.

7) Am beliebtesten in Poesie und Kunst ist die Herbeziehung des Chores oder einiger der Nereiden bei den Schicksalen ihrer Schwester Thetis und ihres Sohnes Achilleus, zunächst bei dem Ringkampf des Peleus mit Thetis. Hier lassen sich in den bildlichen Darstellungen



verschiedene Stadien des Vorgangs unterscheiden: s. *Gräf, Jahrb. d. Arch. Inst.* 1886 S. 201 ff. und die Art. Peleus und Thetis. Hierbei werden die Nereiden in verschiedenster Weise zur Belebung des Vorgangs verwendet: als erschreckte Zuschauerinnen, oder fliehend

und dem Vater Botschaft bringend, s. *Overbeck, Gall. her. Bildw. T. 7 u. 8. Engelmann, Atlas zu Op. Met. (11, 227) nr. 125. Schlie, Zu den Kyprien S. 16 u. 44.* Es läßt sich aus den älteren Vasendarstellungen schließen, daß auch schon in den Kyprien die übrigen Nerei-



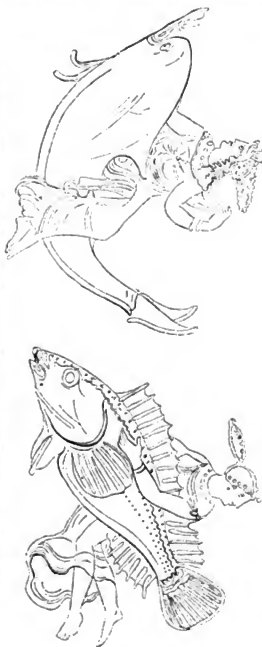
4) Nereiden mit den Waffen des Achill, Amphora der Sammlung Jatta in Ravo (nach Heydemann, Nereiden u. s. w. Taf. 3).

den in den in den Bildern angedeuteten Richtungen mitführend oder thätig geschildert waren. Vgl. besonders die schöne Vase aus Kameiros, *Wien. Vorl. 2, 6, 2 (s. Abb. 3).* — Ebenso wenig fehlen sie bei dem Hochzeitszuge der Schwester. Gerne erwähnen die Dichter den Aufzug der



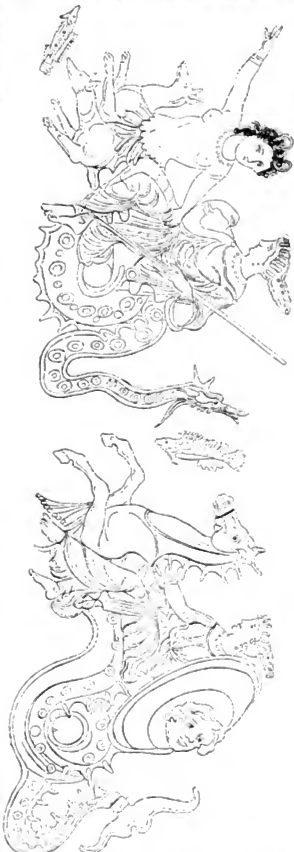
Götter bei diesem vielverherrlichten Feste, z. B. *Eurip. Iph. Ant.* 1053. *Qu. Smyrn.* 5, 73 ff. (hier als Schmuck am Schilde des Achill geschildert), *Catull* c. 64. Auffallenderweise sind in diesem Gedicht gerade die Nereiden nicht besonders erwähnt und ebenso fehlen sie in dem berühmten Hochzeitzug auf der Françoisvase, wo sie den Horen, Musen, Chariten und Moiren den Vortritt lassen müssen. — Die Nereiden geleiten sodann den Achill nach Troia, *Eurip. El.* 433. *Heydemann* S. 5. Besonders aber treten sie im Epos hervor in den letzten Lebens-

5) Sygla (oben links) und Nereiden von der Amphora Jata, Fortsetzung des vorigen Bildes (nach Heydemann a. a. O. Taf. 4).



tagen des Achill. Bei dessen Klage um Patroklos kommen sie im Gefolge der Thetis (*Il.* 18, 36 ff.). Und diese Scene wiederholt sich bei der Klage der Thetis um ihren toten Sohn (*Odys.* 24, 47), wo die Achaier ob ihrem Klagegeschrei solcher Schrecken ergriff, dafs sie auf die Schiffe fliehen wollten; *Qu. Smyrn.* 3, 581 nach der *Aithiopis* des Arktinos. — Eine ganz besonders reiche Ausbildung aber hat in der bildenden Kunst im Lauf der Jahrhunderte, während das Heldenlied davon schweigt, die Überbringung der

neuen, von Hephaist geschmiedeten Waffen an Achill durch die Nereiden gefunden. Das älteste Denkmal, auf dem Nereiden als Gefährtinnen der Thetis schon bei der Abholung der Waffen erwähnt werden, ist der Kypselos-



kasten in Olympia (*Paus.* 5, 18, 9), und zwar erscheinen sie hier auf Zweigespannen mit Flügelrossen. Auch auf der Tabula Iliaca (*Jahn, Griech. Bilderchr.* A, Taf. 1, zu Σ — Scene 36) erscheint bei der Hoplopoia hinter Thetis eine gleichgekleidete Frauengestalt, die viel-

leicht als Nereide zu fassen ist, wie ähnlich bei der Wappnung Achills in *T* = Scene 37. In der älteren Kunst erscheinen die Nereiden noch zu Fuß, Waffenstücke tragend und sie dem Achill übergebend, so *Overbeck*, *Gall. her. Bildwerke* 18, 12. *Mon. d. Inst.* 11, 8. *Engelmann, Atlas zu Homers Ilias* nr. 86. Tab. Iliaca zu *T* s. o. — Weitzzahlreichersind die Darstellungen des Zugs der Nereiden übers Meer mit den fertigen Waffen, aber erst in späterer Zeit, besonders seit in der Mitte des 4. Jahrhunderts Skopas seine große Gruppe Poseidon, Thetis und Achill, Nereiden auf Delphinen, Meerdrachen und Hippokampen, Tritonen u. s. w. geschaffen (*Plin. N. H.* 36, 26. *Overbeck S.-Q.* nr. 1175), gefällt sich die griechische Kunst, besonders Reliefbildner und Vasenmaler, in der Wiedergabe der Nereiden, wie sie auf solchen Meerwesen sitzend das Meer durchziehen, die Waffenstücke der Rüstung des Achill tragend. Es wird also hier ein von Skopas, wie es scheint, zur Darstellung des Triumphzugs des apotheosierten Achill nach der Insel Lenke geschaffener Typus auf einen speziell mythologischen Vorgang aus der Heldensage angewendet. *Heydemann* hat in der Gratulationschrift der Universität Halle zum 50jährig. Jubiläum des archäologischen Instituts ausführlich über die „Nereiden mit den Waffen des Achill“ gehandelt und einige schöne Vasenbilder dieses Gegenstandes publiziert: 1) große Prachtamphora des Mns. Jatta in Ruvo 24, auf Taf. 1 u. 2, danach *Baumeister, Denkm. d. a. K.* 2 S. 732f;



2) große Amphora derselben Sammlung nr. 1500 Taf. 3 u. 4 (s. Abb. 4 u. 5). 3) Krater derselben Sammlung nr. 1496 Taf. 5, 1, weniger gut bei *Overbeck*, *Gall.* 18, 13. 4) Deckel einer Schale aus Canosa Taf. 5, 2. *Heydemann* unterscheidet: I) Nereiden zu Fuß mit den Waffen des



6) Nereiden mit den Waffen Achilla, von der Marmorvase der Münchener Glyptothek nr. 83 (nach *Monum. del' Inst.* 3 tav. 19).

Achill a—g. II) Mit den Waffen auf Seetieren A—U, wovon A—I

publiziert sind. III) Außerdem noch denselben Gegenstand auf Marmorwerken 4 Nummern (1 Marmovase und 3 Sarkophage), Terrakotten 7 Nummern, Wandbilder aus Pompeji 3, Bronzen 5—6, Goldsachen 2, Münzen 3. Geschnittene Steine 7 Nummern. Unter den Marmorwerken verdient besondere Hervorhebung die Münchener Vase aus Rhodos (Glyptothek nr. 82, abgeb. *Mon. d. Inst.* 3, 19, darnach Abb. 6), und das Sarkophagdeckelrelief im Louvre, abgeb. bei *Clarac, Musée de Sc.* 208, 195; *Baumeister, Denkm.* 2 S. 1011, verkleinert 1, S. 36 oben, wo die Nacktheit zweier Nereiden ungewöhnlich ist. Der Knabe in der Mitte ist wohl ein ungeflügelter Eros. Die Erklärung der Scene als Nereiden mit den Waffen des Achill ist übrigens, wie schon *Heydemann* S. 17 gezeigt hat, nicht zutreffend. Die Waffen sind Köcher und Bogen, und der Deckel gehört dem bekannten Aktäonsarkophag an. Über Nereiden überhaupt als Sarkophag-<sup>50</sup> schmuck s. u.



Leuke erwähnt, *Philostr. Heroic.* p. 327, 27 *Kayser*. — Endlich weihen die Nereiden dieselbe Teilnahme wie dem Achill auch dessen Sohne Pyrrhos, bei dessen Brautfahrt nach Sparta sie bei Kardamyle in Lakonien aus dem Meer aufgestiegen sein sollen, um ihn zu sehen, *Paus.* 3, 26, 7.

#### Sonstige Darstellungen der Nereiden.

Ohne Zusammenhang mit mythologischen Vorgängen begegnen uns die Nereiden in der bildenden Kunst selten als selbständige Kunstwerke, sondern mehr nur als dekorative Beiwerke, sei es an Werken der Baukunst, als plastischer Schmuck oder Wanddekoration, sei es an Vasen oder Sarkophagen und allerlei Geräten, sei es endlich in rein ornamentaler Verwendung, in allerlei Rankenwerk. Die früheste Verwendung dieser Art dürften die beiden Nereiden von Epidauros sein, die auf sehr kurz gebauten, aus den Wellen aufstei-



7) Zwei Nereiden zu Pferd. Vom Asklepieion zu Epidauros (nach *Overbeck, Gesch. d. gr. Plastik* 2, 127).

An die Totenklage um Achill schließt die Aethiopis und in weiterer Ausschmückung spätere Schriftsteller die Apotheose Achills und seine Überführung auf die Insel Leuke<sup>50</sup> im Pontos Euxeinos, vgl. *Quint. Sm.* 3, 770 ff. *Kinkel, Ep. Cycl.* S. 34, dazu *O. Jahn, Griech. Bilderchr.* S. 28. Die Nereiden kommen hierbei nur insoweit in Betracht, als sie eben auch den Zug begleiten, und dadurch den Künstlern mehr als den Dichtern Gelegenheit zur Entfaltung eines großartigen Meerthiasos geben. Bahnbrechend und vorbildlich scheint in dieser Beziehung Skopas mit der schon oben erwähnten großen Gruppe von Meeresgöttheiten gewesen zu sein. Wenigstens werden in dem wenig älteren Nereidenmonument in Xanthos die Nereiden noch nicht in dieser Weise, sondern auf den Wellen tanzend und schwebend dargestellt. Über Nereidenstatuen zu Pferd vom Asklepieion zu Epidauros s. u. In späterer Zeit werden sie auch bei der Vermählung Achills mit Helena auf der Insel

genden Rossen sitzend die Eckakroterien des Asklepieions schmückten. Nach Frauenart reitend, sind sie beide bekleidet dargestellt, doch hat die eine die rechte Brust entblößt. Sie gehören dem ersten Viertel des 4. Jahrhunderts an und sind nach Entwürfen des Künstlers Timotheos gemacht, wenn auch vielleicht nicht von ihm selbst ausgeführt (vgl. *Collignon, Sculpt. grecque* 2, 195 ff. Abbild. der linken Fig. 93. *Overbeck, Gesch. d. gr. Plast.* 2<sup>e</sup>, 127, wo beide, aber wohl unrichtig gegen einanderreitend abgebildet sind; darnach Abb. 7). — Nicht viel späterer Zeit, nach *Furtwängler* und *Wolters* sogar noch dem 5. Jahrh., gehört das sog. Nereidenmonument in Xanthos an, das seine Benennung einer dabei gefundenen Anzahl von Frauenstatuen mit Attributen von Meergottheiten verdankt. Man nimmt gewöhnlich an, daß sie in den Intercolumnien des tempelartigen Heroons aufgestellt waren. Es sind 12 mehr oder weniger stark fragmentierte Statuen erhalten, die nach ihren Attributen,

Fisch, Delphin, Seeschnecke, Seekrebs, Wasservogel nur Nereiden sein können. Vgl. *Michaelis*,



*Gipsabgüsse* nr. 987—990. *Murray, Hist. of gr. sculpt.* 2, 203 Taf. 18. 19. *Overbeck, Gr. Plast.*<sup>4</sup>



8 a—d) Nereiden vom Nereidenmonument in Xanthos (nach *Monum. d. Inst.* 10 tav. 11).

*Annali d. Inst.* 1874 S. 216 ff. 1875 S. 68 ff. *Monumenti* 10 Taf. 11—18. (Darnach Abb. 8 a—e). *Furtwängler, Arch. Ztg.* 1882, 347. 359. *Wolters*,

2, 192 ff. *Collignon, Sculpt. gr.* 2, 225 ff. Fig. 111. 112. 113. Fig. 111 auch bei *Sittl, Atlas* Taf. 11 c, 3, irrtümlich als Nike von Epidauros bezeichnet.

Dies sind die drei besterhaltenen. *Wolters* sagt über diese Statuen S. 314: „Äußerst charakteristisch ist für sie die Art zu laufen. Denn offenbar befinden sie sich nicht auf festem Boden, sie huschen über die Wellen dahin und berühren sie kaum mit der Spitze des Fußes. Die Eilfertigkeit und Hast ist in den stark bewegten Gestalten gut ausgedrückt, der Wind scheint die Gewänder zurückzutreiben, sodaß der Körper ganz deutlich hervortritt, und die Mäntel, welche die Mädchen halten, bauschen sich hinter ihnen wie Segel auf und bilden einen wirkungsvollen Hintergrund.“ Die Giebelakroterien stellen in kleineren Mäßen beiderseits den Raub einer Jung-



8 a) Nereide vom Nereidenmonument in Xanthos.

frau dar. Da die fluchtartige Eile der Nereiden, wenn sie nicht ein Charakteristikum der Nereiden selbst sein soll, doch eine Veranlassung haben muß, so liegt es am nächsten, in den Akroteriengruppen an den Raub von Nereiden zu denken, und da bieten sich eigentlich nur 2 Fälle dar, der Raub der Thetis durch Peleus und der der Oreithyia durch Boreas, der dann allerdings hier, was nichts Auffallendes hätte, jugendlich gebildet wäre, und der auch in Delos in einer Akroteriengruppe dargestellt war, wo Oreithyia offenbar nicht die attische Prinzessin, sondern eben eine Nereide ist (s. o.), sodaß auch die Begleiterinnen dieser Gruppe Nereiden wären.

Dekorativ sind auch die Nereiden-



9 a) Nereiden mit Tritonen und Seelieren. Bruchstück eines Marmorfrieses von Lamia (oder Thermopylae) (nach Heydemann, Die antiken Marmorbildwerke in Athen nr. 290).

darstellungen in einem in Delos gefundenen Fries von fast lebensgroßen Nereiden, die langbekleidet auf Seetieren reiten, aus der früh-hellenistischen Zeit, *Furtwängler, Arch. Ztg.* 1882 S. 365, in dem Münchener Poseidonfries und in der Münchener Marmorvase aus Rhodos (s. o.). Ebenso in dem schönen Fries mit Seewesen, gefunden in der Nähe der Thermopylen j. in Athen, *Heydemann, Die antiken Marmorbildwerke zu Athen* nr. 250. 251 (mit 10 Abb., darnach Abb. 9a u. b), *Wolters, Gipsabg.* 1907. 1908, und an der Berliner Amphora nr. 3258 (*Gerhard, Apul. Vasenbilder* Taf. 8—10), wo auf dem Fußringsumlaufend ein Zug von 4 Nereiden nach links, zwei neben Delphinen, zwei neben Seedrachen schwimmend, dargestellt ist; alle in langen ungegürteten Chitonen und mit Spiegeln (s. Abb. 10). Als Gefolge der übers Wasser fahrenden Aphrodite

unter anderen 2 Nereiden auf der sehr fein gezeichneten Berliner Kanne nr. 2660 aus Athen. — Geflügelte Nereiden auf Fischen auf dem Deckelbild einer praenestischen Ciste, *Mon. d. Inst.* 6 u. 7 Taf. 63 (s. Abb. 11).

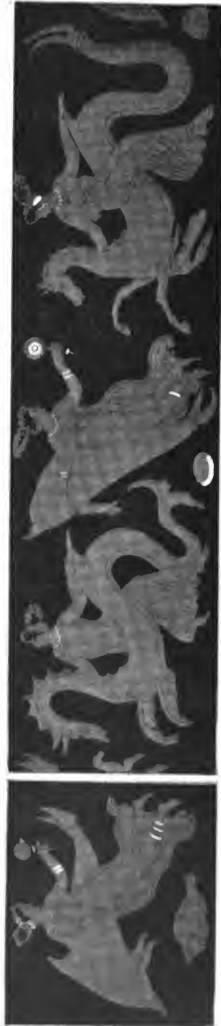
— Ein Fragment eines Nereidenfrieses Berliner Vasens. nr. 4122

— Einzelstatuen von Nereiden, die erhalten sind, gehörten ursprünglich wohl einem größserem Komplex an, oder dienten als Schmuck von Brunnenanlagen, Bassins u. dgl. In Florenz, Uffizien, befindet sich eine Nereide auf einem Seepferd reitend, der Unterkörper leicht mit dem Mantel umhüllt, *Ame- lung, Führer d. d. Antiken von Florenz* S. 77 nr. 108, abgeb. *H. Meyers Gesch. d. bild. Künste* Taf. 10 A. Im Vatikan zwei Nereiden auf Seepferden, *Friederichs-Wolters, Gipsabg.* 1546. 1547: ein Fragment in Ince Blundell Hall, *Michaelis, Arch. Ztg.* 1874 S. 27 nr. 83, auf einem Hippokampen seitwärts sitzend. Ob in der vatikanischen Gruppe des eine sich sträubende Frauen-

gestalt raubenden Tritons eine Nereide zu erkennen ist, ist zweifelhaft, s. *Baumeister, Denkmäler* 3 S. 1864. *Müller, Handbuch* § 402, 3. — Besonders finden wir Nereiden nicht selten als Sarkophagsschmuck verwendet. 4 solche Darstellungen, N. mit den Waffen des Achill, sind schon oben erwähnt; weiter sind zu nennen 5) ein Sarkophagbruchstück in Turin, *Wolters* nr. 1834 (*Müllin, Gall. mythol.* Taf. 49, 303), 6) ein römischer Sarkophag aus Medina Sidonia mit den Bildnissen von Mann und Frau in einem von Tritonen und Nereiden umgebenen Medaillon, nebst Barken und Ruderern (*Hübner, Ant. Bildw. in Madr.* S. 318). 7) Nereiden und Meerdämonen auf einem Sarkophag der Galleria Corsini in Rom (*Mon. d. Inst.* 6 Taf. 26). 8) Tritonen und Nereiden an einer Urne, Relief, *Mus.*



9 b) Nereide auf einem Seekentauren, Bruchstück desselben Frieses  
*Heydemann* a. a. O. nr. 251.



10) Nereidenzug vom Fuß einer Berliner Amphora nr. 3258 (nach *Gerhard, Apul. Vasenbilder* Taf. 10).



*Pio-Clem.* 4 tav. 33, erotischen Charakters. 9) Sarkophagrelief aus Rom, Venus Anadyomene unter Meeresdämonen, *Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 100, 1 (s. Abb. 12). 10) Ebenda Taf. 100, 2. Sarkophag aus Villa Miollis in Rom: Nereiden und Tritonen um die Maske eines Flusgottes versammelt. Weiteres vgl. *Müller, Handb.* § 402, 3. *Clarac, Mus. de sculpt.* pl. 206–209. *Millin, Gal. mythol.* 73, 298. Endlich sind diese Meerjungfrauen im Verein mit Seewesen aller Art auch sehr beliebt in der Wandmalerei, sowohl in ganzen Zügen, als in Einzelgruppen, als endlich in rein ornamentaler Art, verflochten und über-

in dem Fortleben desselben bei den Neugriechen, teils aus der litterarischen und monumentalen Überlieferung. Gerade die häufige Verwendung von Nereiden auf Sarkophagen ist ein Beweis für diesen Glauben, vgl. *Martha, Quid significaverint sepulcrales Nereidum figurae.* Paris 1882. Ihr Aufzug ist eine Erinnerung an das Geleite, das sie einst dem Achill zur Insel Leuke, bei seinem Eingang in die Unsterblichkeit gegeben haben, also ein Sinnbild des Unsterblichkeitsglaubens.

Häufig begegnen wir, namentlich wo es sich um glückliche Fahrt handelt, Anrufungen der Nereiden, z. B.

gehend in Rankenwerk: *Sittl, Atlas* Taf. 19, 7 (Pomp. Wandgemälde) und 19, 2 (Stuckrelief vom Grab der Valerier in Rom). Die Vorstellung von Nereiden mit Fischschwänzen, die man aus *Plin. N. H.* 9, 4 entnehmen will, scheint der griechischen Kunst fremd und die vereinzelt Beispiele solcher fischschwänzigen Frauen z. B. ein Relief *Gal. Giust.* 2, 142, *Friedrichs-Walters* 186, Bronzefigur von einem Geräte, gefunden bei Perugia, werden als Tritoninnen zu fassen sein.

#### Kultus.

Wie tief der Nereidenglaube in der griechischen Volksseele wurzelte, sieht man teils

über den Hydaspes, *Arrian Anab.* 1, 11, 6, *Indica* 18, 11. Als Kultstätten sind bezeugt Kap Sepias, *Herod.* 7, 191, das dort als ihr eigentliches Gebiet bezeichnet wird. *Eurip. Androm.* 16–20 Lesbos, *Plut. Sept. Sap. Conv.* 20. Delos, *Athen.* 7 p. 296C, der Isthmus von Korinth, *Pind. Isthm.* 5(6), 6, *Paus.* 2, 1, 8, wo es heisst: ταῦταις καὶ ἐτίρωμι τῆς Ἑλλάδος βαρούς οἶδα ὄντας, τοὺς δὲ καὶ τεμένη ὁσίους ἀναθέντας ποιμαίνουσιν (1. πρὸς λιμένας oder πρὸς ἡδίστους)



11) Geflügelte Nereiden. Deckelbild einer pränest. Cista (nach *Mon. d. Inst.* 6, 7 Taf. 63).

*Soph. Phil.* 1470.

*Eurip. Hel.* 1586.

*Arist. Thesm.* 325. *Orph. Hym.*

24. *Anthol. gr.* 6,

349 u. a. Die Seelente

opfern Poseidon, Amphitrite

und den Nereiden, *Arrian*

*de ven.* 35 und Alexander

d. Gr. bei seiner Überfahrt

über den Hellespont und

über den Hydaspes, *Arrian*

*Anab.* 1, 11, 6,

*Indica* 18, 11. Als Kultstätten sind bezeugt Kap

Sepias, *Herod.* 7, 191, das dort als ihr eigent-

liches Gebiet bezeichnet wird. *Eurip. Androm.*

16–20 Lesbos, *Plut. Sept. Sap. Conv.* 20.

Delos, *Athen.* 7 p. 296C, der Isthmus von

Korinth, *Pind. Isthm.* 5(6), 6, *Paus.* 2, 1, 8, wo es

heisst: ταῦταις καὶ ἐτίρωμι τῆς Ἑλλάδος βαρούς

οἶδα ὄντας, τοὺς δὲ καὶ τεμένη ὁσίους ἀναθέντας

ποιμαίνουσιν (1. πρὸς λιμένας oder πρὸς ἡδίστους)

nach *Schol. Ap. Rhod.* 2, 658, *Preller-Robert* 1, 557, 5, *Kardamyle, Paus.* 3, 26, 7, *Kerkyra, Schol. Ap. Rhod.* 4, 1217, *Erythrae* in Verbindung mit *Achill, Dittenberger, Sylloge Epigr.* 376, 52. 76. Ein Kult der Doto allein bestand in *Gabala, Paus.* 2, 1, 8. Wie die mitgeteilte *Pausaniasstelle* lehrt, war aber ihr Kult in ganz Griechenland verbreitet, und wenn man sich um ihre Huld bemühte, so liegt darin, daß man sie nicht bloß als huldvolle Mächte verehrte, sondern auch ihren Groll abwenden zu müssen glaubte. Denn daß sie auch furchtbare Mächte denen werden, die sie verachten, das zeigen die Vorstellungen, die von ihnen bis in unsere Tage im Griechenvolke fortleben.

#### Volksglaube der Neugriechen.

(Nach *Bernhard Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen* 1, 98—130).

Der neugriechische Begriff *Neraiden* ist umfassender als der alte, und begreift auch *Najaden, Dryaden* und *Oreaden* in sich. Sie werden auch kurzweg die Mädchen und euphemistisch die guten Fräulein genannt. In Wuchs, Schönheit und äußerer Erscheinung (weiße Gewänder, Blumenschmuck, weiße Kopftücher) gleichen die *Neraiden* des heutigen Volksglaubens ganz den Darstellungen auf antiken Bildwerken, z. B. *Monum. d. Inst.* 6, 26. Die Vorstellung, daß ihre Schönheit durch tierische Bildung der Füße (Ziegen- und Eselsfüße) beeinträchtigt werde, ist vereinzelt, vorherrschend die Vorstellung vollkommen menschlicher Gestalt. Die Fischweibchen mit einem Schiff auf der Hand, die an Seeplätzen zuweilen als Wandbilder zu sehen sind, dürften kaum für *Neraiden* des Volksglaubens zu halten sein. Dieser spricht den *Neraiden* dieselben Eigenschaften zu, die den alten *Nereiden* zukamen, leichte Beweglichkeit, Behendigkeit, das Vermögen sich auf der Stelle unsichtbar zu machen und auch sich in die Luft zu schwingen. (Damit vergleiche man (Abb. 11) die geflügelten *Nereiden* auf dem praenestiniischen Cistendeckel, *Mon. d. Inst.* 6 u. 7 Taf. 63). Auch haben sie die Fähigkeit, sich in verschiedene Gestalten zu verwandeln, ja selbst durch Schlüssellocher zu schlüpfen. Sie spinnen und weben noch wie die goldenspinnigen *Nereustöchter* des *Pindar*: *Neraidengarn* nennt man eine Schlingpflanze an Bäumen, *Neraidenspindeln* durchlöchernte Steine (vgl. unsere sog. Glückssteine), die als Amulette gegen Dämonen getragen werden. Ebenso haben sie die Gabe der Weissagung, und bezaubernd ist ihr Gesang. In manchen Gegenden haben sie noch eine Gebieterin *ἡ μεγάλη κροά* oder *Παρά η μεγάλητερον* genannt, die milder und menschenfreundlicher ist als die übrigen. *B. Schmidt* vermutet darin eine große Gottheit der antiken Mythologie, wahrscheinlich *Artemis*. Eher dürfte dabei an *Thetis* zu denken sein, die *δέσποια* der *Nereiden* des alten Glaubens. In *Elis* heißt sie *Lamia*. Vielfach erscheinen die *Neraiden* als Frauen von Dämonen und Tefeln. Vorherrschend ist jedoch die Vorstellung jugendlicher Mädchenhaftigkeit und herber Jungfräulichkeit: in einer kretischen Sage stoßen sie eine Gefährtin, die



12) Nereiden und Venus Anadyomene, Sarkophagrelief aus Rom (nach Gerhard, *Antike Bildwerke*, I. Centurie Taf. 100, 1).



sich mit einem jungen Landmann verbunden hat, aus ihrer Gemeinschaft aus. Sie lieben aber Fröhlichkeit und Lust, Musik und Tanz, besonders bei Nacht auf den Tennen der Landleute. Die Dämonen, die ihnen zu ihren nächtlichen Tänzen aufspielen, sind eine Erinnerung an Pan und die Satyrn. Die Neraiden versammeln sich gern um musicierende Hirten und beginnen fröhliche Reigen (Kephalonia, Kreta). Man erzählt, daß sie nicht selten Sterblichen ihre Liebe schenken und verschmäht schwere Rache nehmen, gegen wirkliche Vermählung mit Sterblichen aber eine Abneigung haben. Doch kann man sie zur Ehe zwingen, wenn man ihnen einen Gegenstand, ihr Kopftuch oder einen Ring oder (in Euböia vereinzelt) ihre abgelegten Flügel entreißt. Erinnern schon diese Züge an Thetis und Peleus, so noch mehr eine kretische Sage, wonach ein Jüngling eine Neraide dadurch gewinnt, daß er sie um den Hahnenschrei bei den Haaren faßt und trotz Verwandlung in einen Hund, Schlange, Kamel, Feuer nicht fahren läßt. Die so in die Ehe Gezwungenen verlieren aber ihre Fröhlichkeit, verweigern die Sprache und suchen auf alle Weise sich wieder zu befreien. Von manchen Familien glaubt man, daß sie aus solcher Neraidenhe stammen. Soweit stimmen die modernen Vorstellungen mit dem alten Nereidenglauben im wesentlichen überein. Die weiteren Vorstellungen sind größtenteils von andern antiken Gottheiten wie Najaden, Striglen und Harpyien auf die Neraiden übertragen. In manchen Gegenden spielen sie eine ähnliche Rolle wie die Heinzelmännchen, doch stören sie auch zuweilen die Arbeit der Menschen, besonders das Spinnen, durch nächtliche Verwirrung des Garns. Sie sind den wohlgestalteten Kindern der Menschen gefährlich, die sie gern rauben oder ihnen nächtlich Blut aussaugen (vgl. Empusa, Striglen, Vampyr glauben). Besonders gefährlich sind die Neraiden um die Mittagsstunde, zumal im Sommer, in der Nähe von Brunnen, überhaupt am Wasser, unter Bäumen und an Kreuzwegen. Da wird der Mensch leicht von ihnen „ergriffen“, d. h. er erhält einen Schlag, einen plötzlichen geistigen oder körperlichen Schaden, oder verliert den Verstand; besonders bedroht sind dabei Kinder, Jünglinge, Jungfrauen, Neuvermählte und Schwangere. (Vgl. *νυμφόληπτος* *Plut. Arist.* 11 im Sinne von verrückt und die verwandte Vorstellung *Theokr. Id.* 1, 15, wonach um die Mittagszeit Pan schläft und nicht gestört werden darf, will man nicht seinen Zorn erregen.) Ebenso gefährlich ist Mitternacht, wo die Neraiden ihre Mahlzeit halten und nicht gern von Menschen gestört werden. Bei jungen hübschen Personen äußert sich diese Einwirkung der Neraiden bisweilen in einer Schwermut, die sie in die Einsamkeit treibt und endlich den Tod herbeiführt. Die Neraiden holen so den Bezauberten zu sich (Anklang an die Hylasage). Diese Vorstellung findet oft in antiken Grabschriften ihren Ausdruck, z. B. *C. I. Gr.* 1, 6201: *παῖδα γὰρ ἐθελὴν ἡγαυσαν ὡς τεκνὴν Ναιδῆς, οὐ θάνατος*; in 997 sind es die Oreaden, in 6293 die *Νύμφαι κρηναίαι*, *Preller-*

*Robert, Gr. Myth.* 1, 719, 1; ähnlich die Sage von Dryope, *Ant. Lib.* 32. Nach rhodischer Sage erscheinen die Neraiden nächtlichen Wanderern beim Überschreiten von Flüssen und verkünden ihnen schnellen Tod. Manchmal befragen sie einen Menschen und machen ihn, wenn er antwortet, stumm.

Ferner gelten die Neraiden als Urheberinnen des Wirbelwindes, in dem sie den Unglücklichen, welcher darein gerät, entführen. Beim Wirbelwind sagt man „die Neraiden tanzen“. Hier scheinen die Vorstellungen von den Harpyien auf die Neraiden übertragen zu sein. So mischen sich in dem neugriechischen Volksglauben zwei Vorstellungen, eine freundlichere, noch heidnische, und eine unter dem Einfluß des Christentums verfinsterte, die jetzt überwiegt. Denn sie erscheinen oftmals als reine Teufelinnen, *ὄργαι θεοῦ* — *διάβολοι*, sie verschwinden beim Krähen des Hahnes. Ihre Opfer sind dieselben, wie im Altertum an Nymphen, Eumeniden u. a.: Milch und Honig, oft an ganz bestimmten Plätzen: Höhle am Musenhügel, bei Kephisia; schon durch die Beschwörungsformel *μέλι καὶ γάλα στὸν δρόμον* kann man ihren Einfluß abwehren. An Dreiwegen wird ihnen Zuckerwerk, von Zauberinnen bereitet, geopfert, auch Ziegen werden gebracht, um die bösen Geister zu versöhnen, ebenso Spindeln, was wieder mehr an die alten Nereiden, die Spinnerinnen im Palaste des Nereus, erinnert. [Siehe über die Nereiden auch *Politis, Μελέτη ἐπὶ τ. βίον τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων. Τόμος* 1. Athen 1871 p. 81—126. *Rennell Rodd, The customs and lore in Modern Greece.* London 1892 p. 173—185. *Μιχαήλ, Μακεδονικά, ἥτοι νεώτερα ἑλληνικά ἡθῆ ἐν Μακεδονίᾳ ἐν σχέσιν πρὸς τὰ ἀρχαία.* Hermupolis 1879. *Tatarakis*, in den *Ἑσολογικὰ Ἀνάλεκτα* 1. 1872 p. 322—324 (Melos). *Bent, The Cyclades* p. 12—16 (Seriphos). *Γεώργιος Σ. Φραγκοῦδη, Κ. Κ. ἀφ.* Athen 1890 p. 74. *Mannhardt, A. W. F.* 36 ff. Drexler.] [Weizsäcker.]

**Nereus** (*Νηρέως*). Daß wir es in *Νηρέως* mit einem Meergotte zu thun haben, geht schon aus dem Namen aufs deutlichste hervor. Er geht auf dieselbe Wurzel zurück wie *νέμ, ναός, νάμα, νήσος* und das neugriechische Wort für Wasser *νερό*. Am nächsten steht der Bildung nach das in guter Zeit nur bei den Tragikern nachweisbare Adjektiv *ναρός*, *Aschyl. frgm.* 347; *Soph. frgm.* 569 (Nauck<sup>2</sup>). Die Bedeutung dieses Wortes geben *Phot. Lex.* 286, 8 ff. *Etym. M.* 597, 45. *Schol. Hom.* Σ 38 als *θεοεικός* bezw. *νυρός*; vgl. auch *Curtius, Grundr.* d. *gr. Etym.* S. 319. *Fick, Wörterb. d. indog. Spr.* 1 S. 123. 250. Die richtige Etymologie des Namens finden wir in dem erwähnten *Iliasscholion*, ebenso bei *Eustath. ad Hom.* 87, 5 und 1625, 54, während er ebenda 437, 15 von *ναεῖν* und *ῥεῖν* und bei *Cornut.* 23 von *νέουαι* abgeleitet wird.

Die Götterlehre sieht in Nereus eines der ältesten göttlichen Wesen, jedenfalls einen älteren Beherrscher des Meeres als Poseidon. Der älteste unter den Meergottern ist er nach *Orph. Argon.* 336. Die *hesiodische Theogonie* macht ihn zum Sohne des Pontos (v. 233),

welcher sich niemals von der elementaren Abstraktion zur belebten Personifikation entwickelt hat. Wenn *Phil. Bybl.* bei *Euseb. Praep. ev.* 1, 10, 26 Nereus den Vater des Pontos nennt, so ist dies natürlich nur eine falsche Übertragung semitischer Götternamen. Ohne mythologischen Wert ist es ferner, wenn *Plant. Trin.* 4, 1, 1 Nereus zum Bruder des Poseidon macht. Dafs Nereus wie die übrigen Pontoskinder Gaia zur Mutter habe, geht 10 aus *Hesiod* a. a. O. nicht hervor; doch faßten es so auf *Apollod. Bibl.* 1, 2, 6; *Ilyg. Praef.*; *Philargyr. ad Verg. Georg.* 4, 92. Nereus' Gattin ist Doris, mit welcher er die Nereiden erzeugt, s. d. Von einem Sohne dieses Paares, Nerites, der durch seine Schönheit bald seine Jugendgespielin Aphrodite, bald Poseidon bestrickte, berichten nur die bei *Alian. Hist. an.* 14, 28 wiedererzählten Fischermärchen. Da sie alle mit der Verwandlung dieses Sohnes 20

u. *Triton* S. 6 ff.] Damit verträgt sich freilich nicht *Welckers* Ansicht (*Gr. Götterl.* 1 S. 618), dafs in der ältesten Mythologie Thetis die einzige Nereustochter gewesen sei; die Verkörperung der Meereswellen durch eine grofse Mädchenschar ist eine ebenso natürliche Vorstellung, als eine Einzelgestalt an dieser Stelle bedeutungslos wäre.

Vielmehr muß man annehmen, dafs Thetis von vornherein eine Einzelgestalt war; aber zur Nereustochter wurde sie erst, als sie schon längst die Mutter des Achilleus war, um diesem göttlichen Ursprung zu verleihen.

Die Bezeichnung „Meergreis“ *Ἠλιος γέρων* ist „kollektivname der vor Poseidon zurücktretenden Gottheiten, der depossidierten Meeresfürsten“, (*Escher, Triton und seine Bekämpfung durch Herakles* S. 7). Nereus teilte ihn mit Triton (s. d.), Glaukos, Phorkys u. Proteus;



1) Herakles und Nereus, umgeben von 2 Nereiden (nach Gerhard, *Ausert. Vasenb.* Taf. 112); vgl. Sp. 246, 10 ff.

in die *νηπιος* genannte Muschel schliessen, darf man annehmen, dafs erst der Anklang 20 des Namens an Nereus den Anstofs zu diesen Erfindungen gegeben. Unwahrscheinlich ist die Deutung einer Terrakottagruppe aus Agina auf Aphrodite und Nerites, *Arch. Zeit.* 1865 Taf. 200; vgl. S. 71 ff. (*Stark*).

Nereus spielt in der griechischen Mythologie eine weit bescheidenere Rolle als vielfach angenommen wird, z. B. von *Preller-Robert, Gr. Myth.* S. 564. In der Volksvorstellung trat seine Gestalt gänzlich hinter der des jüngeren 20 Meerbeherrschers Poseidon zurück, während seine Töchter, die Nereiden, allezeit die hellenische Phantasie stark in Anspruch nahmen. Ja, Nereus spielt fast nur als Vater der Nereiden eine Rolle, so dafs der Schluss nahe liegt, er sei der erst durch Rückschluss aus diesen überhaupt entstandene „Meeresalte“, *Ἠλιος γέρων*. [Vgl. *Kuruntiotis, Herakles mit Halios geron*

zu den bei *Escher* a. a. O. S. 1 ff. angeführten Belegstellen vgl. auch *Schol. Vict. zu Hom. Σ* 38. Nicht für alle diese Gestalten ist *Eschers* Folgerung berechtigt, dafs die Sondernamen älter sein müßten als der gemeinsame. Der letztere ist natürlich von einem vorposeidonischen Meergotte erst auf die anderen übertragen worden; aber ursprünglich ist er doch wohl an einer Stelle aufgekommen, wo der „ältere Meergott“ einen besonderen Namen nicht führte. Dafs *Ἠλιος γέρων* zuerst sich mit Nereus gedeckt, ist darum wahrscheinlich, weil erstens, wie oben erwähnt, Nereus erst seinen Töchtern seine mythologische Existenz d. h. auch zugleich seinen Namen zu verdanken scheint, und zweitens, weil an seiner Gestalt hauptsächlich die greisenhaften Züge, das Verständige, Wohlwollende aber auch das Kraftlose ausgebildet sind. Dafs man diesen älteren Meergöttern greisenhaftes Aussehen

andichtete, leiteten die alten Gelehrten von dem Schaume der sich brechenden Wogen ab, *Cornut.* 23. *Schol. Hom. A* 358. *Eustath. ad Hom.* 116, 25. *Serv. ad Verg. Georg.* 9, 403, vgl. *Schömann, Opusc. ac.* 2 S. 211. Da jedoch bei Poseidon dieser Zug völlig fehlt, kann man ihn nur auf die Einreihung der „Meeresalten“ in die göttliche Genealogie zurückführen, in welcher sie der gleichen Generation angehören, wie die Titanen.

Als Meergott genofs Nereus immer einen gewissen, wenn auch bescheidenen Kult. *Paus.* 3, 21, 9 erzählt, dafs die Gytheaten einen *Γέρον* verehren, *οὗκ ἐν ὁθαλάσῳ γάρ μιν*, und dafs er in ihm den Nereus wiedererkannt habe, vgl. *Wide, Lakonische Kulte* S. 222 ff. — *Gaedchens (Glaukos d. Meergott* S. 189 ff. und in *Roschers Lexikon* 1 Sp. 1682) ebenso *Welcker, Gr. Götterl.* 3 S. 187 hielten *Pausanias'* Ansicht für falsch und identifizierten Glaukos mit dem gytheatischen Geron. *Escher a. a. O.* S. 3 hat mit Recht hervorgehoben, dafs nach *Pausanias'* Worten das Bild des Geron rein menschliche Züge, ja nicht einmal ein charakteristisches Attribut trug, was bei Nereus durchaus der Gepflogenheit entspricht, während es bei den anderen Meeresalten, zumal bei Glaukos, unzulässig ist. So ist Nereus auch der *ἄλιος γέρον* der Kolchois (Berlin 1732. *Klein, Meistersign.* S. 48. *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 122. *Wiener Vorl.-Bl.* 1889 Taf. 1, 20). — Sonst wird Nereus nur in später Zeit und selten als Meerbeherrescher angerufen, so *Orph. Hymn.* 23. *Oppian. Hal.* 2, 36. *Cyng.* 1, 77. Den Dreizack führt er bei *Verg. Aen.* 2, 418 und mehrfach in Vasenbildern, so *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 8. *Wiener Vorl.-Bl.* Ser. 7 Taf. 2, während die mischgestaltigen Wesen, welche ihn führen, zu Unrecht von *Gerhard a. a. O.* 1 S. 37 auf Nereus bezogen sind. Öfter wird das Meer als sein Bereich und Wohnsitz bezeichnet, so schon *Hom. A* 358. *Eur. Androm.* 161. *Alexis bei Athen.* 3, 107 A. *Phanias bei Athen.* 1, 6 F. Metonymisch braucht Nereus für Meer zuerst *Kallim. Hymn.* 1, 40 (vgl. *Schneider, Callimachea* 1 S. 147), später (*Tibull.* 4, 1, 58. *Ovid. Met.* 1, 187. *Orph. Lith.* 584. *Anonym. Alleg. bei Westermann, Myth.* gr. S. 228. *Nonn. Dionys.*, der 6, 216; 32, 194; 36, 96 von einem *Ἀραφ Νηρέως*, 25, 51 von einem *Αἰβος Ν.* spricht.

Nereus ist, wie schon bemerkt, ausgezeichnet

durch den Zug des väterlichen Wohlwollens, der besonders in den innigen Verhältnisse zu seinen Töchtern sich ausspricht, und nur ausnahmsweise erscheint auch er einmal als feindlich stürmischer Dämon, *Verg. Aen.* 2, 418 f. Die Vorstellung von ihm hing in der späteren Zeit hauptsächlich von seiner Charakterisierung in der *hesiodischen Theogonie* ab:

v. 233. *Νηρέα δ' ἀφενδία καὶ ἀληθέα γέροντα Πόντος περσβύτατον παῖδαν· αὐτὰρ καλέοναι γέροντα οὐνεκα νημερτὴς τε καὶ ἥπιος οὐδὲ θεμιστῶν λήθεται ἀλλὰ δίκαια καὶ ἥπια δῆνηα οἶδεν.*

Neue Nahrung gab dieser Vorstellung *Pind. Pyth.* 3, 94 ff.:

*μη' λόγον βλάπτων ἄλλοιο γέροντος κρυπτόω κείνος αἰνεῖν καὶ τὸν ἐχθρὸν παντὶ θυμῷ σὺν γε δίκῃ καλὰ φέροντ' ἐννεπεν,* wozu das *Scholion* bemerkt, dafs dieser Grundsatz, auch dem Gegner Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ein *λόγος Νηρέως* wäre. In der Fassung des *Scholions* will *Escher a. a. O.* S. 3 ein Citat aus einem Epöc eingeschlossen sehen. Wahrscheinlich liegt ein solches schon den Worten *Pindars* zu Grunde, die sich mit leichter Mühe in episches Versmafs umsetzen lassen.<sup>\*)</sup>

Wie Glaukos, Proteus und andere Wassergottheiten, z. B. die Meertöchter im Nibelungenliede, besitzt Nereus auch mantische Kraft. So sagt er nach *Hor. Carm.* 1, 15 Paris das Unglück Troias voraus, wie *Heyne, Observ. ad Apollod.* S. 171 vermutet, nach der Version eines griechischen Dichters. *Welckers* Einsetzung des *Bakchylides* beruht jedoch auf einem Irrtum. Nach *Porphyr.* zu *Hor. Od.* 1, 15 ahmt *Horaz* hier wohl den *Bakchylides* nach, doch wird bei diesem Troias Fall von *Kassandra* prophezeit. Bei *Apoll. Rhod.* 1, 1310 prophezeit als *ἑκτοφύτης* des Nereus den Argonauten Glaukos, welcher nach *Nikandros (Athen.* 7, 296 F.; *frgm.* 25 *Schneider*) in einem Liebesverhältnisse zu ihm steht. Auf Nereus mantische Kraft beziehen sich auch seine *Epitheta εὐβόλος* bei *Pind. Pyth.* 3, 93; *Bakchyl. frgm.* 6 (*Kenyon*), *ἀφενδής, νημερτὴς* bei *Hes.*

\*) Etwa so:

*Καὶ τοὺς ἐχθροὺς κείνος ἱπαινέειν ἐννεπὶ παντὶ θυμῷ σὺν γε δίκῃ καλὰ φέροντας.*



2) Nereus und Herakles, Thondiskus (nach Benndorf, *Griech. u. sicil. Vasenbilder* Taf. 37, 4b); vgl. Sp. 247, 1 ff.

Theog. a. a. O., wie auch die Namen einiger Nereiden hierauf anspielen: *Νημερτής, Ἀφενδής* bei Hom. Σ 46, *Θημετώ, Προνόη, Νημερτής* bei Hes. Theog. 261 f. — Die mit der Mantik nahe verbundene Iatrik vertritt der sicherlich in diesen Kreis gehörige, in der Troas verehrte

welchem wir hören, zeigt ihn im Grunde als hilfreichen Gott; nur muß er in diesem Falle erst gezwungen werden seine Wohlthat zu erweisen. Als Herakles ausgezogen war die goldenen Äpfel zu holen, so erzählte *Pherecydes* (frgm. 33 in Müller, *Fragm. hist. gr.* 1



3) Herakles bei Nereus (nach *Annali dell' Istituto* 1878  
Taf. d'agg. F); vgl. Sp. 247, 9 ff.

Neryllinos, dessen Bild *χορηγεῖν καὶ ἰατρικὰ προσόντας νομίζεσθαι*; Athenag. Leg. 23, vgl. Lobeck, *Aglaoph.* 1171.

In den Götter- und Heroenmythen tritt so Nereus nur sehr selten auf, gewöhnlich als freundlicher Gönner. Aphrodite wird in seinem Hause aufgezogen, *Lucian. Tragodop.* 87. *Alian. Hist. An.* 14, 28. Als Herakles des Sonnenbeckers bedarf, erhält er diesen nach *Panyassis* von Nereus, nach *Peisandros* von Okeanos, *Athen.* 11, 469 D. Eine lustige Travestie dieses Zuges finden wir bei *Ptolem. Hephaest.* 6 (*Westermann, Mythogr. gr.* S. 196, 8): Als alle Götter dem Peleus Geschenke bringen, spendet ihm sein Schwiegervater Nereus ein „Göttersalz“, ein unfehlbares Mittel für *πολυφαγία, ὄρεξις* und *πίψις*; jedenfalls geht dieser Einfall auf ein Satyrstück oder eine Komödie, allenfalls auch auf ein Epigramm zurück, wie überhaupt *Ptolemäus Hephaestion* weitaus besser ist als sein Ruf.

Auch der einzige Kampf des Nereus, von



1) Nereus. Aus einem Pelous-Thetisbilde (nach Gerhards, *Auserl. Vasenb.* Taf. 178/9; vgl. Sp. 247, 25 ff.

S. 78. *Apollod. Bibl.* 2, 5, 11, 5. *Schol. Apoll. Rh.* 4, 1396), gelangte er an den Eridanos. Die Nymphen daselbst, Töchter des Zeus und der Themis (also Moiren), verraten ihm, daß Nereus den Weg zu den goldenen Äpfeln wisse. Herakles überfällt ihn darum im Schlafe und hält ihn trotz Verwandlung in mancherlei Ge-

stalten, z. B. Wasser und Feuer, fest, bis er ihm Bescheid gegeben. Da *Stesichoros* bei *Keller*,

S. 95 *Stesichoros* als *Pherekydes'* Quelle bezeichnen. Die Kenntnis dieser Sagenform war



5) Nereus und Doris. Von einer Schale des Doris (nach Wiener Vorlegeblätter Ser. 7 Taf. 2); vgl. Sp. 247, 41.

*Her. nat. script.* S. 110 von Verwandlungen des Nereus erzählte, nahm *Wilamowitz*, *Herakles*<sup>1</sup> 1

delt, ohne jedoch damit etwas erreichen zu können. Dieses Eingreifen



6) Nereus auf Hippokamp (nach *Gerhard*, *Auserl. Vasenb.* Taf. 8); vgl. Sp. 247, 66 ff.

S. 272 mit Wahrscheinlichkeit an, daß er diesen Kampf gegen *Herakles* behandelt habe. Schwerlich darf man aber darum schon mit *Escher* a. a. O.

ten zwei am alten Typus fest, vgl. Bd. 1 Sp. 2230, das Bild einer *Hydria* des *Brit. Mus.* 716 und das eines wahrscheinlich zum Aufhängen bestimmten

schon zu *Stesichoros'* Zeit allgemein. Ein schwarzfiguriges Pariser Vasenbild, das sicherlich noch in die erste Hälfte des sechsten Jahrhunderts gehört, stimmt mit jenem Berichte nicht nur überein, sondern stellt diesen Kampf noch ausführlicher dar (*Gerhard*, *Auserl. Vasenb.* Taf. 112, danach *Baumeister*, *Denkmäler* S. 1017). Durch Wellenlinien und Delphine ist der Schauplatz als das Meeresufer charakterisiert. Nereus, greisenhaft, bekleidet mit Chiton und Himation, will nach rechts enteilen, aber *Herakles* hat ihn bereits erreicht und umklammert ihn mit Aufbietung aller Kraft. Vier von Nereus' Rücken ausgehende Strahlen deuten die Verwandlung in Wasser oder Feuer an. Rechts und links von dieser Gruppe entweicht je eine weibliche Gestalt; die zur Linken hält einen Löwen, während an der anderen ein Panther heraufklettert: Zwei Nereiden haben versucht dem Alten zu helfen und sich wie *Thetis* oder *Proteus* in Ungetüme verwandelt, ohne jedoch damit etwas erreichen zu können. Dieses Eingreifen

der Nereiden als Erfindung des Vasenmalers gelten zu lassen ist gewiss unzulässig; es muß in der Volkssage oder im Epos schon vorgekommen sein. — Ohne Verwandlung findet die Ergreifung des Nereus sich auf einer schwarzfigurigen *Lekythos* in Athen, vgl. Bd. 1 Sp. 2193, während *Gerhard* a. a. O. Taf. 113 aus diesem Zusammenhang zu streichen ist, vgl. *Klügmann*, *Ann. dell' Inst.* 1873 S. 39, Ann.

Von den drei rotfigurigen Vasenbildern dieses Gegenstandes hal-

Thondiskus, *Benndorf, Griech. u. sic. Vasenb.* Taf. 32, 4 b. Auf dem ersten hat Nereus weißes Haar und einen langen weißen Bart, und auch Herakles ist bärtig; auf dem zweiten ist Herakles jugendlich, und nur durch die Spärlichkeit von Haupt- und Barthaar ist das Greisenhafte an Nereus ausgedrückt. — Ganz eigentümlich ist die (Fig. 3) Scene in dem dritten Bilde, *Ann. d. Inst.* 1878 tav. d'agg. E. Herakles, jugendlich, tobt im Inneren eines Hauses. Er hat, nach den Krügen und Kannen zu schliessen, in Nereus' Hause eine gute Aufnahme gefunden, sich dann des Dreizacks bemächtigt und ist im Begriffe mit diesem Mobilien und Gefässe zusammenzuschlagen, sicherlich in der Absicht von Nereus das Geheimnis zu erpressen. Dieser, mit weißem Haupt- und Barthaar und einer großen Glatze, steht dabei und scheint auf den Gast zu schelten. Das Vasenbild ist nicht so alt, daß eine Abhängigkeit vom Satyrspiele, so steht, ausgeschlossen wäre.

Von Kunstdarstellungen kommen für Nereus fast ausschließlich Vasenbilder in Betracht. Er ist eine häufige Nebenfigur bei Herakles' Kämpfe mit dem anderen „Meergreis“, dem Triton; die betreffenden Denkmäler sind zusammengestellt von *Petersen, Ann. d. Inst.* 1882 S. 86 f.; vgl. *Escher a. a. O.* S. 137; u. d. Art. Herakles. Ferner boten die Darstellungen vom Liebeskampfe des Peleus mit Thetis oft Gelegenheit Nereus als Nebenfigur zu verwenden. Gewöhnlich finden wir in den Schalenbildern ihn auf dem Reverse stehend oder sitzend, während ihm seine Töchter oder auch Hermes die Nachricht von dem Vorfalle überbringen. Die letzte und vollständigste Zusammenstellung der Denkmäler bietet *Gräf, Jahrbuch d. arch. Inst.* 1 S. 201 f. In fast allen Fällen ist Nereus greisenhaft gebildet — eine Ausnahme bildet (Fig. 5) die Duriaschale des Louvre (*Klein, Meistersign.* S. 158, 15, abgeb. *Wiener Vorl.-Bl.* Ser. 7 Taf. 2) —, bekleidet mit Chiton und Himation, meist durch einen Stab oder Scepter, selten durch den Dreizack ausgezeichnet, dagegen öfter durch Delphine kenntlich. —

Einen litterarisch nicht bezugten Mythos stellt ein Vasenbild (*Bull. Nap.* N. S. 5 Taf. 2. *Brunns Vorleagl.* Taf. 12) dar. Auf dem Meeresgrund thronen Nereus und Thetis, zwischen ihnen stehen zwei Nereiden. Achilleus, knabenhaft, der von Hermes hereingeleitet wird, soll von Nereus ein Diadem empfangen. Alle Figuren sind inschriftlich bezeichnet, auch die Nereiden als Kymathoe und Peamathe. In der Situation zeigt diese Darstellung eine überaus große Verwandtschaft mit den Bildern von Theseus' Anerkennung durch Poseidon, so daß man auch hier wohl eine Anerkennung von Achills göttlicher Abkunft erblicken darf; zum Pfande derselben soll das von Nereus dargebotene Diadem dienen. *Minervinis Erklärung (Bull. Nap. a. a. O.* S. 17) auf Achills Empfang in Leuke scheitert an der ausgesprochen knabenhaften Erscheinung.

Nereus allein sehen wir in dem auf einem Hippokampen reitenden, einen Dreizack haltenden Greise (Fig. 6) auf mehreren schwarzfigurigen

Vasen (*Lenormant et de Witte, Élite céram.* 3 Taf. 1—3. *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 8).

Auf dem pergamenischen Gigantenfriese endlich war der inschriftlich bezeichnete Nereus durch eine, wie es scheint, aus „Fischhaut“ gefertigte Mütze charakterisiert (*Beschreibung der pergamen. Bildwerke* S. 23).

[Bloch.]

Nergal\*), babylonische Gottheit. Die Aussprache ist geeicht durch die hebräische (נֶרְגַל, 2. Kön. 17, 30. Jer. 39, 3, 13), syrische, mandäische (s. u. Sp. 263) und phönizische (*Corp. Inscr. semit.* 119) Transskription, sowie durch die griechische in den Namen *Νηριγιάλαρος (Berosus)* und *Νήργυλος*. Nergal, der Stadtgott von Kutha (IR 60, 12 a u 11<sup>b</sup> — so zusammengehörig) ist seiner Naturgrundlage nach Gottheit der verzehrenden Sonnenglut\*\*); dann übertragen der Kriegsgott, der mit seinem Schreckensglanz dem Feinde tödliche Seuchen und Verderben bringt. In beiden Eigenschaftener scheint er als Löwengott. Schließlich wird ihm als einem Gemahl der Höllengöttin auch die Herrschaft in der Unterwelt zugewiesen.

### I. Der Kultus des Nergal im altbabylonischen, assyrischen und chaldäo-babylonischen Reiche.

Die zufällige Reihe der Buchstaben ergibt es, daß in mythischen Lexikon nach Marduk, dem Stadtgott von Babel, und Nebo, dem Stadtgott von Borsippa, nunmehr Nergal, der Stadtgott von Kutha, der dritte im Bunde der kultisch wichtigsten babylonischen Götter, zur Behandlung kommt. Durch alle Epochen babylonisch-assyrischer Geschichte, ja darüber hinaus, spielt Kutha mit seinem Nergalkultus neben Babylon und Borsippa eine bedeutende politische Rolle (warum? ist noch nicht festgestellt; s. vorläufig *Winckler, Altorient. Forsch.* 1, 3 S. 218 f.).

Die Stadt Kutha wurde durch *Rassam* in dem fünf Stunden östlich von Babylon gelegenen Ruinenhügel Tel Ibrahim gefunden, wo schon *H. Rawlinson* und *G. Smith* sie vermutet hatten. Der Tempel des Nergal in Kutha hieß Ešiltam. Auf Grund des bisher bekannt gewordenen Inschriftenmaterials können wir die Baugeschichte des wieder angefundene Tempels bis in die sog. erste Dynastie der Könige von Ur verfolgen (ca. Mitte des 3. Jahrtausends), die sich im Bauen von Tempeln besonders hervorgethan hat. Dungi, König von Ur, König von Sumer und Akkad, wird als Er-

\*) Es ist der Wunsch ausgesprochen worden, daß die Bd. 2 Sp. 775 angekündigte Reihe von Aufsätzen über babylonisch-assyrische Gottheiten erweitert und womöglich vervollständigt werden möge. Es werden neben den bereits erschienenen Artikeln Iddubar, Marduk, Moloch (Anhang), Nebo, Nergal noch folgende erscheinen: Ninib (Adar, Nindar), Nusku, Oannes (Ea), Papsukal, Ramman, Samas, Sin, Tam-muz, Tiamat, Zu und (in den Nachrichten) Anu, Anunnaki, Aralu, Aruru, Asur, Bel, Cherub, Dagon, Etana, Gibil, Gula, Istar, Kingu, Martu. (*Alfred Jeremias*.)

\*\*) Ähnlich wie der griechische Apollon und der italische Mars, vgl. *Rocher, Apollon und Mars*. Leipzig 1873 und die Artikel Apollon und Mars.

bauer (was freilich auch Renovator bedeuten kann) des Nergaltempel's Ešitlam in Kutha bezeichnet (*KB* III, 1 S. 80f.). Auf einer in assyrischer Sprache in Nineveh gefundenen Inschrift heisst es: „Dungi, der Mächtige, König von Ur und König der vier Weltgegenden, Erbauer von Ešitlam, dem Tempel des Nergal, seines Herrn, in [.....]a-ki.“ Wahrscheinlich ist der Name zu Gu-du-a-ki, d. i. Kutha zu ergänzen. Dungi, dessen Einfluss sich bis in jene Gegend erstreckte, hielt den Tempelbau für wichtig genug, ihn auch in der fernern Gegend gebührend zu erwähnen. Vielleicht aber ist [Ninu]-aki d. i. Nineveh zu ergänzen, dann hätte Dungi in Nineveh einen Nergaltempel erbaut, wie Gudea dort einen Ištartempel baute (damit erweitere ich meine in *Beitr. z. Assyriol.* 3, 1 S. 108 geäußerte Ansicht). Einen anderen Tempelbau aus der Dynastie von Uruk (Singāmīl) zu Ehren des Nergal, des Königs der Unterwelt(?), erwähnt ein Alabastertäfelchen des Britischen Museums (*KB* III, 1 S. 84f.). Nach dem Tempel Šit-lam in Kutha wird Nergal schon in altbabylonischen Urkunden mit Vorliebe von Hammurabi Sidlantaudua genannt. So schon in der altbabylonischen Legende IV R 35 nr. 2 und *Coll. de Clercq* nr. 125. Vielleicht ist auch auf der von *Hilprecht* entdeckten und restituierten Vaseschrift des Lugalzaggisi (3. Jahrtausend, s. *Thureau-Dangin, Recueu sémitique* 1897 S. 270) der Z. 30 erwähnte Gott Šid Abkürzung für Sidlantaudua.

[In den Urkunden der ältesten uns bekannten babyl. Zeit scheinen die Götter Ninib und Ningirsu (d. i. Herr von Girsu, der politischen und religiösen Metropole der Patesi von Lagasch) nahe verwandt, wenn nicht identisch (so *Fr. Hommel*) mit Nergal zu sein. Ningirsu, der schon bei dem südbabylonischen semitischen Könige Eanadu eine hervorragende Rolle spielt (s. *Thureau-Dangin*, a. a. O. 1897 S. 263ff.), ebenso in altbabylonischen Eigennamen (s. *Meissner, Altbabylon. Privatrecht* nr. 65. 69. 108) und Siegeln (*de Clercq* nr. 197 u. ö.) und in den Gudea-Inschriften, wird auf der Ur-Bau-Inschrift *de Sarzec* pl. VIII als „der mächtige Krieger“ des Gottes Enlilla (d. i. Bel) angerufen. Aber nicht nur die Eigenschaft als Kriegsgott hat er mit Nergal gemeinsam, sondern auch die Eigenschaft als chthonischer Gott; der Bauer heisst „Knecht des Ningirsu“ und auf dem Fragment K 48 wird von Ningirsu gesagt, daß ohne seine Vermittlung „Feld und Kanal kein Gelingen giebt und keinen Halm erzeugt“. Bei *de Clercq* nr. 125 bleibt es zweifelhaft, ob das neben Ningirsu stehende Sidlantaudua (Bezeichnung für Nergal) Apposition ist oder ob hier die beiden neben einander aufgezählt sind. Andererseits bezeugt II R 57, 74c die nahe Verwandtschaft zwischen Ningirsu und dem Kriegsgott Ninib (daß beide identisch sind, beweist die Liste meiner Ansicht nach nicht). Nimmt man hinzu, daß in altbabylonischer Zeit Ninib und Nergal schwer zu trennen sind (s. *Fr. Hommel, Assyriol. Notes in Proc. of the Soc. of Bibl. Arch.* Dez. 1897), so ist die Verwandtschaftskette zwischen Ningirsu, Nergal, Ninib,

die alle drei ur-sag lag-ga des Gottes Bel heißen, geschlossen.]

Sehr alt ist die Bezeichnung des Nergal als Ne-uru-gal, d. h. (Volksetymologie) „Herr des großen Landes“, d. i. der Unterwelt. Schon auf den altbabyl. Siegeln *de Clercq* nr. 200 u. 243 heisst er so. In der Sinfutlegende aber dürfte En-nu-gi, d. i. wohl dasselbe wie En-kur-nu-gi, „Herr des Landes ohne Heimkehr“ Nergal sein<sup>\*)</sup>. In der vorhin erwähnten Urkunde des Singāmīl ist die Bezeichnung als König der Unterwelt wahrscheinlich.

In den uns bekannten Inschriften *Hammurabi*'s wird (gewiss zufällig) Nergal nicht erwähnt, wohl aber bei *Samsu-iluna* (*KB* III, 1, 132f.). Aber im ganzen erscheint er selten und nur beiläufig in den historischen Inschriften des altbabylonischen Reiches. *Samsu-mukin* hebt bei der Schilderung des Akitufestes das Kommen des Nergal, des Gewaltigen und Erhabenen, der unter Jauchzen und Frohlocken aus Ešitlam nach Babylon zieht, besonders hervor und nennt ihn in der Prozession neben Bel, dem „Herrn der Herren“ (*Lehmann, Samsu-mukin* L<sup>4</sup> col. III). Dem Wesen des Nergal entspricht es auch, wenn *S.* an anderer Stelle derselben Inschrift sagt: während er von Marduk und Nebo seine Weisheit habe, verdanke er Nergal die Kraft der Männlichkeit und unvergleichlichen Verstand. In den Texten von Tell-el-Amarna erscheint Nergal (London 5. 82) zum ersten Male in der ideographischen Schreibung, die kaum anders als „Gott des Eisens“ gedeutet werden kann. Da die Inschriften in den Beginn der Eisenperiode fallen, so würde dies von besonderem kulturgeschichtlichen Interesse sein.

Im assyrischen Reiche können wir den Nergalkultus nicht weiter als bis ins 9. Jahrh. hinauf verfolgen. Die Haupteigenschaft des Nergal, die das kriegslustige Assyriervolk interessieren mußte, war durch den assyrischen Götterkönig Asur genügend vertreten. Jedoch kann man deutlich verfolgen, wie im Ringen mit Babylonien der Kultus des waffengewaltigen Nergal auch bei den Assyriern zur Geltung kam. Theophore Namen mit Nergal gebildet finden sich nicht selten in den Eponymenlisten. *Asurnasirpal* (885–860) sieht in Nergal den Kampfgewaltigen, der seine Waffen zum Sieg führt (*KB* I S. 74f.), Ninib und Nergal sind die Schutzgötter seiner königlichen Jagdunternehmungen (ib. S. 123f.); *Salmanassar II.* (860–825) nennt ihn bei Aufzählung der großen Götter als „König der Schlacht“ (*KB* I, 130f. vgl. 158f. 163f.), und bei seinen babylonischen Feldzügen opfert er in Babylon, Borsippa und Kutha und stiftet dort den großen Göttern (Marduk, Nebo, Nergal) Geschenke und Opfer (ib. S. 138f. 200f.). *Rammanirari* (812–783) opfert ebenfalls in Kutha und rühmt sich, daß er die Aufträge dieser drei Götter entgegennimmt (ib. S. 192f.). *Tiglatpileser III.* opfert den babylonischen Hauptgöttern, unter besonderer Her-

<sup>\*)</sup> In der Serie Šurpu (herausgegeben von H. Zimmern) 4, 82 erscheint dieser Ennugi allerdings neben Nergal als Gott der Vegetation, wie Ningirsu. Vielleicht ist dies auf eine spätere Differenzierung zurückzuführen.



vorhebung des Nergal und seiner Gemahlin Laz, im Tempel Charsagkalama. *Sargon II.* erzählt, daß er in Kelach einen Tempel renoviert habe, in dem Kriegsbeute aufgestapelt und wo neben den Göttern von Kelach auch dem Nergal und dem Ramman Opfer gebracht und Feste gefeiert würden. *Sanherib* nennt Nergal unter den Göttern seines Vertrauens (*KB II*, 106f.), *Asorhaddon* übergeht ihn zwar zuweilen bei Aufzählung der 7 Schutzgötter (ib. S. 124f. 134f. vgl. aber 10 142f.), rechnet ihn aber (*Beitr.* z. *Assyr.* 3, 2, 229) zu den 12 großen Göttern und sagt: Als Asur ihn zum König ernannte, habe ihm Anu seine Krone (ib. S. 237), Bel seinen Thron, Ninib seine Waffe, Nergal seinen Schreckensglanz (s. u. Sp. 266) verliehen. *Asurbanipal* aber, der ebenfalls Nergal zu den großen Göttern zählt und ihm Opfer in Kutha darbringt, sagt, er habe den *šurinnu* im Hause des Nergal von Tarbisu, der seit uralter Zeit 20 nicht bestanden, aufgestellt. Unter den Nachfolgern *Asurbanipals* gilt vom Nergalkultus dasselbe, was oben Sp. 51f. vom Kultus des *Mar-duk* und *Nebo* gesagt wurde: die babylonischen Hauptgötter sollten die sinkende Macht *Assyriens* stützen helfen. Dafs den kuthäischen Kulturen der assyrischen Könige ebenso wie denen zu Babylon und Borsippa ein politischer Sinn zu Grunde liegt, ist sicher (s. *Winckler* a. a. O.). Am wahrscheinlichsten bleibt es, daß der Kult von Kutha, der bis in die Seleucidenezeit aufs innigste mit dem von Babylon und Borsippa verbunden war, in Beziehung zur babylonischen Königswürde stand.

Bei den chaldäo-babylonischen Königen *Nabopolassar* und *Nebukadnezar* wird Nergal zunächst nur beiläufig erwähnt. Sie „befaßten sich beständig“ mit den Tempeln des *Mar-duk* und *Nebo*. In einer der Bauinschriften *Nebukadnezars* wird die Befestigung und der Neubau der Umfassungsmauern von *Ešit-lam* erwähnt und vom Einzug der kuthäischen Götter in ihre Tempel berichtet. Es scheint danach, daß Kutha samt seinem Tempel vorher in Verfall geraten war. Einer der Nachfolger *Nebukadnezars*, der als großer Geschäftsmann und Glied der königlichen Familie vor seiner Thron- 50 besteigung schon eine Rolle spielte (*Winckler, Geschichte* S. 338), heifst *Nergal-sar-ušur* (d. h. Nergal schütze den König). Auch der letzte babylonische König holt sich Orakel bei Nergal (*KB III*, 2, 90f. neben *Samas* und *Ramman*). Dafs der Kultus des Nergal noch in der Seleucidenezeit in Blüte stand, zeigt die oben Sp. 52 erwähnte Schenkung der *Laodike* an Babylon, Borsippa und Kutha. Auch die mandäische Religion kannte den babylonischen Nergal 60 noch unter dem verstümmelten Namen *Nerig* und *Nergil* (s. oben Sp. 59 und unten Sp. 268).

## II. Nergal als Gott der verzehrenden Sonnenglut und als Löwengott.

Wie *Mar-duk* der Gott der schöpferischen Frühsonne, so ist Nergal der Gott der verderbenbringenden Sonnenglut, und erst in

Konsequenz davon Gott des Krieges, der Pest, des Todes, der Unterwelt (die Logik der Reihenfolge zuerst von mir aufgestellt in den „*Babyl.-assyrl. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*“ S. 68). Dafs er Sonnengott in diesem Sinne ist, beweist ein kosmisch-babylonisches Glossar (s. *Delitzsch* bei *Zeller, Bibl. Handwörterb.* S. 632), welches Nergal identifiziert mit *Nusku*, dem Gott der alles verheerenden Mittagssonne, als welcher er zugleich mit dem *Feuertott* eins ist (IV R 24, 54 a wird er geradezu *Gibil*, d. i. *Feuertott*, „mit glühendem Munde“ genannt), und jenes berühmte Götterverzeichnis V R 46 besagt, Nergal werde im Westland, d. h. in Kanaan, *Sarrapu* (*Seraph*) d. h. „Verbrenner, Versenger“ genannt (s. Abb.). Auch stimmt dazu, daß ihm mit Vorliebe „Schreckensglanz“ zugeschrieben wird. *Jensen, Kosmologie* S. 484 ff. bringt neue Gründe hinzu. Nach dem Sp. 257 f. übersetzten Hymnus ist er der Liebling von *Duranki*, womit ein vom Sonnengott beherrschter kosmischer Ort gemeint ist. Als Gott der Glutsonne erscheint Nergal in Löwengestalt. *Jensen* hat diese althergebrachte Ansicht a. a. O.



1) Geflügelte Genien (*Seraphim*) aus *Nineveh* (aus G. Smith, *Assyrian Discoveries* S. 174. \*)

S. 489 wieder in Zweifel gezogen. Die übliche Begründung lassen auch wir fallen; die Lesung *nergallu* für das Löweneideogramm ist allerdings mindestens zweifelhaft. Aber in der *Dibbarra-Legende* wird ausdrücklich erzählt, daß der Pestgott, der mit Nergal identisch ist, sich in einen Löwen verwandelt\*). Dadurch gewinnt auch der Umstand, daß Nergal gelegentlich mit einem Epitheton bezeichnet wird, das sonst Löwe bedeutet (*urgallu*), an Bedeutung. Dann aber dürfen wir in den von *Bezold* veröffentlichten keilschriftlichen Beschreibungen zu assyrischen Göttertypen (*ZA* 9, 114 ff.) Nergal unter folgender Beschreibung erkennen: „Horn eines Stieres, ein Haarbüschel fällt auf seinen Rücken(?) herab; Menschenantlitz und Stärke eines . . ., Flügel . . . seine Vorderfüße und einen Löwenleib, der auf vier Füßen [ruht]“. Das stimmt aber genau zu den

\*) Vgl. die Verzierung auf dem zweiten Götterthron Sp. 67 f.

\*\*) Die Legende übersetzt von *Harper* in *Beitr. z. Assyrl.* 2, 425 ff. Schon oben Bd. 2 Sp. 808 haben wir auf die Eigentümlichkeit hingewiesen, daß sich Götter zu bestimmten Zwecken in Tiere verwandeln.



Bildern der in den Thorlaibungen aufgestellten menschenköpfigen Löwenkolosse (s. *Puchstein, Zeitschr. f. Assy.* 9, 410 ff.). Sind die Löwenkolosse Nergale, so gewinnt die Gleichung Nergal im Westland = Sarrapu von neuem Bedeutung für die Erklärung der jesaianischen Seraphim\*). Dafs der Löwe Symbol und Gestalt des Nergal darstellt, ist ja für den Gott der Glutsonne



2) Löwenkoloss, den Nergal darstellend.

höchst charakteristisch. Der Löwe ist in ganz Vorderasien Symbol der Sonnenglut. Den heissesten Monaten Juli und August eignet das Bild des Löwen, die Sonne befindet sich während der Hundstage im Zodiakalbild des Löwen, das selbst die Sonnenglut des Hochsommers symbolisch darstellt (s. *Jensen a. a. O.* S. 66, 478 Anm.). Auch zu Nergal als verderbbringendem Gott im allgemeinen stimmt das Bild des Löwen. Die Löwen, die die Wüste südlich vom Euphrat bewohnen, waren der Schrecken der Baby-



3) Kopf eines geflügelten Löwen (Symbol des Nergal) aus Nineveh (G. Smith, *Nineveh and its remains* S. 127).

lonier. Der Held des „Nimrodepos“ fürchtet sich vor den Löwen in der Gebirgsschlucht (s. Bd. 2 Sp. 793). Die Bilder verherrlichen ihn und seinen Freund als Löwentöter, und nach dem Verlaufe der Sintflut giebt Ea dem Bel, der die Flut angerichtet, u. a. den Rat: „Anstatt dafs du (künftig) eine Sintflut anrichtest, mögen Löwen kommen und die Menschen vermindern“ (vgl. Bd. 2 Sp. 810 Anm. 51 den Hinweis auf die biblischen Parallelen). Die Omina (viele im 3. Bande des Inschriftenwerkes), die besagen, dafs Nergal kommt, um Land und Leute aufzufressen, scheinen, sofern sie nicht Pestilenzen meinen, Löwenplagen anzukündigen. Vielleicht deutet auch die Bezeichnung der Feldzeichen als urgallu auf den Löwengott. Das nr. 4 abgebildete assyrische Feldzeichen ist allerdings das einzige löwengeschmückte, das ich bisher entdecken konnte — und auch hier bilden die Löwenköpfe nicht den Hauptschmuck. — Übrigens zeugt auch

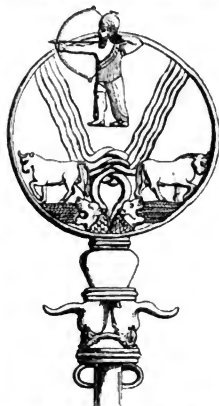
\*) Auch sonst empfängt die alttestamentliche Engelvorstellung immer neues Licht von Babylonien her. In den 1896 veröffentlichten *Babylonian Tablets* des Britischen Museums begegnet uns häufig die Vorstellung vom Schutzgott, bez. Schutzengel (ilu nāsirka). Ein assyrischer Brief an die Königin Mutter redet vom „Gnadenboten“

der von *Mme. Jane Dieulafoy, La Perse, la Chaldée et la Susiane* 1887 S. 624 geschilderte und abgebildete Löwe von Babylon (plumpe Basaltskulptur) von der Vorliebe der Babylonier für das Löwensymbol.

### III. Nergal als Gott des Krieges und der Pest.

Kriegsgott ist Nergal zunächst nicht in demselben Sinne wie Assur, der Heldengott in dem kampfesfreudigen Volke der Assyrer, sondern, wie der italische Mars als Gottheit, die dem Feinde, gleich der Sonnenglut, Verderben bringt. „Furcht und Schreckensglanz“ zieht vor ihm her. Schon bei *Urban* heisst er der „Krieger“ des Gottes Bel. Das gebräuchlichste Ideogramm bezeichnet ihn als Gott des Schwertes. Auch assyrische Könige, *Asurnasirpal* und *Salmanassar II.*, preisen ihn als „König der Schlacht“ und versäumen nicht, ihm auf babylonischem Boden wie im eigenen Lande Opfer zu bringen. In einem Hymnus IV R 26, 2a wird er genannt „der Kriegerheld, der grimmige Sturm, der das feindliche Land niederwirft.“\*)

Auch in den babylonischen Kontrakten gilt er gelegentlich als „vernichtender Gott“ (*KB* 4, 61 u. ö.). Mit der kriegerischen Eigenschaft verbindet sich von selbst die Vorstellung eines Repräsentanten männlicher, heldenhafter



4) Assyrisches Feldzeichen nach Rawlinson, *The Age great Monarchies* I, 461.

(apil lipri la dunku) des Merodach und Nebo (*Beitr. s. Assy.* 1, 190). Trotz der sich erhebenden grammatischen Schwierigkeit dürfte die Angabe, ilu (Gott) werde im Westland (d. i. Kanaan) malahū genannt (*K* 2100, s. *Bezold's* Publikation), durch das hebräische מלאח (cf. יריח, יריח) seine Erklärung finden. Auch der Ueberbau ist babylonisch. Die Mitteilung *Lenormant's*, der Name Kirbū sei durch eine Siegelinschrift der *Collection de Clercq* bezogen, bezeugt, wie mir Herr de Clercq vor Jahren brieflich mitteilte, auf Versehen.

\*) Auch ich erkläre jetzt in dem Hymnus mat nukurti als „Feindesland“. Aber unmöglich ist die Beziehung auf das Totenreich durchaus nicht (gehe *Jensen a. a. O.* S. 221); es würde dann Nergal als Boswinger (vgl. die Frigial-Legende) des den Menschen kat. exoch. feindlichen Landes angerufen sein; auch nabalkattu kann sehr wohl in diesem Sinne „Feindesland“ = Hölle bezeichnen

Kraft. V R 46, nr. 2 heisst Nergal Karradu, d. h. Heldengott; V R 21, 25 ff. c d heisst er (als Mars) „Herr der Kraft“; auch die häufigere Benennung almu, allamu bedeutet wohl dasselbe (s. unt. Sp. 267). Der Heldengott aber ist bei den jagdliebenden Assyern zugleich Schutzgott der Jagd (s. ob. Sp. 252). Auf den Jagdgott bezieht sich wohl III R 43, col. IV, 121 das Epitheton „Herr der Waffen und der Bogen“. Aber vor allem wird dem Nergal als Kriegsgott Verderben zugesprochen. Nergal ist der Pestgott<sup>\*)</sup>. In den Omentafeln werden von ihm die Pestilenzen abgeleitet. In der Serie Šurpu (Zimmern S. 26) ist Nergal der Herr der Seuche, der die Dämonen aussendet, welche die verborgenen Örter mit Seuchen schlagen. Seine Spezialität ist die auffallend gefürchtete „Kopfkrankheit“ (tē'u), die von autoritativer Seite kürzlich als eine Art Kopfrosee erklärt worden ist (Sanitätsrat Bartels in ZA 8, 179 ff.). Als Pestgott führt er den Namen Urragal. Vielleicht liegt der Name in Abkürzung schon in den mit Ura gebildeten theophoren altbabylonischen Namen vor (Meissner nr. 2. 45; zuweilen auch ohne Götterdeterminativ, wie in Arad-Ura nr. 12 und Ura-nāsir nr. 108 f.); der letztere Name würde dann den Pestgott mit dem bekannten Euphemismus als Schutzgott bezeichnen. In einer altbabylonischen Legende erscheinen in Begleitung Nergals vierzehn Ungeheuer, wie Blitz, Fieber, Gluthitze, entsprechend seinem Charakter als Gott aller Schrecken (s. unten Sp. 263).

#### Hymnus auf Nergal den Schreckensgott.

IV R 24 nr. 1 bietet einen leider nur fragmentarisch erhaltenen Hymnus auf Nergal. Auch die erhaltenen Bruchstücke bieten unlösliche Schwierigkeiten. Nergal wird als Gott aller Schrecken geschildert. „... Oberster, dessen Angesicht glänzend, dessen Mund glühend — mächtiger Feuer Gott, geliebter Sohn, Herzensliebhaber des Gottes von Duranki, großer Aufseher, Herr der großen Götter, dessen Ehrfurcht und Glorie [.....], Beherrscher der Anunnaki, dessen Glanz fürchterend ist, Herr erhabenen Hauptes, Liebling von Ekur, dessen Name [.....], Erhabener unter den großen Göttern, dem Gericht und Entscheidung [.....], erhabener Drache, der du Gift über sie auspeiest, 50 ..... Gliedmaßen, wütende Dämonen, gewaltige zur Rechten [und zur Linken], von riesiger Leibesbescheinung, sodass sein Schlag den Feind an seiner Seite ..... der [.....], bei dessen Fuß-Dröhnen sich das verschlossene Haus [öffnet], der in der Nacht umhergeht, vor dem verschlossene Thüren sich von selbst

aufthun, der Mächtige, dessen Geißel ....., Herr, dessen Macht unentrinnbar ist, gleich dem Traum, der durch die Thürangel nicht [zurückgehalten wird (?)], der Mächtige, der du ..... den Feind von Ekur, den Gegner von Duranki ....., ein Sturmwind, der das Land der Ungehorsamen überwältigt. ....“

Im Anschluß daran geben wir den Anfang einer Beschwörung aus assyrischer Zeit wieder, der Nergal mit charakteristischen Beinamen belegt und zugleich einige mythologische Rätsel bietet. *King, Babylonian Magic* nr. 27: „Gewaltiger Herr, Erhabener, Erstgeborener des Gottes NU-NAM-NIR, Erster unter den Anunnaki, Herr des Kampfes, Sproß der Göttin KU-TU-ŠAR, der großen Königin, Nergal, Allgewaltiger unter den Göttern, Liebling des Gottes NIN-MIN-NA, du strahlst am glänzenden Himmel, deinem hohen Wohnsitz, du bist groß in der Unterwelt, ohne Rivalen, mit Ea in der Götterversammlung ist dein Rat hervorragend, mit Sin siehest du alles im Himmel, Bel, dein Vater, hat dir die Schwarzköpfigen, alle Lebewesen, übergeben, das Vieh des Feldes, das Gewürm hat er deiner Hand anvertraut.“

#### IV. Nergal als Höllengott (bez. Gemahl der Höllengöttin) und die babylonischen Höllenfahrten.

Die Hölle der Babylonier wird von einer weiblichen Gottheit, Namens Eriškigal (assyrisch Allatu) beherrscht. Ein Gemahl und Mitherrscher derselben ist Nergal, als solcher auch Irkalla genannt. Nergal ist Herr der Unterwelt — das ist die letzte Konsequenz seiner verderbbringenden Tätigkeit. Der babylonische Hades wird zuweilen geradezu Kutha genannt nach dem Kultort des Nergal. Vielleicht vermuteten die Babylonier im Tempel zu Kutha einen Eingang in die Unterwelt; gelten doch die Tempel als Nachahmungen der Götterwohnsitze. Euphemistisch heisst der Hades „Land ohne Heimkehr“. Den Namen Nergal erklärte man deshalb künstlich als Ne-uru-gal, d. h. „Machthaber der großen Stadt“, d. i. der Gräberstadt. In der Götterliste II R 59 wird Nergal in dieser Eigenschaft König von Aralu (d. i. das Totenreich) genannt. Vgl. zu der ganzen Materie meine „Babylonisch-assyrische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode“ (2. Auflage in Vorbereitung). Wegen der hervorragenden Wichtigkeit dieser Materie für die vergleichende Mythologie geben wir schon hier eine verbesserte Übersetzung der „Höllenfahrt der Istar“ und im Anschluß daran eine Besprechung anderer babylonischer Höllenlegenden.

#### Die Höllenfahrt der Istar.\*\*)

Vorderseite.

An das Land ohne Heimkehr, das Land [.....]  
gedachte Istar, die Tochter des Mondgottes.  
Des Mondgottes Tochter gedachte  
an das Haus der Finsternis, den Sitz Irkalla's (d. i. Nergal),

<sup>\*)</sup> Vgl. Apollon, der als Pestgott seine Pfeile, d. i. die heißen pestbringenden Sonnenstrahlen herabsendet.

<sup>\*)</sup> Roscher, Apollon und Mars S. 53 ff. 63 ff.

<sup>\*\*)</sup> S. hierzu die Bemerkungen Bd. 2 Sp. 816.

an das Haus, dessen Betreter nicht mehr herauskommt,  
an den Pfad, dessen Hinweg nicht zurückführt,  
an das Haus, dessen Betreter (Bewohner) dem Lichte entrückt ist,  
den Ort, da Staub ihre Nahrung, ihre Speise Erde,  
da Licht sie nicht schauen, in Finsternis wohnen,  
da sie gekleidet sind wie Vögel in ein Flügelgewand,  
über Thür und Riegel Staub gebreitet ist.

Als Istar zum Thore des Landes ohne Heimkehr gelangt war,  
sprach sie zum Wächter des Thores:

„Du Wächter da, öffne dein Thor,  
öffne dein Thor, dafs ich eintreten kann.  
Wenn du nicht öffnest das Thor, ich nicht eintreten darf,  
werde ich zertrümmern das Thor, den Riegel zerbrechen,  
werde zertrümmern die Schwellen und aufreissen die Thürflügel,  
will heraufführen die Toten, dafs sie essen und leben,  
zu den Lebendigen sollen sich scharen die Toten.“

Der Wächter öffnete seinen Mund, zu sprechen,

kund zu thun der hehren Istar:

„Halt ein, meine Herrin, stürze sie nicht um!  
Ich will gehen, deinen Namen melden der Königin Eriškigal.“

Es trat ein der Wächter, sprach [zur Königin Eriškigal]:

„Diese da, Istar, deine Schwester, [.....]“

.....“\*)

Als die Göttin Eriškigal dies [gehört]. —

wie wenn ein Baum gefällt wird [.....],

wie wenn Kuninu-Kohr abgeschnitten wird, [sank sie hin] (und sprach):

„Was mag sie von mir wollen, was [.....],

o die hier, ich will mit ihr [.....]

anstatt Brot will ich Erde essen, anstatt Wein will ich [Thränen] trinken,

will weinen über die Männer, die ihre Frauen verlassen,

will weinen über die Weiber, die von der Seite ihres Gatten sich [wenden],

über die kleinen Kinder will ich weinen, die vor ihrer Geburt [ein Ende nehmen]. —

Geh, Wächter, öffne ihr dein Thor,

bemächtige dich ihrer gemäß den alten Gesetzen.“

Der Wächter ging, öffnete ihr sein Thor:

„Tritt ein, meine Herrin, Kutha (die Unterwelt) möge jauchzen,

der Palast des Landes ohne Heimkehr möge dich freudig bewillkommen!“

Das erste Thor liefs er sie betreten, entkleidete sie, die grofse Krone nehmend von ihrem Haupte.

„Warum, o Wächter, nimmst du die grofse Krone von meinem Haupte?“

„Tritt ein, meine Herrin, denn also lauten der Eriškigal Befehle.“

Das zweite Thor liefs er sie betreten, entkleidete sie, die Geschmeide nehmend von ihren Ohren.

„Warum, o Wächter, nimmst du die Geschmeide von meinen Ohren?“

„Tritt ein, meine Herrin, denn also lauten der Eriškigal Befehle.“

Das dritte Thor liefs er sie betreten, entkleidete sie, die Ketten ihr nehmend vom Nacken.

„Warum, o Wächter, nimmst du die Ketten von meinem Nacken?“

„Tritt ein, meine Herrin, denn also lauten der Eriškigal Befehle.“

Das vierte Thor liefs er sie betreten, entkleidete sie, die Schmuckstücke nehmend von ihrer Brust.

„Warum, o Wächter, nimmst du die Schmuckstücke von meiner Brust?“

„Tritt ein, meine Herrin, denn also lauten der Eriškigal Befehle.“

Das fünfte Thor liefs er sie betreten, entkleidete sie, den Gürtel mit Edelsteinen nehmend von ihren Hüften.

„Warum, o Wächter, nimmst du den Gürtel mit Edelsteinen von meinen Hüften?“

„Tritt ein, meine Herrin, denn also lauten der Eriškigal Befehle.“

Das sechste Thor liefs er sie betreten, entkleidete sie, die Spangen nehmend von ihren Händen und Füfsen

„Warum, o Wächter, nimmst du die Spangen von meinen Händen und Füfsen?“

„Tritt ein, meine Herrin, denn also lauten der Eriškigal Befehle.“

Das siebente Thor liefs er sie betreten, entkleidete sie, das Schamgewand nehmend von ihrem Leibe.

„Warum, o Wächter, nimmst du das Schamgewand von meinem Leibe?“

„Tritt ein, meine Herrin, denn also lauten der Eriškigal Befehle.“

Als nun Istar binabgestiegen war zum Lande ohne Heimkehr —

da erblickte sie Eriškigal, fuhr sie wütend an;

Istar, unbesonnen, stürzte sich auf sie —,

\*) In dieser Zeile steckt das ungelöste Rätsel von Istars Höllenfahrt

da öffnete Eriškigal ihren Mund, zu sprechen,  
 Namtar, ihrem Diener, kund zu thun den Befehl:  
 „Geh, Namtar, öffne mein [.....] und  
 führe hinaus zur [.....] die Göttin Istar,  
 mit Krankheit an den Augen [schlage?] sie,  
 mit Krankheit an den Hüften [schlage sie],  
 mit Krankheit an den Füßen [schlage sie],  
 mit Krankheit am Herzen [schlage sie],  
 mit Krankheit am Kopfe [schlage sie],  
 auf sie, in ihrer ganzen Person [.....]. —

Nachdem Istar, die Herrin [.....],  
 bespringt die Kuh nicht mehr der Stier,  
 über die Eselin beugt sich der Esel nicht mehr,  
 über das Weib auf der Strafe beugt sich der Mann nicht mehr nieder.  
 Es schlief ein der Herr in seinem Gemache,  
 es schlief ein die Magd auf ihrer [.....]. —

#### Rückseite.

Pap-sukal, der Diener der großen Götter, senkte sein Antlitz vor [Samas],  
 in ein Trauergewand bekleidet mit zerzausten (?) Haaren.  
 Es ging Samas vor Sin, seinen Vater, weinend],  
 vor Ea, dem König, Thränen zu vergießen:  
 „Istar ist in die Unterwelt hinabgestiegen und ist nicht wieder heraufgekommen.  
 Seitdem Istar ins Land ohne Heimkehr hinabgestiegen ist,  
 bespringt die Kuh nicht mehr der Stier, beugt sich über die Eselin der Esel nicht mehr,  
 über das Weib auf der Strafe beugt sich der Mann nicht mehr nieder.  
 Es schläft ein der Herr in seinem Gemache  
 es schläft ein die Magd auf ihrer [.....].“  
 Da schuf Ea in der Weisheit seines Herzens ein männliches Wesen,  
 schuf den Udduṣunāmir, den Götterdiener:  
 „Wohlan, Udduṣunāmir, nach dem Thore des Landes ohne Heimkehr richte dein Antlitz,  
 die sieben Thore des Landes ohne Heimkehr mögen sich vor dir öffnen,  
 Eriškigal möge dich sehen, möge dich freudig bewillkommen.  
 Sobald ihr Herz sich beruhigen und ihr Gemüt sich aufheitern wird,  
 so beschwöre sie mit dem Namen der großen Götter,  
 hebe hoch deine Häupter, auf den Quellort (?) richte deinen Sinn (und sprich):  
 'Wohlan, Herrin, der Quellort (?) möge mir Wasser geben; daraus will ich trinken.'“

Als Eriškigal dies hörte,  
 schlug sie ihre Lenden, biss sich in den Finger (und sprach):  
 „Du hast von mir verlangt ein unerlaubtes Verlangen —  
 fort Udduṣunāmir, ich will dich verfluchen mit einem großen Fluche,  
 die Speisen in den Rinnen der Stadt sollen deine Nahrung sein,  
 die Gassen der Stadt seien dein Trank,  
 der Schatten der Mauer deine Wohnung,  
 eine Steinschwelle dein Aufenthalt,  
 Gefängnis und Einschließung sollen brechen deine Kraft.“ —

Eriškigal öffnete ihren Mund zu sprechen,  
 Namtar, ihrem Diener, kund zu thun den Befehl:  
 „Geh, Namtar, zerschlage den ewigen Palast,  
 die Schwellen zertrümmere, daß die ..... erbeben;  
 die Anunnaki führe heraus, setze sie auf einen goldenen Thron,  
 die Göttin Istar besprenge mit dem Wasser des Lebens; schaffe sie fort von mir!“  
 Namtar ging, zerschlug den ewigen Palast,  
 zertrümmerte die Schwellen, daß die ..... erbebeten,  
 die Anunnaki führte er hinaus, setzte sie auf goldenen Thron,  
 die Göttin Istar besprenkte er mit dem Wasser des Lebens und schaffte sie fort:  
 Das erste Thor führte er sie hinaus, gab ihr zurück das Schlangengewand ihres Leibes;  
 das zweite Thor führte er sie hinaus, gab ihr zurück die Spangen ihrer Hände und Füße;  
 das dritte Thor führte er sie hinaus, gab ihr zurück den Gürtel von ihren Hüften, mit  
 Edelsteinen besetzt;  
 das vierte Thor führte er sie hinaus, gab ihr zurück die Schmuckstücke ihrer Brust;  
 das fünfte Thor führte er sie hinaus, gab ihr zurück die Kette ihres Halses;  
 das sechste Thor führte er sie hinaus, gab ihr zurück die Geschmeide ihrer Ohren;  
 das siebente Thor führte er sie hinaus, gab ihr zurück die große Krone ihres Hauptes. —

„Wenn sie ihre Freilassung dir nicht gewährt, so wende zu ihr [dein Antlitz],  
 dem Tammuz, dem Gemahl ihrer Jugend,  
 gieße reines Wasser aus; kostbaren Balsam [.....],  
 mit einem Opfergewand bekleide ihn, eine krystallene Flöte möge er [.....],  
 die Ubat mögen wehklagen mit schwerer [.....],  
 es möge zerbrechen die Göttin Belili das Prunkgerät, das sie [.....],  
 die Diamanten voll von [.....].“

Da vernahm sie die Klage um ihren Bruder, es zerschlug die Göttin Belili das Prunkgerät,  
 das sie [.....].

die Diamanten, mit welchen erfüllt war die [.....].

„Meinen einzigen Bruder richte mir nicht zu Grunde,  
 in den Tagen des Tammuz spiele mir die krystallene Flöte, auf dem ..... Instrument  
 von Edelmetall spiele mir seine Totenklage,  
 seine Totenklage spiele mir, ihr Klagemänner und Klagefrauen,  
 daß die Toten emporsteigen und Opferduft atmen!“

## Andere babylonische Höllenlegenden.

### 1. Die Eriškigal-Legende.

Bruchstücke einer Legende von der Höllen-  
 göttin Eriškigal\*) wurden in den Thontafeln  
 von Tell el Amarna gefunden. Diese Fragmente  
 wurden bereits ob. Bd. 2 Sp. 1586 f. von Drexler  
 im Artikel Kure Persephone Ereschigal erwähnt.  
 Die Legende berichtet, wie Nergal die Herr-  
 schaft über die Unterwelt an sich reißt, indem er  
 die Höllengöttin zwingt, ihn als Gemahl an-  
 zuerkennen. „Als die Götter ein Gastmahl  
 veranstalteten, sandten sie einen Boten zu ihrer  
 Schwester Eriškigal (und ließen sagen): ‘Wir  
 möchten wohl zu dir hinabsteigen, wenn du nicht  
 zu uns heraufkommst; sende einen, der deine  
 Speiseportion in Empfang nimmt.’ Da sandte  
 Eriškigal den Namtar, ihren Boten, und er stieg  
 empor zum .... des hohen Himmels. Es trat  
 ein (Namtar) ....“ Hier folgen 12 zerstörte  
 Zeilen. Im folgenden Stück zieht Nergal mit  
 7 und 7 Helfershelfern nach den Thoren der  
 Unterwelt, wohin Namtar bereits zurückgekehrt  
 ist. Blitz, Fieber, Gluthitze u. s. w. sind ihre  
 Namen. An den vierzehn Thoren der Unterwelt  
 werden die Helfer Nergals aufgestellt. Nergal  
 fordert vom Thorwächter Einlaß. Die Scene  
 ist ähnlich wie in der Höllenfahrt der Istar. Nur  
 daß Namtar hier nicht direkt Thorwächter ist,  
 sondern „Oberpförtner“ (ein Oberpförtner er-  
 scheint auch in dem Höllextext *King nr.* 53). Der  
 Thorwächter geht zu Namtar und meldet, daß  
 ein Gott vor den Thoren stehe. Eines der Bruch-  
 stücke berichtet, wie die Höllengöttin von dem  
 Besuch erfährt und ihm Einlaß gewährt. Nun  
 folgt die Katastrophe: „Innerhalb des Hauses  
 ergriff er Eriškigal bei ihrem Schopf, stieß  
 sie vom Throne herab auf die Erde, um ihr  
 den Kopf abzuschlagen. ‘Töte mich nicht,  
 mein Bruder, ich will dir ein Wort sagen(?)’  
 Als Nergal dies hörte, ließ er seine Hand ab.  
 Sie weinte und schlochte(?): ‘du sollst mein  
 Gatte sein, ich will dein Weib sein, ich will dir  
 die Herrschaft geben in der weiten Unterwelt, ich  
 will dir die Weisheitstafel in deine Hand  
 geben, du sollst Herr sein, ich will Herrin sein.’  
 Als Nergal dies hörte, ergriff er sie, küßte

sie, wischte ihre Thränen ab und sagte: ‘was  
 du auch immer von mir verlangtest seit fernem  
 Monaten bis jetzt’ .....“ Halévy hat in  
 einem Aufsatz der *Revue sémitique*, *Le Rapt*  
*de Perséphoné ou Proserpine par Pluton chez*  
*les Babyloniens* p. 372 ff. die Eriškigal-Legende  
 in Zusammenhang mit dem griechischen Sagen-  
 kreis gebracht. Daß die Vergleichung nicht  
 von der Hand zu weisen ist, beweist zur Ge-  
 nüge die Zusammenstellung der Namen in der  
 Anrufung der *Κούρη Πεερσεφόνη Ερεσιγιάλ*  
 (s. Bd. 2 Sp. 1584 ff.). Im einzelnen gehen  
 freilich beide Sagen weit auseinander; nur  
 die gewaltsame Eheschließung ist ihnen ge-  
 meinsam.

### 2. Die Höllenfahrten im Gilgameš (Nimrod)-Epos.

1) Das babylonische Zwölftafel-Epos läßt  
 seine Helden in den Hades hinabsteigen. Den  
 Riesen Eabani verschlingt die Unterwelt. Wahr-  
 scheinlich hat Istar mit seinem Tode die ihr  
 widerfahrene Schmach gerächt (s. oben Bd. 2  
 Sp. 792). Sein Freund Gilgameš (Izdubar),  
 der nicht wie Eabani sterben will, holt sich  
 bei seinem Ahn Heilung vom Ausatz und er-  
 fährt das Geheimnis der Seligeninsel; aber die  
 Lebenspflanze, die er zum Geschenk erhielt,  
 wird ihm auf dem Heimweg geraubt. Am An-  
 fang der XII. Tafel klagt er über das Elend  
 der Totenwelt, dem sein Freund verfallen ist  
 (s. a. a. O. Sp. 802). Von einem Tempel zum  
 anderen zieht er mit seiner Totenklage. End-  
 lich wendet er sich an Nergal\*), den „Helden  
 und Herrn“ selbst, und erreicht sein Ziel:  
 Nergal läßt den Geist des Eabani, den „die  
 Totengeister bannten“ und der „vom Weh der  
 Unterwelt erfafte“ war, aus der Unterwelt  
 emporsteigen. Daß Gilgameš selbst in der  
 XII. Tafel zur Unterwelt hinabsteigt (nach  
*Jensen bei Wildeboer, Das Buch Esther in*  
*Marti's Kommentar* Lief. 6, 174: um Richter  
 der Totenwelt zu werden), kann ich aus den  
 Fragmenten nicht herauslesen. — Übrigens  
 scheint das von uns mit *Haupt* zur I. Tafel  
 gerechnete Fragment (s. a. O. Sp. 783) von einer  
 Höllenfahrt auf dem Totenflusse zu reden. Die  
 Situation ist ähnlich wie die in der Höllen-  
 fahrt der Istar geschilderte: dort ist völlige

\*) Früher wurde Ninkigal gelesen. Die Tell el  
 Amarna-Texte schreiben, um den ägyptischen Priestern  
 das Entziffern der babylonischen Schrift zu erleichtern  
 Eri-ši-ki-i-ga-a-al. Das wichtigste Fragment veröffentlichte  
 zuletzt Beold in *Oriental Diplomacy* nr. 82.

\*) Bei der Gelegenheit wird wiederholt der räuber  
 des Nergal genannt, d. i. wahrscheinlich eins der Un-  
 geheuer, die in seiner Begleitung gedacht sind.

Sterilität, hier gänzliche Verwirrung die Folge der Hadesfahrt.

2) Bd. 2 Sp. 804 f. haben wir ein Keilschriftfragment besprochen, das in den Bereich der Legende von Gilgameš (Izdubar) gehört, ohne daß es uns gelingen will, dasselbe in den Zusammenhang des Epos einzufügen. Auf der Vorderseite wird die verführerische Dirne Uhat in die Hölle verflucht, wobei ein besonderer Strafort (!) im Hades geschildert wird, genau wie 10 in der Höllenfahrt der Istar, während die Rückseite eine Schilderung des „Landes ohne Heimkehr“ giebt, die zum Teil wörtlich mit der in Istars Höllenfahrt übereinstimmt, dann aber eine höchst interessante Aufzählung der Unterweltbewohner giebt. Eriškai empfängt den Ankömmling, wie oben die Istar. Ihr zur Seite waltet Belit-séri [so ergänzt Meißner a. a. O. mit Recht], die „Schreiberin der Unterwelt“, ihres Amtes. —

Unter den Helden, die nach dem oben besprochenen Fragment in die Unterwelt verbannt sind, befindet sich Etana. Das stimmt vortrefflich zum Schluss der Etana-Legende, die vom Tode des Etana berichtet und seinem Totengeiste (also in der Unterwelt) eine Herrscherwürde zuerteilt. Der Versuch *Stücken*, zwei Berichte von einer Himmelfahrt und einer Höllenfahrt Etanas auszugleichen (*Astralmyth.* 2, vgl. C. Niebuhr in der *Orient. Lit.-Ztg.* 1 50 Sp. 116 f.) ist gegenstandslos.

### 3. Die Höllenfahrt des Tammuz und anderer Frühlingsgötter.

Im Hintergrund der Istarlegende steht die Legende von Tammuz (s. Bd. 2 Sp. 808), der in den babylonischen Hades versunken ist, und dessen Befreiung in Scene gesetzt werden soll. Der Legende liegt ein Frühlingsmythus zu Grunde. Tammuz, der schon in den Inschriften des Siniddinam neben dem Sonnengott erscheint, repräsentiert als schöner Jüngling die Frühlingsvegetation, die im Herbst und Winter unter der Erde gleichsam in der Unterwelt verschwindet. In irgend welcher Weise steht der wollüstige Istar-kultus damit in Verbindung. Denn nach der 6. Tafel des „Nimrod-epos“ haben die Buhlkünste der Istar sein jährliches Sterben verschuldet, und beim Tammuzfest übernehmen Priesterinnen der Unzucht die Rolle 50 der Klageweiber. Zwei Hymnen, die vom Hinabsinken des Tammuz in die Unterwelt reden und von denen einer unwillkürlich an die Adonisgärtchen erinnert (s. Art. Adonis Bd. 1 Sp. 76 f.), haben wir Bd. 2 Sp. 808 in Übersetzung mitgeteilt. Übrigens wird auch ihm, wie anderen binabgesunkenen Halbgöttern und Helden, eine Herrscherrolle im Hades zugeteilt. Wiederholt ist von den Hirtenknaben des „Hirten Tammuz“ die Rede. Einer derselben weidet die gelben 60 Ziegen seines göttlichen Herrn; weiteres s. im Artikel Tammuz. — Einem anderen Mythenkreise scheint der Tammuz der Adapa-Legende anzugehören. Hier erscheint er neben einem anderen Gotte Giszida (der auch anderswo mit der Unterwelt in Verbindung steht) als Thorwächter des Himmelsgottes Anu. Der Grundzug des Mythus ist übrigens derselbe;

die beiden Thorwächter brechen in Wehklagen aus, als Adapa sagt, er trage Trauerkleider, weil zwei Götter von der Erde verschwunden seien. — Auch andere Götter der Vegetation werden in die Hölle versetzt aus demselben Grunde wie Tammuz: so Enmesara, Ningiszida, der Gott der Heilkunst (wohl ursprünglich Gott der heilkräftigen Kräuter).

### 4. Die kuthäische Sintflutlegende.

In diesem Zusammenhange verdient Erwähnung eine in „Kutha, im Tempel Ešitlam, im Heiligtum Nergals“ aufbewahrte Legende, die gewöhnlich kuthäische Schöpfungslegende genannt wird, wohl aber eher eine kuthäische Sintflut Sage darstellt (bearbeitet von H. Zimmern, *ZA* 11 S. 317 ff.). Die Veranlassung zur Sintflut ist eine Horde mischgestaltiger Wesen, ein „nächtliches“ Volk, das unter der 20 Leitung von sieben, dem Weltberg entsprossenen Königen steht. Wir vermuten, daß die Legende von Kutha Riesen der Unterwelt im Sinne hat. Wie von den höllischen Geistern am Schluss des Nimrod-Epos, so heist es von diesem „nächtlichen Volke“, daß sie „schmutziges Wasser trinken, reines Wasser nicht trinken“. Wir hätten also hier recht eigentlich נִפְתָּרִים vor uns, das sind Riesen und Totengeister zugleich. Diese kuthäische Legende dürfte geeignet sein, neues Licht auf die *Gen.* 6 und im *Buche Josua* berichteten Giganten-Traditionen zu werfen. Auch nach israelitischer Tradition (*Buch Henoch* 106, 14 f. *Josephus, Antiqu.* 1, 3, 1) ist um der Riesen willen die Sintflut gekommen, und nach *Buch Henoch* Kap. 6 sind sie zum Abgrund der Qual verdammt. Kurios ist, daß nach *Josephus* 1, 8, 9 Kedorlaomer und seine Genossen Abkömmlinge der Riesengeschlechter in Syrien bekämpfen müssen, ehe sie das Land der Sodomiter erreichen.

5. Endlich ist hier zu erwähnen das Gebet eines Menschen, der von einem Totengeiste besessen ist (*King, Babylonian Magic and Sorcery* nr. 53, s. *Meißner in ZDMG.* 50 S. 750 f. und *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.* 19 S. 63). Der Totengeist läßt den Kranken Tag und Nacht nicht los, daß ihm die Haare zu Berge stehen, seine Glieder wie gelähmt sind. Der Sonnengott soll ihn befreien von dem Dämon, möge es nun der Schatten eines Familienmitgliedes oder der eines Ermordeten sein, der sein Wesen treibt. Kleider und Schuhe und Lendengurt habe er ihm schon gegeben (!), auch einen Wasserschlauch und Wegzehrung. Nun möge er nach dem Westen, nach der Unterwelt gehen und dort soll Gott Nedu, der Pförtner der Unterwelt, ihn festhalten, daß er nicht mehr entinnen kann.

### V. Der Planet Saturn (später Mars) dem Nergal geweiht.

Daß der Saturn von den babylonischen Astrologen ursprünglich mit Nergal verknüpft wurde und nicht, wie früher allgemein angenommen, der Mars, hat *Fr. Hommel* im *Ausland* 1891 S. 382 ff. (zunächst gegen *Jensen, Kosmologie*) nachgewiesen. Saturn (Zalbad-Anu

oder simûtu genannt II R 48) ist der eigentliche Unglücksplanet (ursprünglich oder infolge seiner Verbindung mit Nergal?), im siebenstufigen Tempel ist ihm (s. oben Sp. 54) die schwarze Farbe geweiht. Er selbst heisst „der schwarze Stern“ oder „der schwarze Gott“. Aber die Vergleichung der dem Nergal V R 46, 18 ff. cd beigelegten Epitheta mit dem Planeten-Syllabar V R 21, 25 ff. cd (die Epitheta beweisen, dass unter dem bibbu, d. i. Planet, hier Nergal gemeint ist) zeigen, dass auch Nergal als planetarische Gottheit den Charakter des Kriegshelden beibehält. Er heisst Ningir (bel emûki, das phonetische Komplement, zeigt an, dass man semitisch lesen darf), d. h.

zeichnen Mars mit נִרְיָה (etwa Nêrigh zu sprechen) und נִרְיָה (etwa Nêrghil)\*); bei den Syrern wechselt die Bezeichnung Ares mit Nêrigh.

Übrigens gilt auch der „glänzende, strahlende“ Mars mit seinem roten Lichte als Unglücksstern; das spiegelt sich in der arabischen Anschauung wieder. — Auch die Zwillinge (Gemini, bab. Tuâmu) wurden von den assyrischen Astrologen mit Nergal (bei den Griechen mit Apollo und Herakles) in Verbindung gebracht, weil sie in der heißen Zeit heliakisch aufgehen, s. Jensen a. a. O. S. 64, eine Beziehung, die auch an einer alttestamentlichen Stelle durchblickt (s. u. Sp. 270).



5) Babylonisch-assyrische Bronzetafel, Himmel, Erde und Unterwelt darstellend (gewöhnlich genannt Hadesrelief). Nach Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*. S. unten Sp. 269 Anm. \*\*.

Herr der Kraft“, almu, allamu, d. h. „der Mannbare“ (vgl. targ. נָלֵם, auch im syr. und arab. vorliegend) und Ningir-banda, d. h. „Herr der jugendlichen Kraft“ (die letzteren beiden Erklärungen mache ich gegenüber den komplizierten Deutungen Jensen's *Kosmologie* S. 135. 64f. geltend). Auch das für kawiânu übliche Ideogramm dürfte als „Mann“ נַר' לְקוֹחָהּ zu erklären sein. Vielleicht liegt hierin schon der Keim der späteren Vertauschung des Nergal-Saturn mit dem Planeten Mars, der ursprünglich dem Ninib beigegeben war, und der seinerseits wieder unter babylonischem Einfluss mit dem Kriegsgott Ares identifiziert wurde. Die mandäischen Planetenlisten be-

## VI. Die Gemahlin des Nergal

heisst, wie wir oben sahen, in einem Teile der babylonischen Sagenkreise (II R 59) Eriškigal, d. h. „Herrin des grossen Landes“, der

\*) Wie mir Prof. Noetke freundlichst mitteilt, liegt diese Schreibung bisher nur in der noch ungedruckten, sehr wichtigen Schrift *Dersâ de Malache*, Pariser Handschrift fol. 76a vor (nach Euting's Handschrift; zu der Stelle ist noch ein anderer Codex verglichen). Außerdem gab *Biruni*, *Chronol.* 132 (des arabischen Textes) als „syrische Form die Lesung Nirghâl, während der Planet in dem, was wir 'syrisch' (= edessenisch) nennen, in einer Form wiedergegeben wird, die auf die Aussprache Nêrigh (s. oben) führt“. Ob das g in allen diesen Formen assimiliert ist (gh), lässt sich übrigens nach Noetke nicht sicher erweisen.

Unterwelt, assyr. Allatu, d. h., die Mächtige“\*) Die Hadesreliefs (s. Abbild. 5 u. 6) scheinen eine Abbildung der Höllengöttin darzubieten: das nackte Scheusal auf dem Totenkahne\*\*). Löwenköpfig ist sie vielleicht als Gemahlin Nergals. Die 12. Tafel des „Nimrodepou“ schildert sie an einer leider nur fragmentarisch erhaltenen Stelle: „Die da finster ist, die da finster ist, Mutter (des?) Nin-azu, die da finster ist (d. h. die in der finsternen Unterwelt haust), deren glänzender Leib durch kein Gewand verhüllt ist, deren Brust gleich einem jungen Sappati-Tiere nicht. ....“\*\*\*) Nach der Höllenfahrt der Istar thront sie im Palast der Unterwelt (das unterirdische Kutha), wacht über die uralten Unterweltsgesetze, nimmt aus dem Munde des Wächters die Namen der Ankömmlinge entgegen und verhängt über

solche, denen sie zürnt, Pest und Verderben. Eifersüchtig bewacht sie den in der Unterwelt in einem besonderen Palaste verborgenen Quell des Lebens, dessen Wasser die Toten ihrer Gewalt entziehen kann. Als Richterin steht ihr eine Schreiberin der Unterwelt zur Seite und als Richterkollegium die Auonnaki, die in einem besonderen Palaste wohnen, als deren Oberster gelegentlich (s. oben Sp. 258) Nergal erscheint. — In der großen Beschwörungssammlung K 156 (*Bezold, Catalogue* I, 41) wird Eriskigal als Zaubergöttin angerufen, damit die bösen Geister weichen und die guten Geister beim Kranken einziehen sollen. Vielleicht ist auch die direkt vorher angerufene Göttin des Reinigungswassers Ninabakuddua (s. *Delitzsch, Wörterbuch* S. 79) mit der zauberkraftigen, den Lebensquell behütenden Höllengöttin identisch. — Nach dem Sternverzeichnis V R 46, 20 a b ist der Eriskigal der „Stern des Höhlenvogels“\*) geweiht. — Ein assyrischer Tempel der Gemahlin Nergals wird in einem Asarhaddon-Bruchstück K 7599 (s. *Winckler, Altorient. Forsch.* 6 S. 530) erwähnt. — In einem andern in Kutha heimischen Sagenkreise heisst die Gemahlin des Nergal Laz (s. z. B. Sp. 252f.).

#### VII. Nergal im Alten Testament.

„Und die Leute von Kuth machten den“  
 30 „Mit diesen Worten bezeugt die israelitische Überlieferung beim Bericht über das assyrische Exil den oben geschilderten Nergalkultus. In einem Kommentar zum Pentateuch beruft sich Nachmonides (12. Jahrh.) auf uralte Bücher der Heiden (er meint nabatäische Schriften), nach welchen die Kuthäer Sonnenkultus trieben (*Babba Bathra* 91a vgl. *Herrschensohn* שבת פסוקי S. 222). Auch diese Tradition ist richtig (s. oben Sp. 253f.).  
 40 Im Hinblick auf die israelitischen Exulanten gilt den späteren Juden das Land der Kutim als rein (im Gegensatz zum Heidenland) vgl. *Tractat Mikwo* 6 (*Herrschensohn* a. a. O. S. 139), andererseits werden die Samariter wegen ihrer Vermischung mit den Heiden im Talmud verächtlich Kutim genannt.\*\*) Sonst erscheint im A. T. der Name Nergals nur noch in dem theophoren Namen *Jer.* 39, 13, der dem assyrischen Nergal-šar-usur (N. schütze den König), bei  
 50 *Berosus* Νηργιλῆαρος, entspricht. — Endlich scheint im *Hohenlied* 6, 10 eine Spur der siderischen Beziehungen, die mit dem Namen Nergals verknüpft sind, vorzuliegen. Wenigstens sind wir geneigt, der Vermutung *H. Wincklers, Altorient. Forsch.* 1, 3, 293 zuzustimmen, daß statt נרגלור zu lesen ist נרגלור. „Wer ist, der da



6) Babylonisches Hadesrelief, die Göttin Eriskigal darstellend (nach *Lafard, Rech. sur le culte de l'Inus* pl. XVII). S. unten Anm. \*\*.

\*) Der Name der arabischen Sonnengöttin Allāt klingt vielleicht nicht nur zufällig an.

\*\*) Über die Hadesreliefs (ein Duplikat des bekannten *Clermont-Ganneau'schen* veröffentlichte kürzlich *Scheil* in *Maspero's Recueil de Travaux* vol. XX) handelte zuletzt *Meissner* in *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.* Auf das Abb. 6 einseitig wiedergegebenes Relief wies ich bereits in meinen *Vorstell. vom Leben nach dem Tode* S. 79 hin. Auskunft über den Verbleib der Tafel, vor allem eine genaue Untersuchung der Inschrift auf der Rückseite wäre sehr wünschenswert. Einiges ist in der dargestellten Kopie doch zu erkennen. Zweimal ist von šur rapšu, dem „welten Orte“ die Rede, die beiden letzten Zeilen scheinen einen Gott Mašīl zur Beschwörung für das Gericht des Lebens der großen Götter anzurufen. Die Anzeichen haufen sich, daß die Babylonier mit ihrem Unsterblichkeitsglauben die Anschauung von einem Strafgericht bez. von einer Strafbefreiung nach dem Tode verbunden haben!

\*\*\*) Bd. 2 Sp. 808 danach zu korrigieren.

\*) Zur Deutung des Namens s. II R 37, 33 und vgl. V R 47, 25. Zum „Höhlenvogel“ s. *Delitzsch, Hande.* S. 292.

\*\*) Ein noch ungelöstes mythologisches Rätsel ist mir die Überlieferung (s. B. *Traktat Chulin* 6a), die Samariter (Kutim) hätten auf Garizim das Bild einer Taube gefunden, das sie anbeteten. Sollte das nur ein müßiger Erklärungsversuch für das räthelhafte דורית דורית (wörtlich „Schwert der Taube“) sein, womit *Jeremia* 46, 16; 50, 16 vgl. 25, 38 die Herrschaft Babylons bezeichnet? Vielleicht verbirgt sich in dem „Schwert der Taube“ wirklich ein babylonisches Symbol; die traditionelle Erklärung „Schwert des Tyrannen“ laßt sich nicht begründen.



hervorleuchtet gleich der Morgenröthe, schön wie der Mond, lauter wie die Sonne, furchtbar wie die Nergale? Gemeint sind die Zwillinge am Sternenhimmel, die dem Nergal geweiht sind — das Epitheton „furchtbar“ erinnert an den mythologischen Ursprung.

[Alfred Jeremins.]

Neria = Nerio (s. d.).

Nerlene, Nerlenes = Nerio (s. d.).

Nerline = Nerio (s. d.).

Nerio, alte Kultgenossin des Mars, die in den Gebetsformeln als Nerio Martis (so die *libri sacerdotum populi Romani* bei Gell. 13, 23, 2 und noch Enn. ann. frg. 70 Baehr. *Nerinem Mavortis et Herem*) ebenso angerufen wurde wie Lua Saturni, Salacia Neptuni, Hora Quirini u. s. w. Was wir von dieser altrömischen Göttin wissen, verdanken wir fast ausschließlich dem aus guter Quelle stammenden *Gelliuskapitel* 13, 23. Danach ist die richtige Namensform Nerio, Genet. Nerienis (wie Anio, Anienis); doch hatte Varro (*sat. Menipp.* 506 Buch.) den Nominativ Nerienes gebildet, der Annalist Cn. Gellius (frg. 15 Peter) in dem Gebete der Hersilia die Form Neria Martis gebraucht. *Νερίη* hat Lyd. de mens. 4, 42, Nerie (als Nom.) Porph. zu Hor. epist. 2, 2, 209; bei Mart. Cap. 1, 4 steht Nerieus Nerinae (Gen.) neben einander. Das Wort hängt zweifellos zusammen mit Nero, das angeblich sabinisch, in der That aber gemeinitalisch (Buecheler, *Lexic. ital.* p. XVII f.) = fortis, strenuus ist (*Suet. Tib.* 1; vgl. Hor. *carm.* 4, 4, 29; *epist.* 1, 9, 13), bedeutet also virtus, *ἀνδρεία* (Gell. a. a. O. § 7. Lyd. a. a. O.). Der Nachricht, daß von den Märfesten des altrömischen Kalenders insbesondere das Tubilustrium am 23. März (C. I. L. 1<sup>2</sup> p. 313) außer dem Mars auch der Nerio gilt (Lyd. a. a. O. τῇ πρὸ δέκα καλῶν δῶν Ἀπριλίων καθαρῶς σάλπιγγος καὶ κίνης τῶν ὅλων καὶ τιμῶν Ἀρεῶς καὶ Νερίης; dasselbe meint Ovid. *fast.* 3, 849 f. *summa dies e quinque tubas lustrare canoras admonet et forti sacrificare deae*), haben wir keinen Anlaß den Glauben zu versagen. Damit ist aber unser Wissen von der Göttin erschöpft. Die Dichter machen sie unter dem Einflusse der griechischen Vorstellung von Götterhehen zur Gattin des Mars, so Plaut. *Truc.* 515: *Mars peregre adeuntis salutat Nerienem uxorem suam, Licinius Imbrex* (Ribbeck *Com. frg.* 3 p. 35): *Nolo ego Neacram te vocent sed Nerienem, cum quidem Mavortis es in conubium data* und Cn. Gellius im Gebete der Hersilia (bei Gell. a. a. O. § 13) *Neria Martis te obscuro . . . quod de tui coniugis consilio contigit*. Daher hat man sie später bald mit Minerva bald mit Venus gleichgesetzt (Lyd. de mens. 4, 42; mit Bellona August. c. d. 6, 10) und die Namen Minerva und Nerio einfach mit einander vertauscht (Nerio und Minerva neben einander bei Varro *Sat. Men.* 506 Buch.: *Nerienes <t> Minerva, Fortuna ac Ceres*). So ist bei Liv. 45, 33, 2, wo als Gottheiten, *quibus spolia hostium dicare ius fasque est*, Mars, Minerva und Lua mater (s. d. Art.) genannt werden, Minerva wahrscheinlich an die Stelle der Nerio getreten.

Auf der andern Seite hat das von Ovid. *fast.* 3, 681 ff. erzählte griechische Märchen von der Liebeswerbung des Ares-Mars um Athena-Minerva und seiner Täuschung durch Unterschlebung eines alten Mütterchens (sicher ebensowenig italische Sage wie der von F. Marz. *Arch. Zeit.* 43, 1885, 169 ff. nachgewiesene Ares-Mythus) späterer Gelehrsamkeit Anlaß gegeben, dies auf Mars und Nerio zu übertragen (Porph. zu Hor. *epist.* 2, 2, 209 *Maior mense religio est nubere, et item Martio, in quo de nuptiis habito certamine a Minerva Mars victus est, et obtema virginitate Minerva Neriene est appellata*; dasselbe meint wohl Mart. Cap. 1, 4 *Gradivum Nerienis [Nerinae] coniugis amore torreret*); die weitgehenden Kombinationen, die A. Reifferscheid (*Annali d. Inst.* 1867, 359) und H. Usener (*Rhein. Mus.* 30, 1875, S. 221 ff.) an diese Nachrichten angeknüpft haben, entbehren daher, soweit sie sich auf „italische Mythen“ beziehen, des Fundamentes. [Wissowa.]

Nerites (Νηρίτης), der einzige Sohn des Nereus, Bruder der Nereiden, von dem Homer und Hesiod nichts wissen, während zwei verschiedene Schiffersagen (λόγοι θαλάσσιος) von seiner Verwandlung in eine Muschel berichten. So lange Aphrodite noch im Meere lebte, liebte sie den schönen Jüngling. Als sie aber unter die Olympier aufgenommen werden sollte, wünschte sie den Gefährten mitzunehmen, er aber wollte lieber bei den Seinen in der Tiefe bleiben. Und da er die ihr von der Göttin (offenbar zu diesem Zweck) verliehenen Flügel verschmähte, verwandelte ihn Aphrodite in die nach ihm benannte Muschel und nahm sich statt seiner den Eros zum Begleiter, dem sie zugleich die Flügel des Nerites gab. Nach anderer Sage liebte Poseidon den Nerites und dieser ihn wieder, woraus Anteros hervorging. Erzählt über die Schnelligkeit, mit der er dem Poseidon durch das ihm überall ausweichende Meer folgte, verwandelte ihn Helios (dem gegenüber er sich jedenfalls seiner Schnelligkeit gerühmt oder gar in einen Wettlauf eingelassen hatte), *Ael. Hist. anim.* 14, 28. *Herodian* b. *Etyim.* m. s. v. *ἀνερτίτης* und *νηρίτης*. *Engel*, *Kypros* 2, 71. *Gerhard*, *Griech. Myth.* 1 § 384, 3. 526, 6. *Preller-Robert*, *Griech. Myth.* 1<sup>4</sup>, 558. Die erste Sage hat dadurch ein gewisses Interesse, daß hier, wie dies in Schiffersagen leicht wirklich geschehen sein kann, mit einem Vorleben der schaummentstiegenen Göttin im Meere Ernst gemacht wird, wobei natürlich ein dem Eros entsprechender Begleiter nicht fehlen darf. Auf einer Terrakottengruppe aus Aigina glaubte Stark Aphrodite mit Nerites zu erkennen (*Arch. Ztg.* 1865, 71 ff. t. 200). [Wagner.]

Neritos (Νηρίτος) hatte mit Ithakos und Polyktor bei der Stadt Ithaka einen Brunnen hergerichtet, aus welchem die Bürger ihr Wasser holten, *Od.* 17, 207. Nach *Akustaios* b. *Schol. Od.* a. a. O. waren die drei genannten Helden Brüder aus dem Geschlechte des Zeus, Söhne des Pterelaos und der Amphimede, die von Kephalenia nach der Insel Ithaka übersiedelten und die Stadt Ithaka gründeten, die nach dem einen benannt ward; nach Neritos

wurde der Berg Neriton auf Ithaka (Od. 9, 22) genannt, nach Polyktor Polyktorion, ein Ort auf Ithaka. Vgl. *Eustath. Hom.* p. 1815, 48. *Fick, Griech. Personennom.* 365. Nach *Lupercus* hieß auch die sonst Nerikos benannte Stadt Akarnanien Neritos oder Neriton, *Steph. Byz.* s. νήριος. Und so las auch *Strabo* den Namen in der *Homerstelle* Od. 24, 377, *Strab.* I, 59, 10, 452. [Wagner.]

**Nerius**, der Gott der Thermen von Nériss-les-Bains, den alten Aquae Neri (Tab. Peut., auch Neriomagus genannt, s. *Pauly-Wissowa, Realencycl. s. Aquae* nr. 59). *Greppo, Etude archéol. sur les eaux thermales de la Gaule* p. 123 ff. Ein dort gefundenes Inschriftfragment lautet [numini]bus Aug[ustorum] et Nerio deo, und derselbe oder ein ähnlicher Text scheint auf einer zweiten ebenfalls fragmentierten Inschrift gestanden zu haben (ob echt?). Vgl. *Mowat, Revue archéol.* n. s. 35, 189. *Allmer, Revue égypt. du midi* 1891 p. 140 nr. 887. Ein Zusammenhang zwischen diesem Namen und der Sabinischen Nerio Martis erscheint nicht wohl glaublich. [M. Ihm.]

**Nersihennae**, Beiname der Matronae auf der „im Jülicher Lande“ gefundenen Inschrift *Brambach C. I. Rh.* 626 (= *Bonn. Jahrb.* 83 p. 152 nr. 314): *Matro[ni]s Vatiab[us] Nersihenis Priminia Iustina pro se et suis ex imperio ipsarum] (lubens) merito*. Der Name verrät eine so auffallende Verwandtschaft mit dem Ort Neers (Kreis Gladbach) und dem hier fließenden Fluß Neers oder Niers, daß sie wohl hierauf bezogen werden müssen. *Bonn. Jahrb.* 83, 22 (vgl. p. 71). *F. Kauffmann, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 1892 p. 44. [M. Ihm.]

**Nerterol**, **Nerterol Theol** (νερτέρος, νερτέροι θεοί), Gesamtbezeichnung aller in der Erdtiefe waltenden Götter, *Aesch. Pers.* 620 K; *Soph. Oid. Kol.* 1661; *Antig.* 661 f.; *Eur. Alk.* 1145; *Or.* 620; *Rohde, Psyche* 2, 240, 7; zumal heißt Hades, der βασιλεὺς ἐνέρον (= νερτέρος) *Aesch. Pers.* 627, oder ἀναξ ἐνέρον *Hom. Il.* 61; *Kaibel, Inscr. Graec. Sicil.* 1842, oder ἱερικῶν ἀνάσσειν, νερτέρος, *Eur. Hel.* 969. Wie der griechische Hades heißt auch der ägyptische Herr der Seelen, Osiris ὁ ἔχων τὴν κατῳκίσανταί, καὶ τὸ βασιλεῖον τῶν νεκρῶν θεῶν, *Kaibel a. a. O.* 1047; *Rohde* 2, 391; *Persephone*, ἡ κατὰ χθονὸς νεκρῶν καλῶν ἀνάσσα, *Eur. Or.* 964, heißt ἡ νεκρὰ θεὸς bei *Soph. Oid. K.* 1648; *Hekate*, die νεκρῶν πρῶτα, *Sophron* im *Schol. Theokr.* 2, 12, ähnlich νεκρῆν, *Orph. Hymn.* v. 294, 47 *Abel* (*Pap. Paris.* 2854). Auch *Echidna*, die bei *Arist. ran.* 473 als hundertköpfiger Ungeheuer der Unterwelt erscheint und in Hierapolis einen chthonischen Kultus besaß, *Gutschmid, Rhein. Mus.* 19, 398 ff.; *Holde, Psyche* 1, 213, 1, führt den Beinamen νερτέρος, *Eur. Phoen.* 1020. *Medea* schwört ἅ τοις παρ' Αἰδῆ νεκρέους αἰσχροῖς (s. d. A. Alastor und dazu *Rohde* 2, 230, 3. 409, 413; *Paus.* 1, 30, 1), *Eur. Med.* 1059. Von den Titanen sagt *Hesychios*: νερτέροι καὶ νεκτέροι οἱ Τιτᾶνες, διὰ τὸ καταστατῆσθαι, wie sie auch οἱ καταχθόνιοι δαί-

μονες heißen, *M. Mayer, Gig. u. Tit.* 103, 121; vgl. d. A. Chthonios Bd. 1 Sp. 908, 14. Ausser den erwähnten werden als Unterweltsgöttheiten bezeichnet die Erinyen (χθόνιοι θεαί s. Bd. 1, Sp. 1325, 51 ff.; vgl. *Eur. Or.* 261), Thanatos, Kerberos, Hermes Chthonios (Bd. 1, 2374 f.), *Ara, Soph. Oid. K.* 1568 ff., vgl. mit *El.* 110 ff., *Eurynomos*, δαίμων τῶν ἐν Αἰδῶν, *Paus.* 10, 28, 7, in dem *Welcker, Kl. Schriften* 5, 117, eine rein allegorische Gestalt, die „Verwesung“ sieht, während *Rohde* 1, 318, 3 ihn „als einen ganz concret gedachten, mit einem euphemistischen Beinamen benannten Höllengeist“ bezeichnet, wie *Lamia*, *Mormo*, *Gorgyra*, *Empusa*, *Gorgo*, *Mormolyke*, *Baubo*, *Gello*, *Keren*, *Harpyien* (s. über diese *Rohde* 2, 409 ff. u. *Roscher, Kynanthropie* 40 ff. 68 ff. 85 [Eurynomos]). Eine ziemlich große Zahl χθόνιοι zählt *Artemidor Oneir.* 2, 34, vgl. 39, auf: Πλούτων καὶ Περσεφόνη καὶ Στρηήνη καὶ Κόρη καὶ Ίακχος καὶ Σάραπις (ebd. 4, 26, 5, 93, 94) καὶ Ἰσις καὶ Ἀνουβίς καὶ Ἀρκατοῦρης καὶ Ἑκάτη χθονία καὶ Ἐρνέως καὶ Δαίμονες οἱ περὶ τοὺς καὶ Φόβος καὶ Δεῖμος . . . αὐτὸν δὲ τὸν Ἀρη πῆ μὲν ἐν τοῖς ἐπιγίαις πῆ δὲ ἐν τοῖς χθονίοις κατακτείνω; über *Demeter χθονία* s. d. A. *Kora* u. *Demeter* 1333 ff., über *Men kataχθόνιος* Bd. 2, 999, 49 ff. 2768, 28 ff.; *Gaia νεκρῆν C. I. G.* 6273; *Kaibel, Epigr. Graec.* 572, 2, vgl. d. A. *Gaia* Bd. 1, 1671, 24 ff. Vgl. im allgemeinen die Artikel Chthonios, Katachthonioi, wo nachzutragen sind die vielen von *Rohde* 2, 342 f., vgl. 424, gesammelten Belegstellen und ebd. 204–215 Kultus der chthonischen Götter. — Das Wort νεκτέρος selbst wird im *Schol. Eur. Phoen.* 1020 mit καταχθόνιος umschrieben; die νεκτέροι sind also = καταχθόνιοι; als gleichbedeutend führt *Pollux* 1, 24 an θεοί . . . ὑπόγειοι, χθόνιοι καὶ ὑποχθόνιοι (*Hesiod. op.* 141 und dazu *Rohde* 1, 100, 2; *C. I. G.* 3915) καὶ καταχθόνιοι. Noch andere Benennungen der Unterweltsgötter sind οἱ κάτω θεοί, *Soph. Ant.* 1070 (Hades: ὁ κάτωθεν ἀσπινδός θεός, *Eur. Alk.* 424); οἱ κάτω θεοί, *Soph. El.* 293 (vgl. οἱ κάτω Κόρη ἀναξτε, *Eur. Alk.* 851 f.; vgl. auch *Soph. Ant.* 75, 542); οἱ ἐνερθε θεοί, *Hom. Il.* 14, 274; vgl. *Eur. H. f.* 608; οἱ γῆς ἐνερθε δαίμονες, *Aesch. Choeph.* 119; vgl. auch *G. Iwanowitsch, Opinions Homeri et Trag. Graec. de inferis, Berl. Stud. f. Philol. u. Arch.* 16 (1894), 1, 77 ff. Oft ist es nicht zu entscheiden, ob mit den νεκτέροι die Unterweltsgötter oder nur die Toten in der Unterwelt gemeint sind (νεκτέρον πόλιν, *Eur. Hipp.* 1447; γάμοι νεκτέρων, *Alk.* 1127; σπένδειν νεκτέροις χοῖς, *Or.* 1322, *Aesch. Pers.* 618; νεκτέρων στήνη, *Troad.* 1247; δαρχήματα νεκτέρων, *Or.* 123; νεκτέρων ἀγάλματα, *Alk.* 613; θύματα νεκτέων, *Ion* 1235 etc.); vgl. *G. Hermann* zu *Soph. Ant.* 598 p. 136 f. [Höfer.]

**Nerthus**. Nachdem *Tacitus Germ.* 40 die größtenteils auf die kimbrischen Halbinsel anzusetzenden germanischen Völker der Reudigni, Aviones, Anglii, Varini, Eudoses, Suardones und Nuthones kurz erwähnt hat, spricht er ausführlicher von einer Göttin *Nerthus*, deren Kult diesen Stämmen gemeinsam, und

die nach römischer Auslegung als *Terra mater* aufzufassen sei (*nec quicquam notabile in singulis* [nämlich die aufgezählten Völker], *nisi quod in commune Nerthum id est Terram matrem colunt*). Über dieses Kapitel ist sehr viel geschrieben worden (s. die Erklärer des Tac.); eingehend und scharfsinnig äußert sich namentlich *Wilhelm Mannhardt* (der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme p. 567—602), dessen Darlegungen für das Verständnis von besonderer Wichtigkeit sind. Über manche Punkte herrscht aber immer noch Zweifel. Schon die Worte in *commune Nerthum colunt* können verschieden aufgefaßt werden. *Tacitus* selbst scheint sagen zu wollen, daß diese Völker ein gemeinsames Heiligtum oder Fest einer Göttin Nerthus gehabt hätten. In diesem Falle wäre der Kult nur an einem Orte ausgeübt worden. So spricht auch *Müllenhoff* (*Schmidts Zeitschr. f. Geschichte* 8 p. 227 ff.) von dem gemeinsamen Heiligtum der Ingævonen, in dem die Göttin verehrt ward. Die andere Auffassung, der *Mannhardt* zuneigt und die viel für sich hat, geht dahin, daß die Nerthusverehrung eine diesen sieben Stämmen gemeinsame Eigentümlichkeit gewesen sei, die sie von andern Völkern unterschied, so daß in diesem Fall der Kult nicht an einem einzigen Orte ausgeübt, sondern an vielen Stellen zugleich, nur auf gleiche oder ähnliche Weise vollzogen sein könnte. Der tatsächliche Inhalt des Taciteischen Berichts ist dann folgender. Die Göttin übt auf die Angelegenheiten der Menschen einen bestimmten Einfluß aus und hält einen Umzug bei den Völkern (*eamque intervenire rebus hominum, in rebus populis arbitrantur*), was wohl zu bestimmten, regelmäßig wiederkehrenden Zeiten geschah. Ähnliche Umzüge (Prozessionen) lassen sich auch sonst noch bei Germanen und andern Völkern nachweisen, *Mannhardt* führt viele Beispiele aus älterer und neuerer Zeit auf (a. O. p. 581 ff.). Aber wie wir uns die Nerthusumfahrt zu denken haben, ob der eine Wagen durch alle sieben Gänge fuhr oder ob sich bei den einzelnen Völkern ein gleichartiger Aufzug wiederholte, bleibt unklar (*Mannhardt* a. O. p. 592 ff.). Die Prozession nahm ihren Ausgang von einem auf einer Insel des Ozeans gelegenen heiligen Hain (*est in insula Oceani castum nemus*); welche Insel gemeint ist, wird nicht berichtet, keinesfalls die Insel Rügen, an die Frühere gedacht haben. Wenn der Priester (*sacerdos*, nicht *Priesterin*) an gewissen Zeichen wahrnahm, daß die Gottheit in ihrem Heiligtum zugegen sei, begann der Umzug (*is ades penetrat deam intelligit*; unter *penetrat* kann sowohl der heilige Hain, als auch der heilige Wagen, der in dem Hain stand — *dicaturque in eo vehiculum* — verstanden werden). Die Gottheit wurde auf dem mit Kleidern oder Decken verhüllten Wagen (*rester contertum*), den nur der eine Priester berühren durfte (*attintere uni sacerdoti concessum*), von Kühen zum Festort gefahren (*vectaque bubus feminis multa cum veneratione prossequitur*, scil. *sacerdos*). Wie der Wagen von der Insel auf das Festland gelangte, berichtet *Tacitus* nicht.

Da wo die Gottheit hinkommt, wird sie gastlich empfangen und freudig begrüßt; ihr zu Ehren werden mehrtägige Feste gefeiert, und es herrscht Gottesfriede im ganzen Lande (*laeti tunc dies, festa loca, quaecumque adventu hospitioque dignatur. non bella incunt, non arma sumunt; clausum omne ferrum, pro et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata*). Dann geleitet der Priester die Göttin zu ihrem Heiligtum zurück (*dones idem sacerdos satiatam conversatione mortalium deam templo reddat*), badet mit seinen Gehilfen in einem abgelegenen See den Wagen, die Decken und wohl auch das *numen* selbst, worunter irgend ein Symbol, nicht ein Götterbild zu verstehen sein wird (*mox vehiculum et vestes et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluitur*); die Knechte, die bei dieser Prozedur hilfreiche Hand geleistet, werden dann vom See verschlungen (*servi ministrant, quos statim idem lacus haurit. arcanus hinc terror sanctaque ignorantia, quid sit illud quod tantum perituri vident*).

Was die römische Auffassung der Nerthus als *Terra mater* anlangt, so ist fraglich, ob darunter die römische Tellus zu verstehen ist (vgl. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.* 2, 2. *Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde* 2, 28 f.) oder die Phrygische *Magna mater*, *Mater deum*. *Mannhardt* (a. O. p. 571 ff.) entscheidet sich für das letzte, da die Gebräuche bei den jährlichen Festen der Kybele (besonders beim Märzfest) in so vielen Stücken dem Nerthuskult gleichen, daß dies dem römischen Beobachter sofort auffallen mußte (s. dieses *Lex.* Bd. 2 Sp. 1667 f.).

Die Deutung des Namens ist gleichfalls strittig. Abzuweisen ist jedenfalls die Lesart *Nertham* (für *Nerthum*, has. Variante *neithum*), mit der z. B. *Karl Barth* (*Hertha und über die Religion der Weltmutter im alten Deutschland*, Augsburg 1828) operiert (*Müllenhoff, Haupts Zeitschr.* 9, 256). Ältere Etymologien verzeichnet *O. Schade, Altdritisches Wörterbuch* 2. Aufl. 1 p. 645 f., neuere *Gölther, Handbuch der germanischen Mythologie* p. 219. Lautlich entspricht *Nerthus* dem altnordischen Gott *Njörðr* (*Grimm, Deutsche Mythol.* 1<sup>a</sup> p. 208 f., *Mannhardt* a. O. p. 570 f.), und es ist längst nachgewiesen, daß in dessen, sowie seiner Kinder *Freyr* (über *Beovulf* als Stellvertreter des *Freyr* s. *Müllenhoff* in *Zeitschr. f. d. Alt.* 7 p. 419 ff. 440 f. und in seinem *Beovulf* p. 11 f.) und *Freyja* Kult sich ganz ähnliche Gebräuche wiederholten, wie im Nerthuskult. So ist nach *Simrock* (*Mythol.* 2 p. 309 ff.) *Njörðr* der Vater der *Freyja*, *Nerthus* ihre Mutter, während nach *Müllenhoff* (*de chorica poesi* p. 8 n. *Allgemeine Zeitschrift f. Geschichte* 8, 1847 p. 227 ff.) *Nerthus* eine deutsche *Freyja* unter einem älteren Namen darstellt. *Mannhardt* (a. O. p. 571) und *Müllenhoff* (*Zeitschrift f. deutsches Altertum* 23, 11) kommen darin überein, daß *Nerthus* im wesentlichen mit dem keltischen *nerios* (Kraft, Stärke, vgl. *Glück, Keltische Namen* p. 81. 97) zusammenfalle, daß *Nerthus* (= *Njörðr*) die Mannheit, die in der Mannhaftigkeit sich erweisende Kraft bedeute.

Schwierigkeit macht die Gleichsetzung von Nerthus und Njördr nur insofern, als Njördr ein männlicher, Nerthus dagegen aller Wahrscheinlichkeit nach (trotz der Einwände *Mannhardt's*) ein weiblicher Name ist. Die Fragen, wie es kommt, daß Tacitus nur von einer weiblichen Nerthus spricht, während die isländische Mythologie nur einen männlichen Njördr kennt, und ferner, wie es komme, daß der Kult der Göttin Nerthus in späteren Zeiten <sup>10</sup> wesentlich als Kult des Gottes Freyr auftritt, während die Göttin Freyja eine mehr untergeordnete Stellung einnimmt, sucht *Axel Kock* in der *Zeitschrift für deutsche Philologie* 28 (1895) 289 ff. zu beantworten. Er glaubt, daß es die Veränderung der Sprache gewesen ist, die hierbei eine wesentliche Rolle gespielt habe. Nerthus ist weiblicher u-Stamm, und in den nordischen Sprachen sind die weiblichen u-Stämme gänzlich ausgestorben, nur männliche vorhanden. So sei aus der weiblichen Nerthus ein männlicher Njördr geworden. Schließlich sei erwähnt, daß auch die von *Tacitus Germ.* 9 Isis getaufte Snebengöttin mit der Nerthus zusammengestellt worden ist (*Drexler* in diesem Lex. Bd. 2 Sp. 549; vgl. *Falk, Blätter f. bayer. Gymnasialwesen* 16, (1880) 407—413; *Much, Zeitschrift f. deutsches Altertum* 35, 327), daß *Grienberger* (ebenda p. 396) in der Göttin *Vagdavercustis* einen Beinamen der Terra mater (= Nerthus) vermuten zu können glaubt, daß *Much* (a. a. O.) Nerthus, Gefjon, Nebalenna und Sandraudiga zusammenwirft (vgl. *J. W. Wolf, Beiträge zur deutschen Mythologie* 1 (1852) 150 f. 160), und daß endlich nach *Siebs* (*Zeitschrift f. deutsche Philol.* 24, 458) die friesische Hludana der Nerthus als 'Meeresgöttin' entsprechen soll. — Vgl. auch *E. Mogk* in *Pauls Grundriss der germanischen Philologie* 1 p. 1101 ff. *N. Koegel, Geschichte der deutschen Litteratur* 1, 1 p. 20 ff. *Wolfgang Golther, Handb. d. german. Mythol.* (Leipzig 1895) p. 218 f. 456 ff. [M. Ihm.]

**Nertus(?)**. Einen Gott dieses Namens glaubte man auf einer in Brugg (Aargau) gefundenen Inschrift zu erkennen: ARAM NERT | MMAS-TER MIL-LEG-XI CPF | O CRISPI LIBES POSVIT. *Anseifer f. Schweiz. Alt.* 1882 p. 265. 329. *Korr.-Bl. d. Westd. Zeitschr.* 2 p. 1. *Bonn. Jahrb.* 77 p. 194. — *Zangemeister, Korr.-Bl. d. Westdeutsch. Zeitschr.* 8 p. 224 hat den Stein aufs Neue untersucht und glaubt, daß in der ersten Zeile eher AERT als NERT zu lesen sei; doch giebt er zu, daß sich mit Sicherheit nicht sagen lasse, ob A (er dachte an *Arerentibus*) oder N eingehauen sei. Ist N richtig, so kann man die Inschrift lesen *Aram Nertu* | *M. M. ( . . . ) Aster* [so eher als *M. M. Ter(t)ius*], was *Mommsen* vorgeschlagen hat) *mil(es) legionis* XI C(laudi)ae p(iae) <sup>20</sup> *centuria*) *Crispi libe(n)is posuit*. Nertus ist also gallischer Eigename bekannt (ein *Nertus Dumnotalis filius* auf einer Inschrift aus Alt. Ofen. *Arch. epigr. Mittheil. aus Oest.* 7, 91), vgl. die zahlreichen Komposita, wie *Nertomarus*, *Cobnertus*, *Esunertus*, *Nertobriga* u. s. Keltisch *nert* ist begrifflich = lat. *vir* (ria, robur), vgl. *Glück, Keltische Namen*

bei *Cäsar* p. 81. 97. *Bacmeister, Keltische Briefe* p. 2. [M. Ihm.]

**Nerullinus** s. *Neryllinos*.

**Nervini** (oder *Nervinae*), Gottheiten, deren Name auf den Volksstamm der Nervii hinweist. Die eine Inschrift, die sie erwähnt (*Nervinia C. Jul. Tertius v. s. l. m.*), ist im Gebiet der Nervier gefunden worden, in *Bavai. Monac. Revue archéol.* 1880 p. 48. *Desjardins, Monum. épigr. de Bravi* p. 32 pl. IV 7. *Bonn. Jahrb.* 83 p. 174 nr. 463. Ob *Matres Nervinae* zu verstehen sind, läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden (*Bonn. Jahrb.* a. O. p. 103). [M. Ihm.]

**Neryllinos** (*Neryllinos*), ein Heros in Trona, wo man ihm opferte und ihn als medizinisches Orakel befragte. Und zwar war diese Befragung an ein bestimmtes Standbild des Heros gebunden: *οἱ μὲν ἄλλοι ἀνδρόντες τοῦ Νερύλλινου κόσμημα εἶσι δημόσιον· εἰς δὲ αὐτῶν καὶ χρηματίζειν καὶ λᾶσθαι νοσοῦντας νομίζεται, καὶ θύουσιν αὐτῷ καὶ χρυσῷ περιελάττουσι καὶ στεφανοῦσι τὸν ἀνδριάντα οἱ Τρωαεῖς*, *Athenag. apol.* 26 p. 107. *Lobeck, Aglaoph.* 1171. *Rohde, Psyche* 640. Von einem Zusammenhang mit Nereus (*Gerhard, Griech. Myth.* 1 § 526) kann keine Rede sein, schon weil *Athenagoras* ihn als *ἀνὴρ τῶν καθ' ἡμᾶς* bezeichnet. [Wagner.]

Der Name ist entschieden römisch. *Neryllinos* war möglicherweise ein Statthalter der Provinz Asia. Freilich wird ein Prokonsul von Asia Namens *Nerullinus* nur durch eine von *Morellus* unter Familie *Suilla* und nach ihm von *Mionnet*, S. 6, 335, 1661 mitgeteilte Münze des *Vespasianus* von Smyrna mit der Reversaufschrift ΕΠΙ ΜΕΝΕΣΙΑΝΙΟΥ ΝΕΡΟΥΛΙΝΟΥ ΑΝΘΥΠΑΤΟΥ ΕΜΥΡΑ bezeugt, s. *W. H. Waddington, Fastes des provinces asiatiques de l'empire romain depuis leur origine jusqu'au règne de Dioclétien*. Première partie. Paris 1872 p. 141 f. Man würde den *Nerullinus* der Münze mit dem *Neryllinos* des *Athenagoras* unbedenklich identifizieren können, wenn letzterer nicht von *Athenagoras* als Zeitgenosse bezeichnet würde, der freilich nach dem Schlufs von cap. 26 zur Zeit als *Athenagoras* die *προσβέβη* schrieb, nicht mehr am Leben war. Da bereits der Vater des auf der Münze von Smyrna genannten *Nerullinus* Prokonsul von Asien gewesen war, s. *Waddington* a. a. O., so wäre es nicht undenkbar, daß ein Sohn des Prokonsuls der flavischen Periode unter den Antoninen die Statthalterschaft von Asia bekleidet hätte. Vgl. auch *De Vit, Onom.* s. v. *Nerullinus* u. *Neryll*. [Drexler.]

**Nesais** (*Nesaiin*), Tochter des Nereus und der Doris, *Il.* 18, 40 (*Eustath.* p. 1130, 54). *Hes. Theog.* 249. *Lykophr.* 399 mit *Schol.* u. *Tzet.* *Apollod.* 1, 2, 7 (*ἡσείη u. λαίη codd.*). *Verg. Georg.* 4, 338. *Aen.* 5, 826 (*Nisae*). *Propert.* 3, 26, 16. *Hyg. fab. praef.* p. 10 *Schmidt*; dargestellt auf einer rotfigurigen Vase *C. I. G.* 8362 c. *Neapel* nr. 2296 (*Genrescene* mit *Nereiden*namen). Vgl. *Schömann, Opusc. acad.* 2, 168 (*Insulana*). *Braun, Griech. Götterl.* § 80, 97. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1<sup>4</sup>, 556. Es ist einer der *Nereiden*namen, die in allen Verzeichnissen wiederkehren. [Wagner.]

**Nesepteitis** (?). Von einem Hügel bei *Ryblös*

stammt ein Altärchen mit der von *Renan*, *Miss. de Phénicie* p. 200 ff., Pl. 22 nr. 11 (vgl. *Rev. arch.* 1861, I p. 171 f. p. 327) veröffentlichten Inschrift: ΘΕΑ | ΝΕΣΕΠΤΕΙΤΙΣ. *Renan* hält diese Nesepteitis für eine ägyptische Göttin. Fröhner, welcher die Inschrift *Philologus* 19 p. 136 nr. 8 und *Les inscr. grecques* [du Musée du Louvre]. Paris 1865 p. 80 f. nr. 19 verzeichnet, giebt das Denkmal zwar unter der Überschrift „autel consacré à Nesepteitis“ und übersetzt die Inschrift „La déesse Nesepteitis“, aber er bemerkt dazu, daß der unzweifelhaft ägyptische Name vielleicht bedeute Ns-Ptah „attachée à Ptah“ oder Senephteitis „fille de Nephthys“ und daß man dann zu lesen habe θεῶν Νεσεπτεϊτις, „Nesepteitis widmet dieses Denkmal der Göttin“. Dieser Vermutung schließt sich an *Clermont-Ganneau*, *Le dieu Satrape et les Phéniciens dans le Péloponnèse*, *Journal asiatique* 7<sup>e</sup> sér. t. 10. Paris 1877 (p. 167–236) p. 165 f. Anm. 5, der mit dem Namen vergleicht die ägyptischen Personennamen Nes-ta-neb-ti und Nes-paud-ti und die Vermutung äußert, daß er zusammengesetzt sei mit dem Namen des Gottes Seb, etwa Nes-seb-ta-ti oder mit dem der Göttin Sepet (Sothis): Nes-sepet-ta-ti. Auch *E. Ledrain*, *Notice sommaire des monuments phéniciens du Musée du Louvre*. Paris 1888 p. 50 nr. 103 ist der Ansicht, daß die Inschrift zu übersetzen sei „Nesepteitis à la déesse“; er erklärt das Wort für einen ägyptischen Personennamen mit der Bedeutung „attachée au dieu Ptah“. [Drexler.]

**Nesimachos?** (Νησιμαχος?), Argiver, Vater des Hippomedon, eines der sieben Führer gegen Theben, den ihm Mythiske, die Tochter des Talaoas, Schwester des Adrastus, gebar, *Hgg. fab.* 70. *Schol. Stat. Theb.* 1, 44. Vielleicht ist mit *Bunte* zu schreiben Aristomachos nach *Apollod.* 3, 6, 3, 1, wo Hippomedon auch direkt als Sohn des Talaoas bezeichnet wird. *Niebuhr* vermutete Nausimachos. [Wagner.]

**Nessis** (Νήσις), nach *Suid.* s. v. Name einer Göttin und einer Stadt. [Stoll.]

**Neso** (Νησώ), 1) Tochter des Nereus und der Doris, *Hes. Theog.* 261. *Schormann*, *Opusc. acad.* 2, 168 (Insulcia). *Braun*, *Gr. Götterl.* § 89. — 2) Mutter der Sibylla, *Lykophr.* 1466 mit *Schol.* u. *Tzet.* Nach *Arrian* (*Eustath.* zu *Il.* 2, 814 p. 356, 28. *Müller*, *F. H. G.* 3, 598) war sie eine Tochter des Teukros, vermählt mit Dardanios. [Stoll.]

**Nesoi** (Νήσοι). Bei *Kallim. hymn. in Del.* 18, wo es heisst, daß Delos allen voran ist, wenn sich bei Okeanos und Tethys die Nēsoi versammeln, erkennt *Maafs*, *Hermes* 25 (1890), 404 in den νήσοι einerseits eine Personifikation der Nesoi, andererseits die eponymen Nymphen dieser Inseln. [Höfer.]

**Nesos** (Νήσος), ein Grieche aus Mykene, vor Troia von Eurypylos getötet, *Quint. Sm.* 6, 616. [Stoll.]

**Nesson** (Νέσσων), Sohn des Thessalos, nach welchem Thessalien einst Nessonis hieß, *Strab.* 9, 444. Denselben Namen führte der bei Larisa gelegene See *Strab.* 9, 430; auch hieß eine Stadt Thessaliens Nesson nach *Dionysios* im

3. Buch der *Gigantias* bei *Steph. Byz.* und *Suid.* s. v. (vgl. *A. F. Pott*, *Jahrb. f. Philol. Suppl.* 3, 314). [Wagner.]

**Nessos** (Νήσος, Nēr[os] auf einer altattischen Amphora, *Ant. Denkmäler* 1, 57; durch Vermittelung der Form Νήσος [s. u. 1] zu der Wurzel νεδ „brüllen, rauschen“ gestellt von *A. F. Pott*, *Jahrb. f. class. Phil. Suppl.* 3, 318. *Curtius*, *Grundz.* 5 243 f. *Usener*, *Der Stoff des griechischen Epos* 1897 S. 8).

1) Stromgott in Thrakien, Sohn des Okeanos und der Tethys, *Hes. Theog.* 341. Der Fluß heisst sonst, z. B. *Herodot* 7, 109, meist Nestos (s. d.).

2) Kentaur, Sohn des Ixion und der Nephele, *Hgg. fab.* 34. *Sen. Herc. Oct.* 492. In dem Kampfe des Herakles gegen die Kentauren bei der Höhle des Pholos war er dem Tode entgangen und hatte sich am Flusse Euenos niedergelassen, *Apollod.* 2, 5, 4, 6. Dort trug er gegen Lohn die Reisenden über den Fluß, und zwar behauptete er (jedenfalls dem Herakles gegenüber), die Götter selbst hätten ihm wegen seiner Gerechtigkeit diesen Führeramt dienste übertragen, *Apollod.* 2, 7, 6, 4. Als Herakles auf seiner Reise von Kalydon nach Trachis an den Euenos kam, übergab er ihm, während er selbst hinüberschwamm, seine Gattin Deianeira, um sie über den Fluß zu tragen. Dabei erfrechte sich Nessos, ihr Gewalt anthon zu wollen, und wurde von Herakles erschossen. Um sich an Herakles zu rächen, übergab er ihr sterbend als angeblichen Liebeszauber sein von dem Pfeile des Herakles vergiftetes Blut, welches sie mit dem ihm entfallenen Samen vermischen sollte (so *Apollod.* u. *Diod.*, bereits angeedeutet b. *Sophokles Trach.* 580 f. προσβαλόντ' ὅσα ζῶν κείνος εἶνε, also alt); andere erwähnen aus begreiflichen Gründen nur das Blut, *Ovid. Met.* 9, 132 calido velamina tincta cruore). So kam es, daß Herakles später, als Deianeira wegen Iole den Zauber anwenden zu sollen glaubte, durch das Gift seiner eigenen Pfeile den Tod fand (s. u. *Herakles*). Der älteste Zeuge für diese aitolische Sage ist *Archilochos*, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1212. *Frögm.* 147, der sie mit einer gewissen Ausführlichkeit behandelt haben muß; denn *Dio Chrysost.* berichtet in seiner *Nessos* betitelten 60. Rede von einer ἀπορία (des *Aristoteles* nach *Schneidevins* Vermutung): man tadle den Archilochos, weil er die Deianeira in ihrer Bedrängnis sich in einer längeren Rede hilfebedürftig an Herakles wenden lasse (πρὸς τὸν Ἡρακλῆα θρηνησούσαν, ἀναμνησκούσαν τῆς τοῦ Ἀχιλλέου μνηστείας καὶ τῶν τότε γενομένων, ὥστε πολλὴν ὀλὴν εἶναι τῷ Νήσῳ οὐ τι ἐβόλετο προσέειναι). Mit Recht zieht *Schneidevins* (*Philol.* 1, 148 ff.) auch *Frögm.* 41 ἀμειβί γὰρ εἰ πάμπαν οὐ διάζομεν als Worte des Nessos heran\*). Daß *Sophokles*, dessen

\*) Das zweitälteste Zeugnis bietet jetzt die 16. Ode des Bakchylides, welche den Tod des Herakles schilderte und offenbar dem *Sophokles* als Quelle gedient hat. Die Worte (16, 34 f. *Kenyon*) lauten: θε' ἐπὶ ποταμῷ ῥοδῶντι Ἀχιλλεῖον (d. h. Eöhen, s. u. Euenos nr. 2) δέξαντο Νήσων παρὰ θεομόνιον τρέτα[ς]. Leider bricht das Gedicht gerade an dieser Stelle ab, sodaß sich nicht entscheiden läßt, ob das Ereignis ausführlicher erzählt war. Der Zusammenhang macht es wahrscheinlich, daß sich der Dichter auf die bloße Erwähnung beschränkte.

*Trachinierinnen* die Nessossage zu Grunde liegt, den *Archilochos* benutzt hat, läßt sich nur vermuten (v. 555 ff. 680 ff. 831 ff. 1141 ff., vgl. *Schneidewin*, *Soph. Trach.* 5 p. 8). Weiter erzählen die Sage (aus epischer Quelle nach *Pherekydes*?) *Apollod.* 2, 7, 6 (daraus *argum. Trachin. Zenob.* 1, 33. *Tetzsch. Lykophr.* 50 und *Chil.* 2, 458 ff.). *Diod.* 4, 36 (zum Teil wörtlich mit *Apollod.* übereinstimmend). *Hyg. fab.* 34 (vgl. 31. 36. 240. 243). *Strab.* 10, 451. *Lucian. de salt.* 50. *Liban. narr.* 61 10 (*Westerm. Mythogr.* p. 371). *Serv. Verg. Aen.* 8, 300. *Schol. Stat. Theb.* 11, 235. *Myth. Vat.* 1, 58 und 171. 2, 165. *Ovid. Met.* 9, 101 ff. *Her.* 9, 141 ff. *Senec. Herc. Oet.* 491 ff. *Quint. Smyrn.* 5, 644. 6, 283 ff. (als eine der Heraklesdarstellungen auf dem Schilde des Eurypylos). *Sophokles* setzt die Vermählung des Herakles mit *Deianeira*, wie es nach v. 34 scheint (vgl. *Schneidewin* a. a. O. p. 7), in den Anfang seiner Laufbahn und läßt ihn gleich nach der Vermählung von *Kalydon* aufbrechen, so daß *Deianeira* in ganz jugendlichem Alter (*παῖς ἴσ' ὄσα* 557) das Abenteuer mit *Nessos* erlebt, wobei freilich unberücksichtigt bleibt, daß *Herakles* damals sein Pfeilgift von der *Hydra* noch nicht gewonnen hatte. Nach *Pindar* (*Schol. Hom. Il.* 21, 194) dagegen fand seine Vermählung nach seiner Rückkehr aus dem *Hades* statt, nach den zusammenhängenden Darstellungen bei *Apollod.* und *Diod.* erst gegen das Ende seines Lebens, und zwar hielt er sich erst eine Zeit lang (drei Jahre nach *Diod.*) bei *Oineus* auf, ehe er auf der Reise nach *Trachis* an den *Euenos* kam. Sonst zeigt sich nur in einem Punkte eine schon im Altertum bemerkte Verschiedenheit in der Erzählung des *Nessosabenteuers*: Nach *Dio Chrysost.* a. a. O. wurde *Sophokles* (v. 564 ff.) getadelt, weil er den *Herakles* nach *Nessos* schießen läßt, während dieser noch mitten im Flusse ist, so daß dadurch zugleich das Leben der *Deianeira* bedroht ist. Damit hängt es offenbar zusammen, daß *Apollodor*, *Diodor*, *Ovid* und *Seneca* ausdrücklich hervorheben, *Herakles* habe erst dann sein Geschloß entsetzt, als *Nessos* am jenseitigen Ufer angelangt war. (*Ptolem. Heph.* 2 p. 184, 26 *West.* weiß zu berichten, *Aphrodite* habe, wegen *Adonis* auf *Herakles* eifersüchtig, den *Nessos* über das Mittel *Herakles* zu verderben belehrt.)

*Pausanias* (10, 38, 2, vgl. *Plut. Quaest. Gr.* 15) berichtet, *Nessos* sei nach seiner Verwundung durch *Herakles* noch lebend ins Gebiet der ozolischen Lokrer geflüchtet und dort erst gestorben und unbestattet verworfen. Von dem schlechten Geruch, den die Leiche verbreitete, sei, nach einer Angabe, der Name der ozolischen Lokrer abgeleitet. Dies erklärt sich aus der genaueren Angabe des *Strabo* (9, 427) über den unweit der *Euenosmündung* an der aitolisch-lokrischen Grenze gelegenen Berg *Taphiassos* (*Taphios* bei *Antig. hist. mir.* 117; vgl. *Bursian, Geogr. v. Griech.* 1, 133 f.): auf ihm habe sich das Grabmal des *Nessos* und der übrigen *Kentauren* befunden, und aus ihren verwesenden Leibern seien die übelriechenden Quellen am Fuße des Berges entsprungen. Auch der lokrische Fluß *Ozon* soll seinen Namen von

der Vermischung mit dem Blute des verwundeten *Nessos* erhalten haben, *Schol. Hom. Il.* 2, 527 (vgl. *Roscher u. Kentauren* Bd. 2 Sp. 1044, 1049, 1085). Ebenda wird Sp. 1049 mit Recht hervorgehoben, wie wichtig diese Beziehungen eines der hervorragenden Kentauren zum *Euenosfluß* und zu jenen Quellen für die Deutung der Kentauren im allgemeinen sind (vgl. *Nessos* 1). [Wagner.]

Über die Kunstdarstellungen der Sage handeln bereits *Furtwängler* unter 'Herakles' (Bd. 1 Sp. 2194 f. 2229 u. 2244 f.) und *Sauer* unter 'Kentauren' (Bd. 2 Sp. 1049 f.). Es wird deshalb im folgenden von einer — doch nur wiederholenden — Aufzählung und Besprechung der erhaltenen Denkmäler abgesehen und nur ein kurzer Nachtrag zu den beiden genannten Artikeln gegeben. Derselbe beschränkt sich auf eine neue Beleuchtung des Verhältnisses der Schriftquellen zu den Monumenten sowie auf eine Beschreibung des unten abgebildeten, *Furtwängler* und *Sauer* noch unbekannten Madrider Mosaiks.

I. Den meisten bisherigen Bearbeitern der Nessossage ist es mit Recht aufgefallen, daß die älteren Denkmäler, besonders die Vasenbilder, dieselbe nicht in der — wie man bisher glaubte — bereits seit *Archilochos* litterarisch nachweisbaren Form wiedergeben, wonach der Angriff des Kentauren auf *Deianeira* mitten im Flusse und infolgedessen die Bestrafung durch *Herakles* mittelst Pfeil und Bogen stattfindet. Auf keinem der uns erhaltenen, zahlreichen archaischen Vasengemälde ist irgend welche Andeutung des Wassers vorhanden\*, auf keinem wird die Bestrafung mit Pfeil und Bogen vollzogen; vielmehr kehrt typisch die Darstellung des fliehenden *Nessos* wieder, welchen *Herakles* soeben erreicht hat und mit Schwert oder Keule bearbeitet.

Es ist eine Selbsttäuschung, wenn man, wie es bisher vielfach geschah, diesen Widerspruch zwischen der litterarischen und der monumentalen Tradition durch die Annahme zu erklären sucht, es hätten der sagengetreuen Wiedergabe des Vorganges auf engem Raume in der älteren Kunst Schwierigkeiten entgegengestanden; denn es bedarf nur eines Hinweises einerseits auf die bekannte, einfache Manier\*\*)

\*) Auch nicht auf dem Innenbilde der Schale *Millin, Gild. myth.* (Deutsch von *Töcken*; Berlin 1820) Tafel 118 Nr. 456, obwohl es im Texte heißt, es sei *Nessos* dargestellt, 'wie er die . . . *Deianeira* auf dem Rücken durch das Wasser trägt.' 4

\*\*) Nur wenige Beispiele: Laufender Hund und Fische: Würzburger Phineusschale, abgeg. Bd. 1 Sp. 2723. Laufender Hund allein: noch auf dem Innenbilde einer Vase des 4. Jahrh. v. Chr.: Bd. 1 Sp. 2675. Wellenlinien: Bd. 1 Sp. 2204 und ganz vorzüglich mit Versuch der Perspektive *Gerhard, Ausertes, Vasenw.* 2, 112. Fische und andere Tiere: *Metope* v. *Selinus*, abgeg. *Lützow, Ztschr. f. bild. Kunst* 4 (1895) S. 159; ferner *Gerhard* a. a. O. 1, 49 und schließlich bei den Darstellungen der *Europa*-sage (s. d.), die von besonderem Interesse sind, weil sie mit denen des *Nessos*-Mythos am meisten typische Ähnlichkeit haben. Übrigens kommt die *Europa*sage auf den ältesten Denkmälern z. T. ebenfalls ohne Andeutung des Wassers vor; es wäre natürlich unrichtig, daraus irgend welche Schlüsse auf die Abbildungen der *Deianeira*-Nessosage ziehen zu wollen, da diese bei weitem mehr

der archaischen Künstler, das Wasser durch Wellenlinien (oft nach Art eines „lanfenden Hundes“), durch Fische und andere Tiere etc. anzudeuten, andererseits auf die in Bd. 1 Sp. 2140 gegebene Aufzählung der Denkmäler der älteren Kunst, welche Herakles bogenschiefend darstellen\*), um diesen Erklärungsversuch sofort als unhaltbar zu kennzeichnen.

Die Lösung des Widerspruches kann vielmehr nur eine neue, sorgfältige Prüfung unserer litterarischen Quellen und besonders jener einzigen liefern, welche wir aus archaischer Zeit besitzen, des *Archilochos*. Diese Prüfung hat sich in erster Linie auf die Frage zu erstrecken, wo der Angriff des Kentauren stattfindet, ob im Flusse oder erst nach Erreichung des Ufers. Nach diesem Gesichtspunkte gruppieren sich die litterarischen Berichte wie folgt: A. *Soph. Trach.* 555 ff.; vgl. *Dio Chrys.* 60, 1. *Hygin. fab.* 34. *Ovid. Heroid.* 9, 1, 137. *Ps.-Apollod. Bibl.* 2, 7, 6. *Schol. Stat. Theb.* 4, 838. — B. *Archiloch. Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1212. *Dio Chrysost.* 60, 1. *Archil. Fragm.* 41. *Ovid. Metam.* 9, 101 ff. *Diod. Bibl.* 4, 36. *Ps.-Senec. Herc. Oct.* 499 ff. *Philostat. iun. Imag.* 16. Die übrigen — oben aufgeführten — Schriftsteller, welche die Sage erzählen, kommen für den vorliegenden Zweck nicht in Betracht.

Nach Gruppe A schreitet Herakles durch den Strom voran (*Sophokl.: ἐπιστρέψας χειρὶν ἦεν κομήτην ἰόν· ἐς δὲ πλεύσοντας στέφανον διεροῦσθαι*...), Nessos und Deianeira — von ihm ungesehen, so daß der Vergewaltigungsversuch sehr erleichtert war — folgen. Dieser findet mitten im Flusse statt und wird sofort bestraft; nur *Ps.-Apollodor* läßt mit Rücksicht auf *Dio. Chrys.* a. a. O. den Herakles mit der Bestrafung geduldig so lange warten, bis auch Nessos das Ufer erreicht hat.

Nach Gruppe B schreitet Nessos mit Deianeira voran und Herakles folgt. Der Angriff auf Deianeira findet daher erst am jenseitigen Ufer\*\*) statt, und zwar entweder während Herakles noch mit den Wellen kämpft (*Diod. Senec. Philostat.*), oder aber (*Ovid*) nachdem auch er an das Ufer gelangt und ein Fluchtversuch des Kentauren mit Deianeira vorhergegangen ist.

Wenn ich entgegen der bisherigen, besonders von *Schneidewin* (*Philologus* 1, 148 ff.) vertretenen, Auffassung *Archilochos* der zweiten Gruppe zuteile, so geschieht dies aus folgenden Gründen:

als jene auf der mythischen That des Gewässers beruht, ganz abgesehen davon, daß letztere hier — auf den ältesten Denkmälern — stets, dort nur sehr teilweise fehlt.

\*) Vgl. auch Bd. 1 Sp. 2195: „Nicht minder hoch gehen die Darstellungen der Sage vom Kampfe mit den Kentauren in die alte Zeit hinauf. Ein guter Teil der Denkmäler geht ins 7. Jahrh. zurück. Der alte Typus ist folgender: Herakles, noch ohne Löwenfell, meist nur mit dem Bogen oder auch mit der Keule bewaffnet, kniet oder schreitet mit eingesenkten Knien nach rechts; meist schiefte er mit dem Bogen.“ Auch am Kypseloskasten war Herakles im Kentaurenkampf *τοῦτον* dargestellt.

\*\*) Nach *Archilochos* fand der Angriff auf Deianeira vielleicht auch noch am diesseitigen Ufer statt, nachdem Herakles bereits in den Strom hinein vorangeschritten war. Sicheres wissen wir darüber nicht.

1) Die Stelle *Dio Chrys.* 60, 1 berechtigt in keiner Weise zur Auslegung, als habe danach der Angriff des Nessos bei *Archilochos* mitten im Strome stattgefunden; im Gegenteil werden hier *Archilochos* und *Sophokles* in einen gewissen Gegensatz gebracht, dergestalt, daß eine diese, der andere jene Unwahrscheinlichkeit sich hat zu Schinden kommen lassen. *Archilochos* trifft nur der Vorwurf der langen *ῥήσις*, *Sophokles* nur der der *πρὸ τοῦ καιροῦ τοῖς ἔργοις*, und wie sehr dieser damit aus der gewöhnlichen, auch dem antiken Kunstkritiker geläufigen Form der Sage heransfüßt, zeigt deutlich der Zusatz: „ἀλλὰ μὴ καθάπερ εἰώθει, πολὺ παρὰ τὴν ὁδὸν λέγων καὶ πάντα μᾶλλον ὅτις ἂν οἴσθην.“ Es ist also durchaus unrichtig, wenn *Schneidewin* a. a. O. aus der besprochenen Stelle schließt: „Demnach ließe *Archilochos* die Deianeira mitten im Flusse, wo Nessos ungestört ihr zusetzte, den Herakles an alle Not mahnen, ...“ Es ergibt sich daraus vielmehr gerade umgekehrt, daß sich nur *Sophokles* allein diesen Vorwurf zugezogen hatte, nicht auch *Archilochos*, daß also in dem Gedichte des letzteren der Gewaltakt des Kentauren zu Lande stattfand.

2) Das *Fragment Archil.* Nr. 41 käme für die Frage, wo sich der Angriff auf Deianeira nach *Archilochos* ereignete, nur dann in Betracht, wenn man darin den Sinn finden könnte: „Ohne Entgelt werde ich dich nicht vollständig durch den Strom tragen“, so daß derselbe danach mitten im Flusse erfolgt wäre. Dies ist indessen aus dem Grunde nicht möglich, weil dann das Wort *ἀμισθί* lediglich in der Bedeutung gebraucht wäre, welche *Schneidewin* durch die Annahme einer „ironischen Amphibolie“ (*Einleitg. zu Soph. Trach.* S. 8)\*) erst hineininterpretiert hat, nämlich „ohne Liebeslohn“. Denn daß Nessos sie ohne Entrichtung der üblichen Geldgebühr nicht übersetzen würde, das wußte Deianeira schon längst und es brauchte ihr nicht jetzt erst mitten im Strome gesagt oder wiederholt zu werden, da der Fährmann sich natürlich seinen Lohn bereits vor Beginn seiner Tätigkeit von Herakles ausbedungen hatte (vgl. *Apollod.* 2, 7, 6). Auch wäre wohl die *μισθός*-Frage im eigentlichen Sinne kein ausreichender Grund zum *οὐ πάντως διαγίγναι* gewesen. Die Übersetzung der Worte *ἀμισθί* etc. kann also richtig nur lauten: „Ohne Entgelt werde ich dich unter keinen Umständen durch den Strom tragen“, und das *Fragment* kommt somit für die Frage, wo der Angriff des Kentauren nach *Archilochos*

\*) Obriens ist auch diese Annahme eine reine, durch nichts gestützte Vermutung. Denn die von *Schneidewin* zur Erklärung und Erhärtung seiner amphibolischen Deutung angezogenen Stellen beweisen für den Unbefangenen doch nur soviel, daß *Νέσος τοῖς παρόνταις διαπράττει μισθὸν* und daß in diesem Sinne hier auch *ἀμισθί* zu verstehen ist. Daß sich Nessos mit der Forderung des Tragelohnes an Deianeira und nicht an Herakles wendet, ist nicht auffällig, da auch nach anderen Berichten (z. B. *Hygin.* a. a. O.) sie es war, welche den Kentauren bat, sie übersetzen. Wer weiß jedoch, ob nicht gar ursprünglich anstatt *αὐ* das ionische *αἶψα* (= *αἶψα*) bei *Archil.* gestanden hat und doch Herakles angeredet war?



stattfind, nicht in Betracht; ebensowenig wie das *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1212, denn die Worte: „ἀντίκ' ἐν Εὐήρῃ Νέσσον κίετραυρον, ὡς καὶ Ἀχιλλεύς ἰστροῦσι“ können sowohl bedeuten: Herakles tötete den Nessos in wie an dem Euenos (vgl. *Il.* 18, 521. *Od.* 5, 466 etc.).

Fassen wir znsammen, so ergibt sich folgendes: Während *Fragment* 41 und *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1212 für die Frage, wo in dem Gedichte des *Archilochos* der Vergewaltigungsversuch des Nessos stattfand, ohne Belang sind, darf aus *Dio Chrysost.* 60, 1 mit großer Wahrscheinlichkeit geschlossen werden, daß derselbe zu Lande erfolgte und nicht mitten im Strom. Die letztgenannte Version ist demnach, soweit wir sehen können, zuerst von

los auch auf den Vasengemälden die Angabe des Wassers nicht fehlen.

Die ältesten Monumente lassen die Bestrafung des Nessos durch das Schwert oder die Keule geschehen; ob dies auch in dem Gedichte des *Archilochos* der Fall war, vermögen wir nicht zu entscheiden, doch ist es nicht unwahrscheinlich<sup>\*)</sup>, da, wenn auch nicht die Notwendigkeit, so doch die Zweckmäßigkeit, Pfeil und Bogen zu diesem Behufe einzuführen, erst durch die neue *sophokleische* Version gegeben war, wonach das Attentat mitten im Strome stattfand. Wie sehr man gerade diese Modifikation der Sage auch in späteren Zeiten noch als etwas ganz Neues empfand, das beweist, wie schon bemerkt, der



Herakles erschiesst den die Delaneira tragenden Nessos (unediertes Mosaik in Madrid nach Originalphotographie).

*Sophokles* um das Jahr 420 in die Litteratur eingeführt worden.

Und damit ist der vermeintliche Widerspruch, welcher bisher zwischen der litterarischen und monumentalen Überlieferung der Nessosage bestand, gelöst. Griechische Darstellungen derselben besitzen wir nur aus der Zeit des Archaismus und des strengen Stiles; diese Denkmäler<sup>\*)</sup> geben die Sage natürlich so wieder, wie sie damals gang und gäbe war, d. h. ohne Andeutung des Flusses, da der Angriff des Nessos eben zu Lande erfolgte. Hätten wir griechische Abbildungen des Mythos, die *sophokleisch* beeinflusst sein könnten, also aus der Zeit nach etwa 420, so würde zweifel-

Schlussatz der ausgezogenen *Diostelle*, welche den Ausgangspunkt unserer Betrachtung bildete.

<sup>\*)</sup> Gerade das spätere Epos und die Lyrik verwenden ja für Herakles die Keule (vgl. Bd. 1 Sp. 2138 ff.), die außerdem in Ionien nach Anweisung der Denkmäler dortiger Provenienz als seine Waffe besonders beliebt war. Im übrigen ist dieser Punkt für unsere Zwecke durchaus unwesentlich; wir müssen hier viel zu sehr mit der Typik, zumal der älteren Kunst, rechnen, die einen einmal geschaffenen Typus, unbekümmert um litterarische oder andere Variationen der betr. Sage, lange Zeit hindurch festhält (vgl. Bd. 1 Sp. 2194 *Furtwängler* über die Entstehung des Herakles-Nessosstypus). Ebenso wie die ältere Kunst aus sich heraus die Nessosdarstellungen (gleich anderen, z. B. denen des Parisurteils u. s. w.) mit Zuthaten versieht (Zuschauer etc.) oder sie nur auszugsweise giebt (Nessos-Delaneira ohne Herakles oder Herakles-Nessos ohne Delaneira), so ist sie möglicherweise auch in der Art der Bewaffnung des Herakles ihre eigenen, von der litterarischen Bearbeitungen der Sage unabhängigen Wege gegangen

<sup>\*)</sup> Auch die Darstellung am amyklischen Thron (*Plin.* 3, 15, 12: „Ἡρακλῆς; ἰπ' Εὐήρῃ τῇ ποταμῷ Νέσσον κατακτείνων.“)



II. Das römische Mosaik, mit einer Darstellung der Nessosage, welches sich (als nr. 3610) im archäologischen Museum zu Madrid befindet und auf Sp. 286/86 zum ersten Male abgebildet erscheint, war bis vor wenigen Jahren ganz unbekannt. *Hübner* (*Die antiken Bildwerke in Madrid*. Berlin 1862) hat es offenbar nicht zu Gesicht bekommen, und ich war wohl der erste, der — im Jahre 1892 — davon Kenntnis erhielt; ich verdanke dieselbe, ebenso wie die Photographie, welche der Abbildung zu Grunde liegt, der Güte des Herrn Sanitätsrats Dr. G. Kispert, Kaiserl. Deutschen Botschaftsarztes in Madrid, durch Vermittlung des Herrn Sanitätsrats Dr. S. Herxheimer in Frankfurt a. M. Im Jahre 1894 publizierte *E. Bette* im *Archäol. Anzeiger* (8 S. 8) eine kurze Notiz über das Mosaik, die ich zur Beschreibung unseres Bildes hierhersetze: „Landschaft. In der Mitte galoppiert n. r. Nessos, Deianeira auf dem Rücken, so schaut n. l. zurück, wo im Hintergrund Herakles auf ihn anlegt.“ Da im Anhang einer im Laufe des Jahres 1898 erscheinenden größeren Arbeit des Verfassers (*Quilling: Aus städtischen und privaten Sammlungen in Frankfurt a. M.*) auch dieses Mosaik besprochen werden wird, so kann hier von eingehenderen Erörterungen über dasselbe abgesehen werden; nur einiges möchte ich der *Betteschen* Beschreibung noch 30 hinzufügen: Das Mosaik hat (ohne Rahmen gemessen) eine Breite von etwa 48 cm und eine Höhe von 38 cm, ist also sehr klein und kaum auch nur als Stück eines Fußbodens denkbar; es wird vielmehr wie eine ganze Anzahl anderer, ebenfalls im Madrider archäologischen Museum aufbewahrter Mosaikbilder von vornherein zum Aufhängen an der Wand bestimmt gewesen sein. Die geringfügigen Restaurationen, welche es im Laufe der Zeit 40 erlitt, haben sich im wesentlichen offenbar auf das umrahmende Ornament beschränkt.

Das Motiv der Darstellung nähert sich am meisten der Schilderung *Oeids* in seinen Metamorphosen: Hinter dem Höhenzuge ist jedenfalls der Strom zu denken, welchen soeben zuerst Nessos mit Deianeira, dann Herakles durchschritten haben. Kaum am jenseitigen Ufer angelangt, eilt der Kentaur hinweg über die ihn dem Anblick des Helden nunmehr verdeckende Hügelkette über Felder und Wiesen 50 ins Weite; Herakles indessen, durch die Hilferufe seiner Gemahlin (offener Mund, ausgebreitete Arme) von der ihr drohenden Gefahr unterrichtet, hat seine Schritte beschleunigt und legt soeben auf den Frevler an: „Haud tamen effugies, quaevis ope fides equina, vulnere, non pedibus te consequar.“

[*Quilling.*]

Nestis (*Nῆστις*, vgl. *Curtius, Griech. Etym.* 50 319. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1<sup>a</sup>, 665), eine sicilische Gottheit nach *Eustath.* II. 1180, 14 u. *Phot. Lex. Nῆστις* (l. *Nῆστις*) Συκελικὴ θεός: Ἄλκις. *Empedokles* verwandte diesen Namen zur Bezeichnung eines der Urstoffe, aus denen alles zusammengesetzt ist: Ζεὺς ἀργής, Ἥρῃ τε φερσάβιος, ἧδ' Αἰδανεύς, Νῆστις θ', ἧ δακρύσις τέγγει κροῦνναμα βρόστιον, wonach Nestis die

Personifikation des feuchten Elements (*τὸ ὀνέμα καὶ τὸ ὄδωρ Stob. ecl.* 1, 10, 11 b *Wachsm.*) ist (*Emped.* 33 ff. u. 175 *Stein bei Laert. Diog.* 8, 2, 12. *Hippolyt. ref. omn. haer.* 7, 384, vgl. *Sturz, Emped.* 549 ff. 704. *Schneidewin, Philol.* 6, 166 ff. *ten Brink, Philol.* 6, 731 ff. *Zeller, Philos. d. Griech.* 1<sup>a</sup>, 2, 768 ff. *Diels, Doxogr.* 89). Einen überraschenden weiteren Ausblick hat jüngst *Dieterichs* Erklärung der vielumstrittenen *Aberkios*-Inschrift im Lateran eröffnet, indem er feststellte, daß Z. 12 nicht *νῆστις*, was die Handhabe zu einer christlichen Deutung zu bieten schien, sondern *Nῆστις* zu lesen ist. Daraus ergibt sich, daß zur Zeit *Elagabals* Nestis in dem Kultus des „heiligen Hirten“ Attis zu Hieropolis in Phrygien eine hervorragende Rolle gespielt hat. Sie leitete (*προηγύε*) den *Aberkios* auf seiner Reise und sorgte dafür, daß er überall die seiner Kultgemeinde vorgeschriebene Nahrung fand (*ἐχθρὸν ἀπὸ κηγῆς πανμυγέθη καθάρειν, ὃν ἑδωκότεν παρθένος ἄγγυ | καὶ τούτων ἐπίδωκε φάις ἑσθίειν διὰ παντός | οἷον χοιρῶν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ' αὐτῶν*). Die sicilische Meer- und Fischgottheit, die allen Nahrung spendet (*Hippolyt.* a. a. O.), die aber der Bedeutung ihres Namens entsprechend (*νῆστις* ist auch der Name eines fastenden Fisches) als *Fasterin* aufgefaßt wurde, sorgt dafür, daß ihr Anhänger überall die ihm gestattete Speise findet (*Dieterich, Die Grabschrift des Aberkios* 1896, 9, 13, 42 ff.). Dagegen erblickt *Hilgenfeld* (*Berl. Philol. Wochenschrift* 1897, 394) in der *Fasterin* Nestis die um *Osiris* trauernde *Isis*. Wenn er dabei die sicilische Nestis mit der von *Pluto* entführten *Persephone* gleichsetzt, so kommt er damit auf eine Vermutung *Heynes* zurück, gegen die *Krische* (*Forschungen* 128) Einspruch erhob.

[*Wagner.*]

[Gegen *Dieterichs* Deutung der Grabschrift des *Aberkios* wurde sofort oben Bd. 2 Sp. 2880 ff. s. v. *Meter* Einspruch erhoben. Speziell gegen seine Lesung *Nῆστις* wurde bemerkt, daß nur ΣΤΙΣ auf dem Steine noch deutlich zu erkennen sei. *Cumont, L'inscription d'Abercius et son dernier exégète* [Extr. de la Revue de l'Instruction Publique en Belgique], der gleichfalls *Dieterichs* Deutung der Inschrift verwirft, bemerkt p. 93 nach autoptischer Prüfung des Steines: „Je ne parle pas de cette inraismenable Nestis, que les mystères de Cybèle avaient empruntée à la philosophie d'Empédocle, car un examen attentif de l'inscription m'a convaincu que la première lettre du mot mutilé ne pouvait pas être un Ν,“ und in Anm. 2 „Ce qui aura trompé M. D., c'est que sur ce coin du bloc de pierre il s'est formé un dépôt calcaire de couleur brune, dont un bout semble former la barre transversale du Ν. Mais ce dépôt ne correspond à aucun trait de gravure. Il se reflète sur d'autres parties de la stèle et il y affecte les formes les plus diverses. Je suis persuadé que tous ceux qui examineront le marbre mutilé, confirmeront ce diagnostic“, vgl. p. 90 Anm. 4. — Eine Zusammenstellung der neueren Arbeiten über die *Aberkios*-Inschrift giebt *Audollent, Rev. d'hist. des religions* Année 18 t. 35 (1897) p. 418–419, der

wie *Zahn* im Artikel *Avercius* der *Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche* an dem christlichen Ursprung der Inschrift festhält. [Drexler.]

**Nestor** (*Νέστωρ*, etrusk. *Nestur*; s. d.), jüngster Sohn des Neleus und der Chloris, der Tochter Amphions und der Niobe, daher *Νηϊϊδης*, Gemahl der Eurydike, T. des Klymenos, (Od. 3, 452, oder der Anaxibia, T. des Kratæus, *Apollod.* 1, 9, 9, 3. Als seine Söhne werden genannt (*Odys.* 3, 413 f. und 111 f.) Perseus, Stratos (= Straticchos *Apollod.*), Arêtos, Echephon, Peisistratos, Antiochos und Thrasymedes\*), als Tochter (*Od.* 3, 464. *Hes. frgm.* 36 *Rzach*) Polykaste. *Apollod.* a. a. O. nennt außer ihr noch Peisidike, und auch die *Odyssee* 3, 450 redet von „Töchtern“.

Was den Nestor vor allen Helden der Sage kennzeichnet, ist sein außergewöhnlich hohes und dabei frisches und rüstiges Alter: zwei Menschenalter hat er sterben gesehen, die mit ihm aufwuchsen und lebten, und herrscht nun im dritten, *Il.* 1, 250; *Od.* 3, 245\*). Zur Erklärung dieser außerordentlichen Erscheinung giebt *Hygin* f. 10 an, Apollo habe ihm, dem Sohne der Chloris, die Zahl der Jahre zugelegt, die er den Brüdern derselben, den Niobiden, durch ihren frühen Tod entrisse. — Wenn man von den nicht zahlreichen späteren Erweiterungen der Sage sowie den gelegentlichen Erwähnungen Nestors in der alten Litteratur absieht und sich an die weitaus ergiebigste Quelle der homerischen Epen unter Beiziehung der Fragmente des *epischen Cyklus* und des auf diesem fußenden *Quintus Smyrnaeus* hält, so bekommt man den Eindruck, daß diese Epen in Nestor das Ideal eines Greises zeichnen wollen, der durch sein Alter wie eine Reliquie aus einer älteren noch heldenhafteren Generation in die jüngere hereinragt, der sich durch seinen Reichtum an Erfahrung, durch Einsicht und Gerechtigkeit (*Od.* 3, 244) auszeichnet, der gleichsam der Nachwelt die Weisheit der Vorzeit vermittelt, und dessen Rat daher überall aufgesucht wird, wo die eigene Weisheit nicht mehr ausreicht. Doch nicht bloß als Berater des einzelnen ist er gesucht, sondern namentlich auch in der Versammlung der Fürsten und des Volkes, wo er als *λυγὸς ἀγοστής* die Herzen aller Hörer bezwingt. Dabei ist er nicht grämlich, sondern heiter und lebensfroh, bei aller Teilnahme an schmerzlichen Verlusten stets zu trösten bereit, ein Freund frohen Mahles und des sorgenbrechenden Weines. Seine frühere Lebenszeit kommt dabei dem Dichter nur insoweit in Betracht, als er ihn doch auch als Blume der Ritterschaft (*ἱππῶτα, ἱππόδαμος*) zeichnen will; und da er ihn vor Troja an den Kämpfen nur noch, soweit es sein Alter erlaubt, als Führer und Leiter, und an den ritterlichen Kämpfen gar nicht mehr teilnehmen läßt, so ergreift er, um ihn auch als Kampfhelden

zu zeigen, das ebenso einfache als glückliche Mittel, den Nestor selbst bei Gelegenheit die Thaten seiner jüngeren Jahre weitläufig erzählen zu lassen und ihn so zugleich als anmutigen Erzähler (*ἡδονήτης*), als gesprächigen Alten, als bereiten Lobredner der früheren Zeiten vorzuführen. So ist Nestor eine der ansprechendsten Gestalten des Epos, und da seine „Geschichte“ in der Folgezeit keine wesentlichen Veränderungen erfahren hat, so wird sie nachstehend hauptsächlich im Anschluß an das Epos, jedoch in der natürlichen Folge der Ereignisse erzählt.

In dem Kriege, den Herakles angeblich deshalb gegen Neleus führte, weil ihn dieser nicht vom Morde des Iphitos reinigen wollte, kommen sämtliche Brüder Nestors um; er allein wird gerettet, *Il.* 11, 692, weil er damals in Gerenia abwesend war, wo er auferzogen oder wohin er geflüchtet wurde: *Hes. Katal. frgm.* 33—35 (*Rzach*); *frgm.* 33, von *Schol. Venet.* A zu *Il.* 2, 386 zitiert, um den Beinamen *Γερήνιος* zu erklären. Gerenia war eine Stadt in Messenien, berühmt durch Rossezucht (*ἐν ἱπποδάμοισι Γερήνιοις Hes. fr.* 34), daher auch Nestor hier und oft im *Homer* *ἱππῶτα* genannt wird. Vgl. *Apollod.* 2, 7, 3. *Paus.* 3, 26. *Philostratos* giebt im *Heroikos* (p. 302 *Kayser*) als Grund jenes Krieges an, daß Neleus und seine Söhne außer Nestor dem Herakles die Rinder des Geryones wegnahmen. Dem Nestor habe dann Herakles zum Lohn für seine Rechtschaffenheit Messenien geschenkt und ihn mehr geliebt als Hyllos und Abderos. Auch habe Nestor zuerst beim Herakles geschworen, und die Helden vor Troja hätten diese Sitte von ihm angenommen. — *Pausanias* (4, 3, 1) weist zu berichten, daß nach dem Tode der Söhne des Aphareus die Herrschaft über die Messenien an Nestor überging, mit Ausnahme derer, die den Söhnen des Asklepios gehorchten.

Als Jüngling schon war Nestor ein in allen Arten des Kampfes geübter Held. Gewöhnlich werden seine Erzählungen aus seinen Jugendjahren von ihm mit dem Wunsche eingeleitet, daß er noch dieselbe Jugendkraft wie damals haben möchte. So erzählt er bei den Leichenspielen des Patroklos, an denen er selbst nicht mitwirkte (*Il.* 23, 629 ff.), dem Achill, wie er bei den Leichenspielen des Amarnkeus in Euprasion im Faustkampf, Ringkampf, Wettlauf und Speerwurf über namhafte Helden gesiegt, und nur in der Wettfahrt dem Zwillingsspaar der Molionen unterlegen sei.

Die Eleier (Epeier) erlauben sich nach der Besiegung des Neleus durch Herakles allerlei Bedrückungen der geschwächten Pylier, halten u. a. Rosse und Wagen des Neleus und anderer Pylier, die diese zu Kampfspielen nach Elis geschickt, zurück und machen Raubzüge ins pyliische Gebiet. Da rückt Nestor gegen sie aus, tötet den Ilymoneus, des Hyperochos Sohn, und kehrt mit reicher Beute an Herden zurück, *Il.* 11, 671 ff. Neleus verteilt die Beute, da rücken die Eleier aufs neue heran bis an den Grenzfluß Alpheios und belagern Thyreässa. Athena verkündet es den Pyliern, und alsbald

\*) Über Antiochos und Thrasymedes als Stammväter der attischen Palaniden und Alkmaioniden s. *Paus.* 2, 18, 8 f. und *Troger, Att. Geneal.* 295 ff., 298. 237. [Röscher.]

\*\*) Diese Menschenalter (saecula) werden von manchen als Jahrhunderte gefaßt: vixi annos bis centum; nunc vivitur tertia aetas, *Or. Met.* 12, 187 f.

ziehen diese wieder aus. Neleus will den Nestor nicht wieder ausdrücken lassen, da er noch zu jung sei, und verbirgt ihm die Rosse. Nestor zieht nun zu Fuß mit, sie lagern in der letzten Nacht an dem Flüßchen Minyoeis, rücken bis Mittag des nächsten Tages bis vor Thyroessa und besiegen die Epieir. Nestor tötet des Augeias Eidam Mulios, und selbst die Molionen wären ihm erlegen, wenn nicht Poseidon sie gerettet hätte. Er verfolgt die Feinde bis über Buprasion und kehrt beutebeladen und ruhmgekrönt nach Hause zurück, *Il.* 11, 707—761.

Ein andermal bekriegt er die Arkader am Keladon und tötet den Riesen Ereuthalion, der die Edelsten zum Zweikampf herausgefordert hatte, *Il.* 4, 319; 7, 133 ff.



1) Analogon zum Becher des Nestor  
(nach Helbig, *D. homer. Epos*<sup>1</sup> S. 272).

Im Kampf der Lapithen (s. d.) mit den Kentauern wird er von jenen zu Hilfe gerufen, kämpft allein, und jene bedienen sich auch seines Rates, *Il.* 1, 260 ff.; vgl. *Ovid Metam.* 12, 210—365. Dagegen an der Kalydonischen Eberjagd und am Argonautenzug lassen ihn erst spätere teilnehmen: *Ov. Met.* 8, 313. *Val. Flacc.* 1, 380. Nach *Homer* ist er zur Zeit des Todes seines Bruders Periklymenos, der den Argonautenzug mitmachte (*Apollon. Rhod.* 1, 156. *Apd.* 1, 9, 16), noch ein Knabe.

Erst ins dritte Menschenalter seines langen Lebens fällt die Zeit seines höchsten Ruhmes als Teilnehmer am trojanischen Kriege. Zwischen jenen früheren Thaten und diesem Zuge ist eine große Lücke, da der Hauptzweck des Epikers eben die Verherrlichung des Greises Nestor und die Schilderung jener

Jugendthaten nur Nebenzweck ist. Haben in der *Ilias* mehrere Helden ihre besondere Aristeia, so ist bei Nestor sein ganzes Wirken eine einzige ununterbrochene große Aristeia. Der Dichter häuft auf ihn alle Ehren, die ein alter Kriegsheld haben kann. Als Ahnherr der Gründer der kleinasiatischen Jonierstädte wird er in besonderem Maße verherrlicht, s. *Neleus*.

Schon für das Zustandekommen des Kriegszugs ist Nestor in hervorragender Weise thätig. An ihn wendet sich Menelaos zuerst, nachdem er den Raub der Helena erfahren; vgl. *Cypria*, *Kinkel*, *fragm. ep. Gr.* S. 18. Bezeichnend für den gesprächigen Alten ist, daß er auch jetzt dem beleidigten und drängenden Menelaos lange Geschichten von Epöpeus, von Oidipus, von des Herakles Wahnsinn, von Theseus und Ariadne erzählt, und ihm möchte man bei dieser Gelegenheit die Worte des Fragments 10 (*Kinkel* a. a. O. S. 27. *Athen.* 2 p. 35. C) in den Mund legen:

Οἶνόν τοι, Μενέλαε, θεοὶ πό-  
τησαν ἀρίστον  
θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἀποσκε-  
δάσαι μελεῶνα.

Nahm er ja doch seinen lieben Becher, ein merkwürdiges Kunstwerk von respektabler GröÙe, mit nach Troja (*Il.* 11, 632 ff.) und vertrieb sich auch im Lager die Grillen und Sorgen beim Becher, 14, 1 ff. und sonst. Über diesen Becher vgl. *Helbig*, *Das hom. Epos*<sup>1</sup> S. 272 ff., *Schuchardt*, *Schliemanns Ausgrabungen* S. 277. Der daselbst abgebildete c. 19 cm hohe Becher mit zwei Henkeln, zwei Tauben und zwei Henkelstützen kann uns ein annäherndes Bild geben von dem Riesenhumpen des Nestor, der seiner GröÙe und Schwere entsprechend am unteren Teil des eigentlichen Behälters noch ein Paar gleicher Henkel hatte, damit der schwere Becher, wenn er halb geleert war, leichter geneigt werden konnte.

Nestor zieht dann mit Menelaos in Griechenland umher, um die Führer zu sammeln, *Cypria* a. a. O. Mit Odysseus kommt er nach Phthia, um Achill und Patroklos zum Auszug zu bewegen, *Il.* 11, 767 ff. Das eigene Aufgebot Nestors umfaßte nach *Il.* 2, 602 neunzig, nach *Apollodor Epit.* 3, 12 *Wagner* vierzig Schiffe, auch begleiteten ihn seine Söhne Antilochos und Thrasymedes. (*Anders Philostr. hero. a. a. O.*)

Vom dem Anteil der Beute des Achilleus von seinem Zug nach Tenedos erhält Nestor Hekamede, des Arsinoos Tochter, *Il.* 11, 624.

Überall tritt er mit Rat und That helfend ein. Er sucht den Streit des Achill mit Agamemnon wegen Briseis zu schlichten, *Il.* 1, 247 ff. Auf der ilischen Tafel (*Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken* A, Taf. I S. 11 nr. 5) sitzt er auf einem Sessel zwischen den Streitenden.

(S. Abb. 2 nach der älteren Zeichnung von Fedor, da deren Richtigkeit im allgemeinen bestätigt wird durch Robert, *Arch. Ztg.* 32, 106. S. Engelmann, *Bilderatlas z. Homer, Ilias* Taf. 2.) — In der auf den Streit folgenden Beratung spielt Nestor gleichfalls eine wichtige Rolle; vgl. *Jahn-Michaelis* S. 13 Nr. 8 (Taf. III C<sup>4</sup>): Nestor und Agamemnon sitzen in der Agora, daneben



2) Nestor den Streit zwischen Agamemnon und Achill schlichtend. Von der Tabula Iliaca A.

sieht man Thersites von Odysseus gezüchtigt. S. Abb. 3.

Im vierten Buch der *Ilias* 294 ff. ermuntert N. die Seinigen zum Kampf, giebt ihnen Ratschläge aus seiner Erfahrung und erzählt seinen Kampf mit Ereuthalion. — Wie Hektor die Griechenhelden zum Einzelkampf herausfordert,



3) Nestor und Agamemnon in der Agora, Odysseus züchtigt den Thersites. Tabula Iliaca C<sup>4</sup>.

erklärt Nestor, er würde sich gerne selbst dem Hektor im Kampfe stellen, wenn er noch jünger wäre, *Il.* 7, 125 ff. Da melden sich alsbald neun Helden, und er läßt sie losen. Diese Szene war der Gegenstand einer großen Weihgeschenkegruppe der Achaier in Olym-



4) Nestor von Hektor verfolgt. Tabula Iliaca B (nach O. Jahn, *Griech. Bilderchron.* S. 15 nr. 20).

pia von Onatas, *Paus.* 5, 25, 8. *Brunn, Gesch. d. gr. Künstler* 1, 92. *Br. Sauer, Anf. d. statuar. Gruppe* S. 38 f. Die Helden standen auf einer leicht gerundeten Basis, das Los erwartend, Nestor auf besonderem Bathron vor ihnen den Helm mit den Losen haltend. Diese Basis ist gefunden östlich vom Zeustempel, s. *Olympia, Ausgr.* V, 31, 32. *Böttcher, Olympia* Taf. 19, 20. *Arch. Ztg.* 1879, 44, 3.

In der heftigen Schlacht des achten Buches

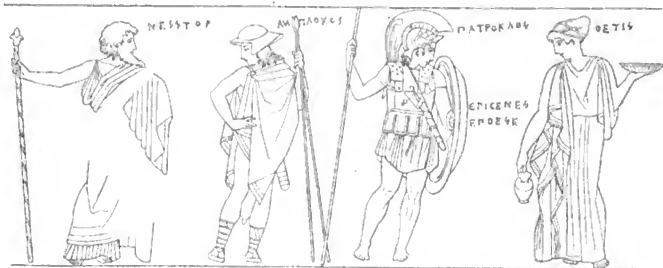
wird ein Rofs Nestors von Paris verwundet, das Gespaan gerät in Unordnung, Nestor wird von Hektor angegriffen, Diomedes eilt ihm zu Hilfe, nimmt ihn auf seinen Wagen und stürmt dem Hektor entgegen, Nestor führt die Zügel. Da fährt ein Blitzstrahl vor den Rossen zur Erde (v. 135), die Rosse beben, Nestor rät zur Umkehr, und sie fliehen trotz Diomedes' Widerstreben zum Lager. Diese Scene ist dargestellt auf der *Tabula Iliaca* B unter Θ (*Jahn-Michaelis* Taf. II B, zweiter Streifen v. u., s. S. 15, nr. 20. *Engelmann, Bilderatlas zu Homer, Ilias* Taf. I Fig. 4 s. Abb. 4), wo Nestor ohne Diomedes auf seinem Wagen von Hektor verfolgt wird. Links daneben kämpft Paris zu Fuß mit einem älteren Manne zu Fuß mit der Unterschrift OP (Nestor?). Bei dieser Begegnung Nestors mit Hektor wird auch des reichen goldenen Schildes Nestors gedacht, den Hektor erbeuten will, v. 192; vgl. *Helbig, das homer. Epos* S. 226, 230. *Reichel, homer. Waffen* S. 23 f. — In seiner Not will Agamemnon die Belagerung aufheben (Buch 9), da rät Nestor zur Versöhnung mit Achill und bewegt jenen zur Gesandtschaft an diesen. Da Achill in seinem Groll verharrt, so erhebt sich in der Nacht Agamemnon und sucht den Nestor auf, 10, 18, und sie beschließen, die übrigen Helden zu nächtlicher Beratung zu wecken. Nestor schlägt in der Versammlung einen Streifzug ins feindliche Lager vor, 10, 205, und Diomedes und Odysseus erbieten sich dazu. — Im Kampf des folgenden Tages rettet Nestor den von Paris verwundeten Machaon, 11, 510, 597. Achilleus sieht die Fliehenden und schickt den Patroklos zu Nestor, um sich zu erkundigen. Dieser benutzt die Gelegenheit, dem Patroklos zuzureden, daß er sich wieder am Kampfe beteilige und auch den Achill umzustimmen suche, indem er ihn an die Worte seines Vaters Menoitios beim Auszug erinnert, *Il.* 11, 765 ff. 785 ff. Machaon wird von Nestor und Hekamede gepflegt, 11, 624; 14, 5. Das von *Overbeck, Bildwerke des att. und troj. Sagenkreises* 421, auf die Pflege Machaons durch Nestor gedeutete Terrakottarelieff im Brit. Museum (*Overb.* Taf. 17, 7. *Engelmann, Bilderatlas zu Ovid* Taf. 13, 83) stellt vielmehr Aigeus vor, der dem Theseus den von Medea bereiteten Giftrank wegweist.

Endlich gestattet Achill dem Patroklos die Beteiligung am Kampfe und giebt ihm dazu seine eigenen Waffen. Ein hübsches Vasenbild des Epigenes Abb. 5 (*Ann. d. Inst.* 1850, tav. d'agg. J. *Engelmann, Bilderatlas z. Homer, Il.* Fig. 72), das aber nicht unmittelbar an die homerische Darstellung anknüpft, zeigt die Darstellung seines Auszuges. Patroklos in voller Ausrüstung steht vor Thetis, die eine Kanne und eine Schale hält, um ihm die Spende zu reichen (*Il.* 16, 225 ff. bringt Achill selbst die Spende dar), auf der andern Seite stehen Antilochos und Nestor, die wohl darum beigegeben sind, weil Nestor es war, der in Patroklos zuerst wieder die Lust zur Teilnahme am Kampfe wachgerufen, und Antilochos der erste, der dem Achill die Todesbotschaft bringt, und der nachherige beste Freund des Achilleus.

Eine Scene, die gleichfalls in der *Ilias* nicht vorkommt, ist der Gegenstand auf der attischen rotfigurigen Vase strengen Stils von Oltos und Euxitheos Abb. 6 (Berlin 2264. *Overb., Gall. heroischer Bildw.* 18, 2, S. 428. Müller, *D. a. K.* 1, 207. Engelmann, *Bilderatlas* Fig. 62): Achill und Nestor begrüßen sich, wie es scheint, zum Abschied. Denn hinter Achill sehen wir ein Viergespann, das Phoinix als Wagenlenker

liche Haare durch Pünktchen angedeutet sind, die der Zeichner als einen Kranz aufgefaßt hat. — Bei den Leichenspielen des Patroklos tritt diese Freundschaft Achills mit Antilochos wie auch mit Nestor besonders hervor. Dieser wird von ihm mit einer kostbaren Schale als Ehrengabe zum Andenken beschenkt, *Il.* 23, 615 ff.

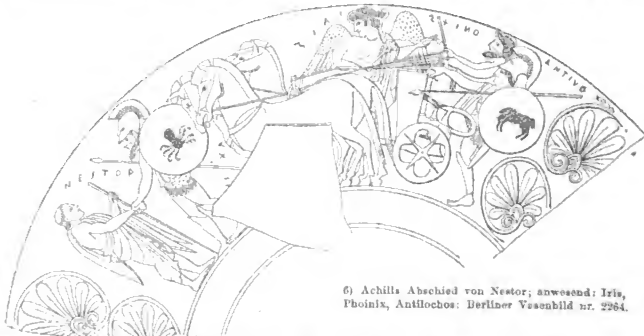
Nicht im Epos, höchst wahrscheinlich aber



5) Vasenbild von Epigenes: des Patroklos und Antilochos Abschied von Nestor (anwesend Thetis).

schon bestiegen hat, Antilochos eben besteigt. Neben dem Gespann steht Iris. Die Meldung vom Tode des Patroklos, wie *Overbeck* annimmt, kann hier nicht dargestellt sein, da ja Achill gewappnet ist, während er durch

in der Tragödie spielt Nestor eine Rolle bei Hektors Lösung, ein Gegenstand, den *Aeschylos* und *Sophokles* behandelt haben. Und so finden wir Nestor auch bei diesem Vorgang gegenwärtig auf einer sehr schönen apul. Am-



6) Achills Abschied von Nestor; anwesend: Iris, Phoinix, Antilochos: Berliner Vasenbild nr. 2264.

Patroklos' Tod seine Waffen verloren hat. Da aber Achill vor seinem Auszug zur Rache für Patroklos sich unter andern in erster Linie die Söhne des Nestor zu Gefährten erwählt, *Il.* 19, 239, und Antilochos fortan sein besonderer Liebling ist (23, 556), so ist hier wohl dargestellt, wie eben Achill, zum Aufbruch bereit, sich bei Nestor verabschiedet und von ihm sich den Antilochos als seinen Begleiter holt. Nestor ist dargestellt als Greis, dessen spär-

phora in Petersburg (nr. 422), *Baumeister, Denkm.* 2 S. 739 und *Overbeck, Gall. her. Bildwerke* 20, 4.

Die Angaben des Excerpts des *Epischen Cyklus* für den Rest des trojanischen Kriegs ergänzt bis zu einem gewissen Grade *Quintus Smyrnaeus*. Dem Zweikampf des Achill und Memnon geht der Tod des Antilochos voraus. *Quintus* 2, 243 ff. erzählt, wie Nestor von Memnon angegriffen wird, wie Antilochos ihm zu Hilfe

eilt und dem Memnon erliegt. Nestor beklagt ihn und sieht auch seinen zweiten Sohn Thrasymedes von Memnon bedroht, er ruft Achill zu Hilfe; dieser rettet den bedrängten Thrasymedes und tötet den Memnon. Vgl. *Pind. Pyth.* 6, 29 ff. Die Bergung der Leiche des Antilochos durch Nestor wird erkannt in einer etruskischen Aschenkiste, *Overbeck, Gall.* 22, 12 S. 530.

Nach dem Tode des Achill wollen die Griechen, als sie die Klagen der Nereiden vernahmen, erschrocken auf die Schiffe fliehen, werden aber durch Nestors ermutigende Worte zurückgehalten. *Od.* 24, 50 ff.

Nach der Klage um Achill werden Leichenspiele veranstaltet, wozu Thetis Preise ansetzt. Da preist zuerst Nestor (*Quint.* 4, 118 ff.) die Thetis, schildert ihre berühmte, von den Göttern verherrlichte Hochzeit mit Peleus, rühmt die unvergänglichen Thaten des Achilleus, seine Schönheit und Stärke, und wünscht, daß sein Sohn ihm gleichen möge. Thetis schenkt ihm dafür die Rosse, die einst Achill von Telephos erhalten. Den Streit zwischen Aias und Diomedes bei diesen Spielen trennt Nestor, indem er den Preis unter beide teilt, *Quint.* 4, 217. — Beim Streit um die Waffen Achills giebt Nestor den Rat, das Urteil der Troer darüber zu hören, welcher der Tapferste der Griechen sei. Nach *Quintus Sm.* 6, 318 geschieht dies durch gefangene Trojaner, ebenso bei *Pacuvius*, vielleicht nach *Aeschylus* (vgl. *Ribbeck, Gesch. d. röm. Dichtung* 1, 167) und bei *Aecius* (*Ribbeck ebd.* S. 177); anders nach *Schol. Aristoph.* *Eq.* 1056 f.; vgl. *Kinkel, Ep. Cycl.* S. 39 Frgm. 2. Das Waffengericht wurde

vielfach in Poesie und Kunst dargestellt; vgl. *Ribbeck, Gesch. d. röm. Dichtung* 1, 167, 177 und besonders *Or. Met.* 13, 1—398 und den berühmten Wettstreit des Parrhasius und Timanthes (vgl. *Overbeck, Schriftquellen* nr. 1700), in deren Gemälden Nestor nicht gefehlt haben wird. In erhaltenen Darstellungen des Gegenstandes ist Nestor nicht nachzuweisen; auch in dem einzigen Sarkophagerelief von Ostia (*Overbeck Taf.* 23, 3 S. 563), auf dem man ihn erkennen zu dürfen glaubt, ist dies zweifelhaft.

Bei der Zerstörung Trojas lassen ihn erst späte Quellen unter den Helden sein, die in das hölzerne Pferd stiegen. Nach *Quintus Sm.* 12, 359 führt Nestor die Griechen mit Agamemnon nach Tenedos und wieder zurück nach Troja. Auf den ilischen Bildertafeln ist er bei der Iliupersis nicht dargestellt; dagegen malte ihn Polygnot in seinem großen Wandgemälde der Iliupersis in der Lesche in Delphi, *Paus.* 10, 25, 11. *C. Robert, 17. Hallisches Winckelmannsprogramm* 1893. *P. Weizsäcker, Polygnots Gemälde in der Lesche* S. 26, 32. — Das Innen-

bild der Schale des Brygos mit Iliupersis zeigt Briseis mit einer Kanne vor einem Greise stehend, der eine große Schale hält, und der wohl nur Nestor sein kann, s. Neoptolemos und *Urklich, Beiträge zur Kunstgeschichte* S. 63.

Die *Nosten* und *Od.* 3, 165 ff., ebenso *Apd. Epit.* 6, 1 (*Wagner*) berichten die glückliche Heimkehr des Nestor nach Pylos, wo ihm „Zeus Gnade verlieh, für die Tage der Zukunft selbst in behaglicher Fülle daheim im Palaste zu altern, und sich verständiger Söhne zu freuen, die trefflich im Kampf sind“ (*Od.* 4, 209 ff.). Auch die Gemahlin findet er noch am Leben. So trifft ihn Telemachos, der sich von Ithaka aufgemacht hat, um bei ihm Kunde von seinem Vater einzuziehen. Ein Vasenbild (Berlin 3289) zeigt uns Telemach mit Schild und zwei Lanzen, den Reisehut in der Rechten, von Nestor freundlich empfangen, hinter dem ein Mädchen steht, das ihm eine Schüssel mit Backwerk anbietet. In ihr ist wohl Polykaste



7) Telemach bei Nestor; Berliner Vasenbild nr. 3289.

zu erkennen, die nach *Od.* 3, 464 seine Pflege übernimmt, und von *Hesiod* (*frgm.* 36 *Rzach*) in intimere Beziehung zu ihm gesetzt ist. S. Abb. 7 nach *Engelmann, Homeratlas, Odyssee* Taf. 3, 13.

Über Nestors Tod schweigt das Epos und die spätere Überlieferung. Sein Grab wurde in Pylos gezeigt, *Paus.* 4, 36, 2. *Anth.* 7, 144, ebendort die Grotte, worin er wie sein Vater ihre Rinder untergebracht haben sollten, und sein Haus, in welchem auch sein Bild gemalt gewesen sein soll. Ein anderes Bild von ihm in einem Cyklus von Bildern messenischer Könige von Omphalion, einem Schüler des Nikias, erwähnt *Pausanias* 8, 31, 11. — Ein freundliches Bild von Nestor, wie ihn sich ein Gelehrter des 3. Jahrhunderts nach Christus nach den Überlieferungen dachte, entwirft *Philostratos* in seinem *Heroikos* p. 302 ff. ed. *Kayser*. Vgl. *Nestur*. [Weizsäcker.]

*Nestorides* s. *Nestor*.

*Nestos* (*Nēstros*), Flusgott in Thrakien, Vater der Kallirrhoë, der Mutter des Biston (s. u. Kallirrhoë nr. 5); *Steph. B.* s. v. *Βιστωνία*,

jedenfalls identisch mit dem *Hesiod. Theog.* 341 unter den von Okeanos und Tethys stammenden Flüssen verzeichneten Nessos (s. d. nr. 1).

[Wagner.]

**Nestur** (*Nίσταρ*), gut erhaltene Figur eines Wandgemäldes in Vulci (jetzt in Rom), gegenüber *quinis* = *Φωτίνης*; s. *Fabr. C. I. I.* 2164, t. XI; *Noël des Vergers l'Etr. III*, t. XXIII; *Deecke in Bezenb. Beitr.* 2, 169, nr. 77. [Deecke].

**Nesytes** s. Lokalpersonifikationen.

**Nete** (*Νήτη*), eine Muse der Delphier, welche neben den neun olympischen drei ältere theonogische Musen annahmen: *Νήτη* (*Νεάτη*), *Μίση*, *Ταύτη*, *Plut. quaest. conv.* 9, 14, 4. Während die Dreizahl der delphischen Musen alt ist, beruhen die Namen, welche die drei Tongeschlechter personifizieren sollen, jedenfalls auf später Erfindung. *Buttmann, Mythol.* 1, 279. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1<sup>a</sup>, 491. *Rödiger, Die Musen. Jahrb. f. class. Philol. Suppl.* 8, 280. Vgl. auch d. Art. Musen. [Wagner.]

**Neteiros** (*Νήτειρος*), ein apothoisierter Syrer des 1. Jahrhunderts n. Chr. *Oben Bd. 2 Sp. 2015* s. v. Leukothea wird von *Höfer* eine Inschrift von Syrien verzeichnet, die von *Clermont-Ganneau, Rev. crit.* 1886<sup>2</sup> p. 232 veröffentlicht worden ist. In berichtiger Gestalt wird dieselbe mitgeteilt von *C. Fossey, Inscriptions de Syrie. I. Dédicace de El-Burdj, Bull. de corr. heb.* 19 (1895) p. 303–306 und von *Clermont-Ganneau, Notes d'arch. orient.* § 27 *L'apothéose de Neteiros, Rev. arch.* 3<sup>e</sup> sér. tom. 30 (1897) p. 282–299: *Τῆς σωτηρίας αὐτοκρατορίας | Τραιανῶ. Νερούα σεβαστοῦ | νίος (sic), σεβαστὸς (sic), Γερμανικοῦ, | Δαμικῶς (sic), Μεννέας Βετλιαβῶν, | τοῦ Βετλιαβῶν, πατρὸς Νετρίου, τοῦ ἀποθεωθέντος | ἐν τῷ*

*λίβητι δὲ οὐ αἱ [?] οἱ αἱ γῶραι, ἐπίσκοπος πάντων τῶν ἐνθάδε γεγονότων ἔργων, κατ' ἐνσεβείας ἀνέστην θῆαι Λευκοθεῖα ΕΓΕΙΡΩΝ.* Der Fundort steht nicht genau fest. *Fossey* (a. a. O. p. 303) läßt sie gefunden sein „à l'endroit appelé El-Burdj, au-dessous du Kalat-Iendal, sur le versant oriental du Djebel-ech-Cheikh“. *Clermont-Ganneau (Rev. arch.* 1897 p. 282f.) teilt mit, daß er 1885 eine Abschrift von *Schlumberger* erhalten hatte mit der Notiz „voici copie d'une inscription grecque trouvée dans le Hawrán et qui se trouve à Nabate“. Auf spätere Erkundigung bei *Herra Löytved* in Beirut erfuhr er „que la pierre était déposée dans une 'ferme' située à environ une heure et demie de Qatana, village distant de Damas de quatre heures, dans l'ouest-sud-ouest, au pied de l'Hermou“. Ursprünglich dürfte sie wohl aus Dér-el-qal'a bei Berytos, der Stätte des Heiligtums des Balmarked (s. oben Bd. 2 Sp. 2554), stammen, da hier nach *Mordtmann, Athen. Myth.* 10 p. 169 eine Widmung an die mit Leukothea identische Mater Matuta gefunden worden ist.

Verschiedene Erklärungen sind vorgebracht worden für die Stelle *Νετρίου ἀποθεωθέντος ἐν τῷ λίβητι*. *Fossey* (p. 305) hält *ἀποθεωτός* für synonym mit *ἐνσεβέω* und erklärt: „Les cendres de Neteiros ont été déposées dans un vase sacré, et Mennéas a tenu à rappeler une faveur

qui honorait toute sa famille.“ *Clermont-Ganneau* (p. 294) sieht in *ἀποθεω* die Bezeichnung eines gewaltsamen Todes und nimmt an, unter Nachweis paralleler Fälle aus semitischen Kulturen, daß es sich bei dem Tod des Neteiros um ein rituelles Kinderopfer handelt (p. 297): „En voilà assez pour rendre au moins tolérable la conjecture d'après laquelle notre Neteiros, nouveau Pelops voué au καθάρσιος λίβης, aurait bien pu avoir été offert par son père, adorateur de Baal, ainsi qu'en fait foi son nom de Beiliabos, comme victime d'un de ces sacrifices monstrueux que les cruelles divinités syriennes n'ont jamais cessé de réclamer tant qu'elles ont eu des autels.“ Hinsichtlich des Wortes *λίβης* erinnert er (p. 294) daran, daß es auch die Bedeutung einer Quelle, eines heiligen Wasserbeckens oder Teiches haben könne, was in weiterer Ausführung seiner Annahme zu der Erklärung führen würde, daß Neteiros in einem heiligen Teiche geopfert worden sei. Ich denke indessen, sowohl *Fossey* als *Clermont-Ganneau* gehen in ihrer Erklärung fehl. Und doch hätte Letzterer leicht auf das Richtige kommen können, wenn er die (p. 297) geäußerte Vermutung, daß Leukothea mit der Apotheose des Neteiros in irgend einem Zusammenhang stehe, weiter verfolgt hätte. Aber er begnügt sich mit dem Hinweis darauf, daß *Ino* verlangt, daß ihr Stiefsohn *Phrixos* dem *Zeus* geopfert werde und daß ihr Sohn *Melikertes-Palaion* auf *Tenedos* durch Kinderopfer verehrt wurde. Nach *Apollodor* 3, 4, 3 tötet aber *Ino*, von *Hera* wegen der Pflege des *Dionysos* Kindes in Wahnsinn versetzt, den *Melikertes* in einem Kessel kochenden Wassers (s. oben Bd. 2 Sp. 2632). Was *Ino* mit dieser Handlung beabsichtigte, wird nicht gesagt; man könnte versucht sein, darin einfach eine Aufsehung des Wahnsinns zu sehen. Nun kehrt aber in verschiedenen Mythen der Zug wieder, daß eine Göttin ein Kind durch das Feuer unsterblich zu machen sucht. Beispiele dafür giebt *Dieterich, Nekyia* p. 197f. (vgl. *Kroll, Antiker Aberglaube* p. 36f. und oben Bd. 2 Sp. 2407f. Art. *Mars*), wozu man noch fügen kann die gar nicht weit von dem Fundort unserer Inschrift, in *Byblos* spielende Geschichte von *Isis*, welche bei Nacht die sterblichen Teile des Kindes des Königs *Malkandros* verbrennt. *Plutarch*, welcher (*de Is. et Os.* c. 16) diesen Sagenzug erhalten hat, sagt ganz deutlich, daß die Mutter des Kindes, als sie dies einmal beobachtete und aufschrie, ihm dadurch die Unsterblichkeit entzogen habe (*ἀφελίσθαι τὴν ἀθανασίαν*). So dürfen wir wohl annehmen, daß der Handlung der *Ino* ein ähnliches Motiv zu Grunde liegt. Und wie in Griechenland der Mythos der Leukothea zu „teils düstern, teils heitern Gebräuchen“ Anlaß bot (*Preller-Robert, Griech. Mythol.* 1<sup>a</sup> p. 604 Anm. 6), so werden auch in Syrien im Kultus der Leukothea oder einer ihr assimilierten einheimischen Göttin Szenen aus ihrem Mythos aufgeführt worden sein. Eine solche liegt uns offenbar in der Apotheose des Neteiros im Kessel vor. Das Wort *ἀποθεωτός* ist dabei ganz wörtlich zu nehmen. Neteiros wird durch die

Prozedur, die mit ihm in dem Kessel vorgenommen wird, zu einem Gotte gemacht. Wie wir uns dieses Verfahren vorzustellen haben, können wir vielleicht aus Gebräuchen entnehmen, die heute noch in der Mark Brandenburg, in Ungarn und auf der Balkanhalbinsel an schwächlichen Kindern zur Kräftigung ihrer Gesundheit vollzogen werden. *H. Prahm, Glaube u. Brauch in der Mark Brandenburg. Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde 1, 1891* [p. 178 — 197] p. 191 führt als Mittel gegen die Abzehrung an: „Das kranke Kind wird in einen mit Wasser gefüllten Kessel gesetzt, der über gelindem Feuer steht. Sobald das Wasser warm wird, rührt die Mutter mit einem Holzstabe darin. Darauf erscheint eine andere Frau in der Küche und fragt: 'Was kocht ihr?' Die Antwort lautet: 'Dörrfleisch, das es soll dick werden'. Frage und Antwort müssen dreimal erfolgen.“ In den *Ethnol. Mitteil. aus Ungarn* Jahrg. 1 (1887—88) p. 75 lesen wir: „Man stellt das Kind unbekleidet in ein großes irdenes Gefäß und stellt dies an das Feuer, aber in einiger Entfernung; ein altes Weib hält mit der einen Hand das Kind, mit der anderen Hand aber rührt sie mit einem Kochlöffel in dem kleinen leeren Raum im Topfe herum, wie der Koch die Speisen zu rühren pflegt. Indessen geht die unverständige Mutter des Kindes um das Haus herum und an die Küchenschwelle gelangt, schaut sie in die Küche hinein und fragt die alte Frau, die das Kind kocht: mit föz kend? (was kocht ihr?) Das Weib pflegt zu erwidern: aggotat (ein Altgewordenes), hierauf spricht die Mutter: Ifjú vályon belőle (ein Junges werde daraus) und das wird dreimal wiederholt und dann der Säugling aus dem Topfe genommen und die Kocherei ist aus.“ *Leopold Glück, Skizzen aus der Volksmedizin und dem medicinischen Aberglauben in Bosnien und der Hercegovina, Wissenschaftl. Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina* Bd. 2. Wien 1894. 4°. [p. 392 — 454] p. 412 berichtet aus Bosnien: „Um in einer Familie, der bereits mehrere Kinder gestorben sind, das Neugeborene zu erhalten, zieht man es dreimal durch das Rauchloch (badža) und legt es dann für einen Moment in den Kessel, welcher über dem offenen Herde an einer Kette hängt.“ Aus Bulgarien verzeichnet *Adolf Strauss, Zur Volksmedizin der Bulgaren, Ethnol. Mitteil. a. Ungarn 2, 1893/94* [p. 223 — 233] p. 224 und *Die Bulgaren*. Leipzig 1898 p. 413: „Ist ein Kind schwächlich, so ruft die Mutter 10, 20 oder 40 Menschen an einem Samstag in ihren Hof zusammen. Weniger als 10 dürfen nicht zugegen sein. Sind 40 gerufen worden, so bringt jeder 1, sind 20, so 2, sind 10 gerufen worden, so bringt jeder 4 Zweiglein mit sich. Dann wird ein kupferner Kessel mitten im Hof auf 3 Steine gestellt und darunter mit den Zweigen ein Feuer angemacht, jedoch so, daß die Zweige nicht mit Flammen lodern, sondern mehr qualmen als brennen. Die Mutter stellt nun ihr nacktes Kind auf einige Minuten in den Kessel, damit es dadurch erstarke. Schließlich badet sie das Kind in warmem Wasser.“ Sehen wir von dem Kessel ab, so

finden wir noch im 5. nachchristlichen Jahrhundert in Syrien den Brauch geübt, daß Kinder von ihrer Mutter durch das Feuer getragen werden. *Theodoret Opp. ed. Sirmond. Paris 1642. 1 p. 382* (vgl. *Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte* p. 304 und *Levy, Morgenländischer Aberglaube in der römischen Kaiserzeit, Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde 3* (1893) p. 27) erzählt: εἶδον γὰρ ἐν τοῖς πόλεσιν ἀπὸ τοῦ ἔτους ἐν ταῖς πλατείαις ἀποτρίβειν πῦρ καὶ ταῦτα τινὰς ὑπερκαλομένους καὶ πᾶντας οὐ μόνον παῖδας, ἀλλὰ καὶ ἄνδρας, τὰ δὲ γὰρ βεβαίη παρὰ τῶν μητέρων παραφερόμενα διὰ τῆς φλογός. ἰδόναι δὲ τοῦτο ἀποτροπιασμός εἶναι καὶ καὶ ἄχαρος. [Drexler.]

*Neŭnus, neŭns*, Genitiv *neŭnusi, neŭnusi*, aus \**nehŭnus*, \**neŭŭnus* = *Neptunus*, von den Etruskern viel verehrt. Er spielte in der etruskischen Genienlehre eine Rolle (*Nigid. bei Arnob. adv. gent. 3, 40*) und galt als Stammvater der Könige von Veji (*Serr. zur Aen. 8, 285*); eine „*postulatio*“ des Neptun begegnet in einem „*responsum haruspicum*“ bei *Cicero*; er erscheint als Schutzgott von Vetulonia (Relief von Cervetri, *Ann. 42, p. 38*), findet sich auf Spiegeln, Gemmen, Münzen, auf letzteren auch seine Symbole: Dreizack, Seepferd, Delphin, Anker; so in Vetulonia, Volterra, Populonia, *Œzile* (= *Faesulae*). Auf der Mumieninschrift kommt sein Name achtmal vor, sonst noch dreimal: *Fabr. C. I. I. 2097* (Spiegel von Toscanella im Vatikan); ebdt. 2140 (*Carneolskarabaeus* der Sammlung Luynes); 2345 (entstellt, cornetanische Wandinschrift nach *Piranesi*). Vgl. *Corssen, Spr. d. Etr. 1, 312ff.*; *O. Müller, Etr. 2<sup>e</sup>, 53ff.* nebst den Noten; *Deecke, die etr. Münzen 89ff.*; 140ff.; *Etr. Forsch. 4, 60*; *Lattes, Isc. Etr. della Mummia, Giunte 19, 28*; *Nota 42.* [Deecke.]

*Netos (Neton)*, Name des Kriegsgottes (Mars) bei den Accitanern in Spanien; vgl. *Macrob. Sat. 1, 19, 5*: „Accitani etiam, Hispana gens, simulacrum Martis radiis ornatum maxima religione celebrant, Neton vocantes“. Vgl. *C. I. L. 2, 3386* (Acci = Guadix in Hisp. Tarrac.): „*Isidi puel[ar] (i)? iussu dei Ne[tonis]?* und b. 365 (Conimbriga = Cordeixa a velha in Lusitania): *Neto* // *Valerius. Avit* // *Turranius* etc. *Ib. Suppl. 5278* (Turgialum = Trujillo): *Netoni deo* // *Caelius* // v. s. l. m. [Roscher.]

*Neverita* (?), rätselhafte Göttin, welche nach *Mart. Cap. 1, 54 p. 18 Eyss.* zusammen mit *Neptanus*, *Lar omnium cunctalis* (s. Bd. 2 Sp. 1886) und *Consus* in der 10. Region des in 16 Teile geteilten caelum wohnt, in Glossen mit 'timor' und 'reverentia' erklärt. Vgl. darüber *Müller-Deecke, Etrusker<sup>2</sup> 2 p. 133ff.*, besonders S. 135 Anm. 24<sup>b</sup>. *Nissen, Templum<sup>1</sup> S. 184ff.* *Deecke, Etrusk. Forschungen. 4. Heft. Das Templum v. Piacenza* S. 18 Anm. 18 u. S. 60. *Prüder-Jordan, Röm. Myth. 2, 121, 1.* [Roscher.]

*Nevtlane* (entstellt aus \**neptlane*) = *Neor-  
tēnos*, neben *ayle* = *Achilleus* und *Œdis* auf einem Spiegel unbekannter Herkunft im Pariser Münzkabinett; s. *Fabr. C. I. I., 2526*; *Gerhard, Etrusk. Sp. 3, 217, t. CCXXXI*; *Deecke in Bezenb. Beitr. 2, 169, nr. 76.* [Deecke.]



**Nika** = Nike (s. d.).

**Nikagora** (*Nikayōra*), eine Sikyonierin, Gemahlin des Echbetimos, Mutter des Agasikles; sie sollte den Asklepios in Gestalt einer Schlange von Epidauros auf einem mit Maultieren bespannten Wagen nach Sikyon gebracht haben (*Paus* 2, 10, 3). Der Gott, dessen heilige Schlange in allen von Epidauros aus gegründeten Asklepieien gehalten wurde, erscheint hier selbst in Schlängengestalt (vgl. *Thraemer* u. Asklepios Bd. 1 Sp. 626. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1<sup>4</sup>, 525 Anm. 2). [Wagner.]

**Nikala** (*Níkala*) eine Najade, Tochter des Flussgottes Sangarios in Bithynien und der Kybele. Der Liebe unzugänglich lebt sie (gleich Atalante) nur den Freuden der Jagd. Selbst die Liebe des Dionysos verschmähst sie; aber der Gott verwandelt das Wasser der Quelle, aus der sie zu trinken pflegt, in Wein. Als sie im trunkenen Schlafe liegt, bemächtigt er sich ihrer und zeugt mit ihr den Satyros und andere Kinder. Nach ihr wurde die Stadt Nikaia in Bithynien genannt (*Memnon v. Herakl.* bei *Phot. bibl.* p. 233, 40 ff. — *F. H. G.* 3, 547). In erweiterter Gestalt (vgl. *Maafs, Herm.* 24, 523 ff.) und breiterer Auffassung kehrt die Sage bei *Nonnos* wieder, wo sie fast zwei Bücher ausfüllt (*Dionys.* 15, 169—16, 405). Die in überschwänglichen Ausdrücken als *λαγώβολος Ἀρτεμις ἄλλη*, als *νῆν ὁδοδοχάντος ἥως* u. dgl. gepriesene Nymphe wird als kühne Jägerin, die am liebsten Löwen und Bären erlegt, geschildert. Vergebens sucht der schöne Hirt Hymnos ihren harten Sinn zu erweichen, und als er sie auffordert, ihn lieber zu töten, wenn er sie nicht erhören will, erschleift sie ihm im jungfräulichen Zorn über seine Werbung wirklich. Da erfüllt Eros, der den Schmerz der Götter und Nymphen über diese That teilt, um sie zu strafen, den Dionysos, der sie im Bade belauscht, mit Liebe zu ihr. Auch sein Liebeswerben ist vergeblich, und die spröde Nymphe wagt es sogar, den Gott mit dem Schicksal des Hymnos zu bedrohen. Da berauscht er sie durch das *ἀπατήλιον ὕδωρ* der Quelle, aus der sie, von der Jagd ermüdet, trinkt, und gewinnt so Gewalt über sie. Aus ihrer Verbindung geht eine Tochter hervor, *ἡν Τελετήν ὀνόμηνεν ἀπὸ χαίρουσαν ἑορταῖς, κόουρην πυκνιζόρουσαν, ἐπεσομένην Διονύσω, τερπόμενῃν ὑποτάλοις καὶ ἀμφιπλήγῃ βοείῃ* (16, 400 ff.). Anfangs will sie sich in Verzweiflung töten, aber später hat sie sich mit dem Gotte ausgesöhnt; denn nach dem Selbstmord der Aura (s. d.), deren dem ihren ähnliches Schicksal sie beklagt (48, 811 ff.), übernimmt sie auf seine Bitte die Pflege ihres verlassenen Sohnes (48, 880 ff. 948 ff.). Nach seiner Rückkehr aus Indien erbaut Dionysos ihr zur Ehren die Stadt Nikaia (16, 403 ff.), weshalb er von *Dio Chrys.* 39 p. 485 *ἡγοράτωρ* der Stadt genannt wird. *Köhler*, *Zu den Dionys.* d. *Nonn.* v. *Panop.* Halle 1853 S. 28 u. 74 f. *Maafs* a. a. O. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1<sup>4</sup>, 700, Anm. 1. — In Wirklichkeit erhielt die von Antigonos neuerbaute und Antigonos genannte Stadt den Namen Nikaia nach der Gattin des Lysimachos (*Strab.* 12, 565.

*Steph. Byz.* s. v. *Níkala*. *Eustath. Hom. II.* 2, 863). Die Übertragung auf die Nymphe hat also erst nachher stattgefunden, scheint aber offiziell angenommen worden zu sein, wenigstens wird auf Münzen der Stadt ein durch Mauerkrone, Epheukranz und den beigefügten Köcher bezeichneter Kopf (*Eckhel. D. N.* 1, 2, 426), sowie eine auf einem Elephantenkopf stehende Gestalt im kurzen Chiton mit Kantharos und Scepter (*Catal. of Greek coins in the Brit. Mus., Pontus*, Taf. 32, 1 p. 154) als Nikaia gedeutet. Aber die bedeutungsvollen Namen dieser asiatischen Sage weisen ihr noch einen tieferen Sinn zu: es spiegeln sich in ihr die engen Beziehungen zwischen dem Kultus des Dionysos und der Kybele wieder. Am Sangarios lag Pessinus, der Mittelpunkt des Kybeledienates (*Rapp u. Kybele* Bd. 2 Sp. 1640 u. 1652). Aus der Verbindung der trunkenen Kybeletochter mit Dionysos geht Satyros hervor (*Preller-Robert, Griech. Myth.* 1<sup>4</sup> 726 Anm. 1), sowie die personifizierte Telete, wie ja Dionysos in Phrygien von Rhea *τὰς τελετὰς καὶ τὴν σολήν* empfangen hatte (*Apollod.* 3, 5, 1, 2; vgl. *Voigt* u. Dionysos Bd. 1 Sp. 186). [Wagner.]

Über die Darstellungen der Nikaia auf Münzen handelt *F. Imhoof-Blumer, Bithynische Münzen, Journal international d'archéologie numismatique dirigé par J. N. Svoronos*. Tom. 1. Athènes 1898 p. 25—27. Das Brustbild der Nymphe, geziert mit Epheukranz, Turmkrone und Gewand, erscheint mit der Beischrift NIKAI A auf einer Münze des Marc Aurel, *Imhoof* p. 25 nr. 30, Taf. B' nr. 16; vgl. *Mi.* S. 5, 95, 498; desgleichen, doch ohne NIKAI A, unter Commodus, *Warswick Wroth, Cat. of Gr. C. Pontus* etc. p. 159 nr. 45, Pl. 32, 15; mit der Beischrift NEIKAI A, geziert mit Turmkrone, Köcher auf dem Rücken, vor ihr Bogen, unter Antoninus Pius, *Mi.* 2, 462, 220; vgl. *S.* 5, 88, 446 (NIKAI A), und *M. Aurel.* *Mi.* S. 5, 95, 496. Auf Münzen des M. Aurel sieht man, begleitet von der Beischrift NEIKAI A, „die stehende Nymphe Nikaia als Stadtgöttin mit Turmkrone linksin, Kantharos in der R., die L. gesenkt. Hinter ihr Baum, um den sich eine Schlange ringelt“. *Imhoof* p. 26 nr. 31 (*Cat. Perikles Exercesnetes* nr. 176. *Sammlung Waddington*). Taf. B' nr. 16. Nach *Imhoofs* Ansicht stellt sie dieser Typus in dem Augenblick dar, wo sie von dem Brunnen getrunken hat, dessen Wasser durch Dionysos in Wein verwandelt wurde. Auf Münzen der Faustina jun. (*Mi.* S. 5, 97, 515. 516) und des Septimius Severus (*A. de Longpérier, Descr. des méd. du Cab. de M. de Magnoncourt*. Paris 1840. p. 37 nr. 310 Pl. 2) sind Dionysos und Nikaia sitzend, einander umarmend dargestellt, *Imhoof* p. 26. Auf Münzen der Julia Domna erscheint sie neben Dionysos sitzend auf einem von einem Kentaurenpaar gezogenen Wagen, dem Pan voranschreitet, während Eros auf dem Rücken des einen Kentauren steht, *Sequin, Sel. num. ant.* Paris 1665. p. 157. *Mi.* 2, 458, 269. *S.* 5, 113, 616. *Müller-Wisseler, Denkm. d. a. K.* 2, 3, 377. *Gerhard, Ant. Bildh.* Taf. 311, 21. *Drexler, Bemerk. zu einigen Münzen bei Cohen, Mionnet* u. a. (*S. A.* ans der *Zeitschr. f. Num.* 13)

p. 28 ff. Imhoof p. 26. Nikaia und Dionysos dürften wohl auch auf der Rückseite einer Münze des Valerianus I. und Gallienus dargestellt sein, welche Warcock Wroth a. a. O. p. 175 nr. 147 so beschreibt: „ΟΙ ΚΤΙΕ ΤΑΙΝ ΙΚΑΙ ΕΩΝ Artemis huntress, wearing modius and holding bow in r., standing r., grasping the hand of young Dionysos, who stands opposite her, holding in l. thyrsus; at his feet, panther; both wear short chitons“, vgl. p. 176 nr. 152 (Gallienus); wird doch, abgesehen davon, daß Nikaia mit viel mehr Recht als Artemis „Gründerin“ der Stadt Nikaia genannt werden kann, sie von Nonnos 15, 171 als eine λαωβόλος Ἀρτεμις ἄλλη bezeichnet. Den gewöhnlich als Nikaia gedeuteten Typus einer Göttin auf Münzen Caracallas, „die mit Doppelchiton, Turmkrone, Kantharos und Thyrsos, hin und wieder mit der cista mystica zu Füßen, dargestellt ist“ (Wiczay, Mus. Hedervar. 1 so nr. 4516. Tab. 20, 437 = Sestini, Mus. Hedervar. 2 p. 56 nr. 36, wonach Mi. S. 5, 121, 669, Sestini a. a. O. nr. 37 Tab. 16 fig. 11, wonach Mi. S. 5, 121, 670), erklärt Imhoof p. 27 für Dionysos als Stadtgott. [Drexler.]

**Nikainetos** (Νικαίνετος), trojanischer Heros, von Thrasymedes getötet, nach dem Fragment einer *Tabula Iliaca* (C. I. Gr. 6126 B). Vgl. O. Jahn. *Bilderchron.* p. 67 Taf. III D<sup>1</sup>. [Roscher.]

**Nikaos** (Νικάιος). Beiname des Zeus auf einer Inschrift aus Myra in Lykien, C. I. G. 3, 4303 b add. p. 1139 und auf einer Inschrift aus Lykaonien, *Sterrett, Papers* 3, 178 u. 293; vgl. *Larfeld, Bursians Jahrb.* 87 (1897), *Suppl.* 447. [Höfer.]

**Nikandre** (Νικάνδρον), 1) eine Weberin in Korinth im Hause der Alkinoë. Diese wollte ihr den für ihre Arbeit ausbedungenen Lohn nicht auszahlen, und N. wandte sich deshalb an Athene, welche schweres Unglück über Alkinoë (s. d. nr. 8) verhängte, *Moiré* ἐν ταῖς ἀραις bei *Parthen.* 27. — 2) Eine der drei ersten Priesterinnen (Peleiden) zu Dodona, *Herodot.* 2, 55. [Wagner.]

**Nikator Theos.** Eine Inschrift von Böyük Kabadja lautet nach J. R. Sitlington *Sterrett, The Wolfe Expedition to Asia Minor* p. 402 nr. 689: Ἀἰῶς Τελεσφόρος | λεγὸς Δεῖος ἐν . . . | κατὰ κλειναῖον τοῦ Διός | ἐν τῶν ἰδίων ἀνα- | λωμάτων ἀνέστησα το ἀγαλά Θεοῦ | Νει- 50 αῖτοςτος σὺν τῷ περιβόλῳ?]. [Drexler.]

**Nike** (Νίκη, dor. Νίκα, spätgriech. Νείκη, röm. Victoria), die Göttin des Sieges, ist, wie Eirene, Plutos und ähnliche Gestalten, nicht aus alten natursymbolischen Vorstellungen entstanden (Prellers Erklärungsversuch, *Griech. Myth.* S. 286, ihrer ursprünglichen Bedeutung als Blitz ist in den späteren Auflagen fallen gelassen worden), sondern ist ihrem Namen und ihren Eigenschaften nach eine jüngere, aus den Bedürfnissen einer bereits hoch entwickelten Kultur entstandene Abstraktion, die Personifizierung des Begriffes Sieg. *Homer* kennt sie noch nicht, wohl aber *Hesiod.* Dafs sie nicht eine schattenhafte Abstraktion geblieben, sondern zu einer vollen göttlichen Persönlichkeit ausgestaltet worden ist, verdankt sie aber weit mehr der bildenden Kunst,

als der Dichtung oder dem Kultus. Bei *Hesiod, Theog.* 383 ist sie als Tochter des Pallas und der Styx neben Zelos, Kratos und Bia in die Genealogie der Titanen eingereiht. Zur Belohnung, daß Styx mit ihren Kindern dem Zeus gegen die Titanen zu Hilfe geeilt ist, wird Styx selbst zur Schwurgöttin und werden jene in den Olymp aufgenommen. Auch bei *Bakchyl.* *frg.* 71 (*Kenyon*) — *Anthol.* 6, 313 heifst Nike κοῦρα Παλλάντος. Vgl. *Serv. ad Aen.* 6, 134. *Apoll.* 1, 2, 4. *Hygin* p. 11, 20 ed. *Schmidt.* Bei *Dionys. Halic.* 1, 32, 10 tritt dagegen an die Stelle des Titanen der Arkader Pallas, Nike ist die Jugendgespielin der Athena; der orphische *Hymnus* 88, 4 nennt Ares als ihren Vater. Beides sind späte und mythologisch wertlose Vorstellungen. In einem Fragment des *Menander* (*Com. att. frg.* 2, p. 185, nr. 616 *Kock*) wird Nike εὐρατία genannt, was *Himer. Orat.* 19, 3, der diese Stelle im Auge gehabt zu haben scheint (*Kekulé, Balustrade des Tempels der Athena Nike* (1869). S. 5, Anm. 2. *Sikes, Class. Review* 1895. S. 282) auf Zeus als ihren Vater bezieht; doch bemerkt das *Schol.* zu der *Menander*stelle wohl mit Recht, dafs hier Athena Nike (s. u.) gemeint sei, wie auch bei den Tragikern vielfach Athena als Nike angerufen wird (*Soph. Philokl.* 134. *Eurip. Ion.* 464 f., 1529). — Auch bei *Bakchyl.* 11, 9 wird nicht mit *Kenyon* κοῦρα [Διὸς ὀρ] *Θοδίκου*, sondern *Στυγὸς* zu ergänzen sein.

Nike ist nicht die Verleiherin, sondern die Überbringerin des Sieges. Sie kann daher als Begleiterin oder als Attribut zu allen siegespendenden Gottheiten treten, z. B. auch zu Demeter, *Cic.* in *Verr.* 4, 49, 110; zu Aphrodite Urania als Beherrscherin des Pontos auf einem Wehrrelief von Kertsch, *Compte-rendu de l'Acad. de St. Pétersbourg* 1877, S. 246; zu Aphrodite Stratonikis auf Münzen von Smyrna, *Sallets Numism. Ztschr.* 8, 334. Besonders eng verbunden ist sie aber mit Zeus und mit Athena. Am deutlichsten wird ihr Wesen umschrieben im Eingange des Siegesliedes des Bakchylides (11, 1 f. ed. *Kenyon*; vgl. *Bergk* *frgm.* 9) auf den Metapontiner Alexidamos: Νίκα γλυκύ- 50 δαρος . . . ἐν πολυχρόνῳ δ' Ὀλύμπῳ Ζηνὶ παρισταμένα κρίνεις τέλος θανάτοιοι τε καὶ θνατοῖς ἀεράς. Ihre Beinamen sind meist poetischer Art, die zum Teil, wie hier γλυκύ- 50 δαρος oder πολύνυμος (*Bakch.* *frg.* 48 *Bergk.* 71 *Kenyon*), bei *Simonides* (ep. 145, 4 *Bergk* — *Anth. Pal.* 6, 213) εὐδοξος, in *Soph. Antig.* 148 μεγαλάνυμος, mit ihrem Wesen zusammenhängen, teils allgemeinerer Natur sind (καλλίστητος *Hesiod. Theog.* 384; κτανονόλακος *Bakchyl.* 5, 33 *Kenyon*; σμηνί *Eurip. Iphig. Taur.* 1497; πότνια *Herod.* 8, 77; *Bakchyl.* 12, 5; *frg.* 71 *Kenyon*; χροσία *Pindar Isthm.* 2, 26. Später auch θεά, βασιλέα *Anth. Pal.* 11, 386; 15, 46). Nike bringt den Sieg sowohl im ersten Kampfe, wie im friedlichen Wettstreit (*Aristoph. Ritter* 581: τὴν ἐν στραταίᾳ τε καὶ μάχαις ἡμετέραν ἐνεργὸν Νίκην ἢ χορικῶν ἔστιν ἑταῖρα τοῖς τ' ἐχθροῖσι μεθ' ἡμῶν σασαίξει). Als Nike des Krieges tritt sie außer bei *Hesiod* in älterer Zeit nicht deutlich hervor. *Imhoof-Blumer* konnte daher im Anschluß an

seine Untersuchung der Nikebilder auf Münzen (*Hubers Numism. Zeitschr.* 1871 S. 1f.) mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit die Vermutung anstellen, daß die Ausgestaltung der Personifikation des Sieges vorwiegend im Zusammenhange mit den friedlichen Agonen der Nationalspiele, namentlich in Olympia, erfolgt sei. Aber der Charakter der Nike ist doch auf den älteren Monumenten, namentlich den streng rotfigurigen Vasen, schon ein zu allgemeiner, um diese Vermutung zu stützen. Vgl. Knapp, *Nike in der Vasenmalerei* S. 7. Als Nike des Krieges wird sie wieder genannt in dem Orakelspruch des Bakis auf die Schlacht bei Salamis (*Herod.* 8, 77); später wird ihr Name zusammen mit dem des Zeus bisweilen als Feldgeschrei ausgegeben (*Xenoph. Anab.* 1, 8, 16. *Plutarch Demetr.* 29; vgl. *Roscher, Jahrb. f. Phil.* 1879 S. 346 ff.). Aemilius Paulus ruft vor der Schlacht gegen Perseus *Καὶρός πολέμου καὶ Νίκης* an. (*Plut. Aemil. Paul.* 19). — In welchen Thätigkeiten Nike gedacht wurde,



1) Nike in der Palastra, Vasenbild (nach Gardner, *Ashmolean Museum* Taf. 14).

lehren uns vorwiegend die monumentalen Quellen, in älterer Zeit namentlich die Vasen, zusammenfassend behandelt von Knapp, *Nike in der Vasenmalerei* (Tübingen 1876) und *Kieseritzky, Nike in der Vasenmalerei I* (*Dorpater Diss.* 1876). Als Siegesbotin ist sie entweder im Kampfe gegenwärtig, oder bringt nach seiner Beendigung die Zeichen des Erfolges, oder ist als günstige Vorbotin („proleptisch“) den Kämpfern beim Wappnen oder bei der Vorbereitung zum musischen Wettstreit behilflich (*Kieseritzky* S. 13 nr. 9f.). Durch Errichtung von Siegeszeichen, durch Aufzeichnung der Erfolge sorgt sie für ein dauerndes Angedenken. Sie tritt zu dem siegreichen Wagenlenker auf den Wagen (*Paus.* 6, 18, 1); in dem schon genannten Epigramm auf *Simonides* (*Anth. Pal.* 6, 213) darf der siegreiche Dichter ihren Wagen besteigen. Im Gigantenkampfe lenkt sie den Wagen des Zeus; den vergötterten Herakles geleitet sie auf ihrem Gespann in den Olymp. — Eine eigen-

artige Vorstellung findet sich bei *Pindar*, wo der Sieger der Nike in die Arme oder in den Schoß sinkt (*Nikias ἐν ἀγκώνεσσιν πύρρον Νέμ.* 5, 42. *ἔρυσσας ἐν γούνασιν πύρρον Νίκας Isthm.* 2, 26), eine enge persönliche Beziehung zwischen Gottheit und Mensch, zu der ich nur das Gemälde von Polygnots Bruder Aristophon: Alkibiades auf den Knien der Nemea sitzend (*Brunn, Künstlergesch.* 2, 54) als Parallele anzuführen wüßte. Nach einer Vermutung *Studniczka*s (*Die Siegesgöttin. Neue Jahrb. f. kl. Alt.* etc. 1898, I. Abt., 7. Heft\*) liegt bei *Pindar* der Gedanke zu Grunde, daß Nike am Ende der Rennbahn sitzend den Sieger erwartet. Dem Dichter haben vielleicht Darstellungen vorgeschwebt wie die sitzenden Niken auf den Münzen von Elis (nnten Sp. 331 f.); vgl. auch die sitzende Nike des weissgrundigen Aryballos, *Gaz. arch.* 1878 Taf. 32 = *Furtwängler, Samml. Somsée* Taf. 38 und das hübsche Bild bei *E. Gardner, Greek Vases in the Ashmolean Museum* Taf. 14 nr. 288, wo Nike, das Kinn in die Hand gestützt, oben auf einem Pfeiler sitzt und abwartend zwei Ringkämpfern zuschaut (vgl. Abbild. 1).

Aus dem Grundgedanken der Siegbringerin entwickelte sich ihr Wesen in zweierlei Richtung. Einmal versieht sie als Mitbewohnerin des Olymps neben Iris und Hebe das Mundschenkenamt bei den oberen Göttern (*Knapp* S. 13f., *Kieseritzky* S. 20f.), deren sieghafte Macht sie gleichzeitig symbolisiert. Andreseits wird sie, da jeder Sieg durch ein Opfer gefeiert werden muß, zur Opferdienerin, entweder als Gehilfin bei der Siegesfeier (*Kieseritzky* S. 14f.), oder indem sie an Stelle des Siegers das Opfer vollzieht (*Knapp* S. 74f., *Kieseritzky* S. 18f.). In manchen der „Spendescenen“, wie sie in der älteren rotfigurigen Vasenmalerei besonders beliebt sind, aber auch noch in Monumenten wie den sog. Kitharödenreliefs (*Schreiber, Hellenist. Reliefbilder* Taf. 34f.) vereinigen sich diese beiden Bedeutungen.

Nike ist wie Eros der Vervielfältigung fähig, ohne daß ihr Wesen dabei eine Differenzierung erführe, wie es bei jenem in älterer Zeit der Fall ist. Vielmehr scheint auch dies bei Nike nur ein Gedanke der bildenden Kunst zu sein (Sp. 328), der vielleicht in Analogie zur Vervielfachung des Eros entstand. Denn daß der Vervielfältigung die allgemeine Auffassung zu Grunde liege, daß die Kämpfer nicht von der Göttin Nike schlechtweg gekrönt werden,

\*) Einen Entwurf dieser Arbeit (Antrittsvorlesung in Leipzig) durfte ich im Manuskript einsehen. Auch sonst bin ich dem Verfasser für mannigfache Nachweise und Belehrungen, die ich bei der Korrektur verwerten konnte, zu Danke verpflichtet.

sondern jeder einzelne von seiner Nike (so *Usener, Götternamen* S. 298), scheint mir durch die Dichter, die allein hier Aufschluss geben können, nicht bestätigt zu werden. Sie rufen in ihren Gebeten um Sieg die Nike nur als „große behrte Göttin“ oder ähnlich an, niemals als „ihre“ Nike (*Bakchyl. frag. 71 Kenyon*. Schlussverse von *Euripides Orest. Phoeniss. Iphig. Taur.* u. a.). Und wenn Nike ein spezielles Abzeichen trägt, etwa ein Aphlaston (unten Sp. 326), so besagt das nur, dass jenes Bild zur Erinnerung an einen Seesieg errichtet worden ist, nicht, dass man sich eine Göttin dieses einen Sieges vorgestellt habe. Wenn Nike ursprünglich vielleicht eine „Augenblicksgöttin“ in *Useners* Sinne gewesen ist, so ist sie in historischer Zeit bei den Griechen doch eine zu persönlicher Ausgestaltung gelangte „Sondergöttin“, die zwar aus künstlerischen Bedürfnissen vervielfacht wurde, aber weder in Poesie noch Kultus die Spaltung in eine Vielheit erfuhr. Bei den Römern dagegen ist die Spezialisierung der Siegesgöttin auf einzelne Personen und Ereignisse das gewöhnliche (unten Sp. 313f.); es bildet das einen der charakteristischen Unterschiede der Victoria von der Nike.

Mit dem Ende des 5. Jahrhunderts ist das Nike-Ideal in allen wesentlichen Zügen festgestellt. In den Reliefs der Balustrade des Tempels der Athena Nike haben wir die glänzendste Zusammenfassung ihrer Eigenschaften als Götterbegleiterin, Sieges- und Opfergöttin. Eine Erweiterung ihrer Bedeutung ist aber schon in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in der jüngeren attischen Vasenmalerei erfolgt in dem Sinne, dass sie nun auch sterblichen Frauen und zwar als Symbol sieghafter weiblicher Schönheit beigegeben wird (*Furtwängler, Eros* S. 48, 40 *Knapp* S. 81; seiner Aufzählung ist hinzuzufügen die Vase Berlin 2937 und die von *Robert, Arch. Zeitung* 1882, S. 161 zusammengestellten Gefäße; ferner *Furtwängler, Samml. Sabouroff* 1, Taf. 68). Vielfach tritt sie nun auch als Genossin oder Gegenstück zu Eros (vgl. das schöne Tarentiner Terracottarelieff vom Ende des 5. Jahrh. *Journ. of hellen. studies* 1886, Taf. 63), ein Gedanke, der in hellenistischer Zeit besonders beliebt ist (*Pottier et Reinach, Necropole de Myrina* S. 146. *Campana, Opere in plastica* Taf. 88). — Auszuscheiden aus dem Kreise der Nike ist dagegen die Vorstellung von der Liebesverfolgung eines Jünglings durch sie, die man aus der gefälschten Inschrift Linos und Nike der Berliner Vase nr. 2210 abgeleitet hatte (*Arch. Zeitung* 1884, Taf. 21, S. 321. 1876, S. 124. Vgl. ebenda 1880, S. 101. 161. *Robert, Bild und Lied* S. 32, Anm. 36). Endlich wird Nike hie und da auch in den bakchischen Kreis gezogen (jungattischer rotf. Krater in Würzburg, *Mon. d. Inst.* 10, 3. *Bullet. Napol.* N. S. 5 (1857) Taf. 13. *Inghirami, Vasi fitt.* 3, 292, beides unteritalische Vasen; vgl. *Knapp* S. 50), wo sie ihr Amt als Opferdinerin ausübt, oder Dionysos mit Ariadne vereinigt, dies letztere eine Vorstellung, die der attischen Vasenmalerei fremd blieb. —

Über Nike in Verbindung mit Lichtgottheiten auf unteritalischen Vasen vgl. *Knapp* S. 54.

In der hellenistischen Zeit erfährt Nike zwar keine eigentliche Erweiterung ihres Wesens mehr, doch tritt sie mehr als früher handelnd im Kampfe auf. Bei *Nonnos*, der uns wenigstens ein indirektes Zeugnis für ihre Auffassung in der hellenistischen Zeit sein kann, ist sie eine richtige Helferin im Kampf, eine *καρπύρα*, die den Zeus in der Gestalt der Leto anfeuert (2, 205) und dem Dionysos die Segel der Schiffe schwellt (36, 386). — Auch die weichlichere Auffassung, von der schon die Rede war und die uns an den Denkmälern der hellenistischen Zeit vielfach begegnet, findet bei *Nonnos* eine Parallele, wo sie bei der Hochzeit des Kadmos mit den Eroten zusammen singt und tanzt (5, 107f., vgl. auch 2, 709). — Eine späte Vorstellung ist es, wenn Nike als *τοσμός* oder Mutter von Siegern gepriesen wird; *Anth. Plan.* 5, 372. 339.

#### Kulte.

Wie es gemäß der begrifflich-poetischen, nicht mythisch-religiösen Entstehung der Nike keine Mythen von ihr giebt, so sind auch ihr Kulte selten. Zu besprechen ist zunächst, obwohl es sich nicht um Nike als selbständige Gottheit handelt, der Kult der Athena Nike auf der Akropolis von Athen (vgl. oben Bd. 1 Sp. 689). Er hat neuerdings Veranlassung gegeben, die Nike, wie sie seit der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts in Kunst und Poesie auftritt, für eine jüngere Bildung als die von *Hesiod* genannte Titanentochter zu erklären und sie als eine Abzweigung von dem Wesen der Athena Nike zu deuten; *Baudrillart, les divinités de la Victoire en Grèce et en Italie* (Paris 1894), S. 1f., 7f. Ebenso *Jane Harrison, Class. Review* 1895, S. 187 und *Mythology and Monuments of Athens* S. 366. *Sikes* hat in der *Classical Review* 1895, S. 280f. dem mit Recht widersprochen. Auf der Akropolis führt Athena den Beinamen Nike in einem Sonderkult genau in dem Sinne, wie in den anderen Kulte den der Hygieia und Ergane neben ihrem Hauptkult als Polias (*Suidas* s. v. *Ἱαγία Ἀθηνᾶ*. *Aristides, Athena* p. 26. *Schol. Soph. Phil.* 134). Es dürfte aber wohl niemandem einfallen, auch die Hygieia als eine Abzweigung der Athena deuten zu wollen. Denn gerade umgekehrt hat Athena die Namen dieser Göttinnen und deren besondere Eigenschaften zur Erweiterung ihres eigenen Wesens an sich herangezogen, ohne daß dadurch der Geltung der Nike oder Hygieia als selbständiger Gottheiten Abbruch geschehen wäre. — Wie in neuester, so hat schon in alter Zeit die Athena Nike Verwirrung angerichtet, indem man sie schlechtweg als Nike nahm und ihr flügelloses Kultbild *Νίκη ἄπτερος* nannte (*Paus.* 1, 22, 4), obwohl es einen ungeflügelten Typus der Nike nicht gegeben hat (unten Sp. 316f.). Ein ohne Zweifel auf die Epigrammendichter (vgl. als ähnlich *Anthol. Pal.* 9, 647) zurückgehender Einfall wußte dann die Flügellosigkeit ebenso witzig zu deuten wie bei dem Ares in Sparta die Fußfesseln (*Paus.* 3, 15, 5). Der von *Benndorf, Kultbild*

der *Athena Nike* versuchten Herleitung ihres Kultes von Side haben namentlich *E. Curtius, Archäol. Zeitung* 1879, S. 98, *Kekulé, Reliefs an der Balustrade* S. 25, *Furtwängler, Meisterwerke* S. 208 Anm. 3 widersprochen. Er ist als ein alleinheimischer anzusehen und zwar gerade auch wegen des ungewöhnlichen und altertümlichen Attributs des Granatapfels. Aus der soeben gefundenen Stiftungsurkunde des Tempels (*Ephem. arch.* 1897), die in die Mitte des 5. Jahrh. gesetzt wird, geht hervor, daß damals zwar der heilige Bezirk, aber noch nicht einmal ein steinerner Altar existierte. Diese Armlichkeit des Heiligtums wäre nicht zu erklären, wenn der Kult wirklich, wie *Bennard* vermutet hat, kurz vorher als Erinnerung an die Schlacht am Eurymedon von Side her eingeführt worden wäre. Auch in Megara (*Paus.* 1, 42, 4) und in Ervthrai (*Dittenberger, Sylloge* 370, 27) gab es Kulte der *Athena Nike*. Ein gleicher ist aus einer Inschrift des 3. Jahrhunderts n. Chr. für Rhodos bezeugt (*I. G. Ins. M. Aeg.* 1, 20). Vgl. auch *Usener, Götternamen* S. 220. 337.

In Olympia nennt *Paus.* 5, 14, 8 einen Altar des Zeus Katharsios und der Nike. Derselbe Kult wird für Athen aus hadrianischer Zeit bezeugt durch die Sesselschrift des Priesters der „Olympischen Nike“ im Dionysostheater *C. I. A.* 3, 1, 245; er ist von Hadrian jedenfalls zusammen mit den olympischen Spielen in Athen eingeführt worden. Wie alt er in Olympia war, ist aus der schriftlichen Überlieferung nicht festzustellen. Doch würden die Monumente dafür sprechen, daß er schon um den Anfang des 5. Jahrhunderts bestanden hat (altertümliches Nikebild im Heraion *Paus.* 5, 17, 1; Nike seit Anfang des 5. Jahrhunderts häufig auf elischen Münzen. *Head, hist. num.* S. 353; aus unbestimmter Zeit überliefert ist ein Nikebild im Athenatempel zu Elis (*Caesar bell. civ.* 3, 105). Immerhin muß sein Alter bei dem Mangel bezeugter Nikekulte in älterer Zeit fraglich bleiben. — Der bei *Pseudo-Demosth. prooem.* 54 p. 1460 für Athen genannte Opferdienst für Nike ist unsicher und könnte sich überdies auf *Athena Nike* beziehen.

Kulte der Nike als selbständige Gottheit scheinen im übrigen erst seit der Zeit Alexanders des Großen aufzukommen, und zwar scheint die Ausbreitung ihrer Verehrung schon mit Alexander selbst zu beginnen, der in Indien Altäre der Minerva und Victoria errichtete (*Curt.* 8, 2, 11). Der Aufschwung in der Verehrung der Nike, die jeder der Nachfolger Alexanders an sich zu fesseln wünschte, spiegelt sich auf den Münzen der Diadochen deutlich wieder (*Imhoof-Blumer, Hubers Numismat. Ztschr.* 1871, S. 25f.). In römischer Zeit ist das Vorhandensein von Kulte etwas ganz Gewöhnliches (*Dionys. Halic.* 1, 33: *τιμὰς παρ' ἀνθρώπων ὥς ἔχει νῦν*). Vgl. auch unten Sp. 313f.

Griechische Kulte sind bezeugt: 1. für Ilion aus einem Dekret für Antiochos I. Soter, in welchem Gebete für ihn zu Apollon, Nike und Zeus angeordnet werden (*C. I. G.* 2, 3595. *Dittenberger, Syll.* nr. 156, 27); 2. für

Tralles, wo sie im 1. Jahrhundert v. Chr. einen eigenen Tempel hat (*Caesar bell. civ.* 3, 105. *Plutarch Caesar* 47. *Valer. Maxim.* 1, 6, 13. Weihgeschenk *C. I. G.* 2, 2925); 3. für Aphrodisias (*ἱεγία διὰ βίον θεᾶς Νίκης*, nachhadrianisch, *C. I. G.* 2, 2810); 4. für Olbia, wie aus zahlreichen Weihgeschenken römischer Zeit zu vermuten ist (*C. I. G.* 2069, 2072–74, 2077c, 2078); 5. ebenso für die Insel Karpathos nach der Weihung *I. G. I. M. A.* 2, 979, wenn auch für nr. 4. und 5. nicht auf einen fest eingerichteten Kult geschlossen werden kann. Der Kult von Aphrodisias könnte sehr wohl erst unter dem Einfluß des in Rom in hohen Ehren stehenden Victoria-Kultus entstanden sein; nr. 1 n. 2 dagegen sind sicher hellenistisch. Daß die Gestalt der Nike in den Zeiten der Diadochen und der römischen Kaiser so besonders beliebt wird, hat seinen guten Grund darin, daß sie wie nichts Anderes sich zur Verherrlichung des einzelnen Herrschers eignet, als dessen unzertrennliche Begleiterin sie gedacht wird. Sie wird daher nicht nur auf Münzen und bei künstlerischen Verherrlichungen der Fürsten mit Vorliebe verwendet, sondern spielt auch bei Prunkaufzügen eine Rolle, indem die Herrscher von Nikebildern begleitet werden (z. B. in der Pompa des Ptolemaeus II., *Athenaeus* 5, 197 E. 202 A. Vgl. *Dio Cassius* 47, 40. *Plutarch Brutus* 39). Nikebilder haben in der Lehre von den Vorzeichen eine besondere Bedeutung. Timoleon, Sulla erhalten ein günstiges Omen, indem eine Nike auf sie herabfällt (*Plutarch, Timoleon* 8. *Sulla* 11; vgl. auch *Sueton, Galba* 10; vgl. *Caes. b. c.* 3, 105). In anderen Fällen wird Unheil angekündigt durch eine sich umwendende (*Dio Cass.* 56, 24. *Tacit. Ann.* 14, 32) oder stürzende Nike (*Livius* 26, 23. *Dio Cass.* 47, 40, 50, 8), und die gleiche Bedeutung hat das Schwitzen eines Victoriabildes (*Cicero de divin.* 1, 43, 98). Mehr bei *Baudrillart* S. 72.

Die Victoria der Römer, das unmittelbare Gegenbild der griechischen Nike, hat sich im Gegensatz zu dieser von Anfang an einer geregelten religiösen Verehrung zu erfreuen gehabt. Schon vor dem Eindringen der griechischen Kultur scheint es in Italien Göttinnen des siegreichen Erfolges gegeben zu haben, die nachher mit Victoria identifiziert wurden, so die Vacuna der Sabiner (*Preller-Jordan, Röm. Mythol.* 1, 408 f. *Baudrillart* S. 32 f.; vgl. Artikel Vacuna) und die Vitula oder Vitellia, die Göttin des Siegesjubels (*Preller-Jordan* 1, 407. *Baudrillart* S. 44. *C. I. L.* 1, 58). In Rom selbst ist die Vica Potia, die am Fuß der Velia, da wo einst das Haus des Valerius Publicola gestanden hatte, noch im 1. Jahrhundert v. Chr. ein Tempelchen besaß, die Vorgängerin der Victoria. Vgl. oben Bd. 2 Sp. 230f.

Für die römische Victoria ist es charakteristisch, daß sie ein völlig abstraktes Wesen bleibt, das sogar außer jeder genealogischen Verbindung mit anderen Göttern steht, die nüchterne, ohne alle poetische Zuthat gelassene Personifikation eines Begriffes ähnlich wie Honos, Salus, Ops u. a. (*Cicero de Leg.* 2, 11, 28). Sie ist nicht mehr Dienerin oder Begleiterin

anderer Götter, sondern empfängt gleichberechtigt mit den übrigen ihre Ehren. Gemeinsam mit Mars, Fortuna, Diana, Iuppiter, Iuno, Pluto oder Saturn erhält sie Altäre (*C. I. L.* 3, 4412; 8, 2465. 4286—4290). Sie hat eigene Priester und Priesterkollegien (*Baudrillart* S. 69). Von ihren Tempeln wird nachher die Rede sein. Victoria ist ungleich mehr als Nike, ja fast ausschließlich die Göttin des kriegerischen Erfolges, wenn auch ihr Bild in der *Pompa circensis* neben anderen Göttern einhergetragen wird (*Ovid Amores* 3, 2, 46), und Victoriastatuen die Spina der Rennbahn schmücken (*Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 120, 2). Spezifisch römisch ist die Differenzierung der Göttin nach historischen Ereignissen als Victoria Parthica (*C. I. L.* 8, 965. 4683), Medica, Armenica (*C. I. L.* 8, 965), Germanica (*C. I. L.* 8, 4202), Britannica (*Ephem. epigr.* 8, 13), Sarmatica (*Cohen, Mon. Imp.* 2 6, S. 559, nr. 548f.). 20 Eng verbunden erscheint sie seit der Gründung des Kaiserreiches als Schutzgottheit mit der Person des einzelnen Herrschers (Victoria Caesaris *C. I. L.* 9, 5904. Victoria L. Septimi Severi *C. I. L.* 8, 9024 u. s. f.; vgl. auch *Aelius Spartian., Severus* 22, wo für jeden der drei Regenten Severus, Geta, Bassianus eine besondere Victoria im Circus aufgestellt ist), doch geht dieser Brauch schon in die letzten Zeiten der Republik zurück (Victoria Sullana). Neben dem 20 Beiwort Virgo (*Liv.* 35, 9), dem einzigen, das ihre Persönlichkeit umschreibt, erhält sie seit dem Anfang der Kaiserzeit die Bezeichnung Victoria Augusta, vielleicht im Anschluss an den Namen des ersten Kaisers, wahrscheinlicher aber doch wohl in allgemeinerem Sinne als Epitheton ornans (vgl. *Ovid Fasten* 609). Zu unterscheiden ist davon der Ausdruck Victoria Augusti oder Augustorum, der sich auf bestimmte Personen bezieht (*Cohen, Méd. Imp.* 40 1, S. 302, nr. 345, 350. S. 350, nr. 343). Bei dem vorwiegend kriegerischen Charakter der Victoria spielt ihre Verehrung im Lagerleben der Legionen naturgemäß eine große Rolle (*Tertullian Apol.* 16. *Baudrillart* S. 67. *Domaszewski, Religion des römischen Heeres, Westdeutsche Zeitschr. f. Geschichte* 14, 1896 S. 37f.). Nikebilder an Feldzeichen, *Domaszewski, Fahnen im römischen Heere* S. 31, Fig. 5; S. 78 Fig. 93. *Gaz. arch.* 1876, Taf. 29, S. 112).

Dafs der Kultus der Victoria in Rom als in die ältesten Zeiten zurückgehend angesehen wurde, zeigt die Legende bei *Dionys. Halic.* 1, 32, nach der Evander auf dem Gipfel des Palatins ein Temenos der Nike gegründet hat. Historisch bezeugt ist der von *L. Postumius* im Samniterkriege 294 v. Chr. geweihte Tempel der Victoria (*Liv.* 10, 33); ob er aber auf dem Kapitol gelegen, wie bei *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 245 vermutet wird, ist ungewiß. Wahrscheinlicher ist doch, dafs er mit der bei *Liv.* 29, 14 genannten *aedes Victoriae, quae est in Palatio* identisch ist, in der im Jahre 204 v. Chr. das Bild der Göttermutter aus Pessinus vorübergehend untergebracht wurde. *M. Porcius Cato* baute im Jahre 196 v. Chr. in seiner Nähe eine *aedicula Victoriae Virginis* (*Liv.* 35, 9). Über die Lage des Tem-

pels am Westabhang des Palatins siehe *Hulsen, Röm. Mitt.* 1895, S. 23. 269. *Lanciani, Bullett. comun. di Roma* 1883, S. 206f. Ob auf dem Kapitol, dem sakralen Mittelpunkt Roms, ein eigentlicher Kult der Victoria bestanden hat, ist nicht festzustellen. Jedenfalls waren aber dort zahlreiche Bilder der Göttin, so die von Bocchus von Numidien dem Sulla zu Ehren geweihten trophäentragenden Niken (*Plutarch, Marius* 32); eine wagenlenkende Victoria, der vor dem Untergange des Nero als ein böses Vorzeichen die Zügel entfielen (*in vestibulo Capitolii, Tacit. hist.* 1, 86. *Plutarch, Otho* 4); das Bild des Nikomachos (*Victoria quadrigam in sublimis rapiens Plin.* 35, 108) und gewiß noch andere. Ob und wie lange die nach der Schlacht von Cannae den Römern von Hiero II. von Syrakus gestiftete goldene Nike von 220 Pfund Gewicht auf dem Kapitol gestanden hat (*Liv.* 22, 37), ist nicht ganz sicher, wenn die Gabe in der That mit *Valer. Maxim.* 4, 8, 6 als die schonende Einkleidung einer materiellen Unterstützung zu betrachten ist; andernfalls läge die Vermutung nahe, dafs das oben genannte Bild einer Wagenlenkerin mit dem des Hiero identisch ist, da der Typus der fahrenden Nike nach Ausweis der Münzen in Syrakus besonders beliebt war. — Eine erhöhte Bedeutung erhielt der Victoriakultus durch die ludi Victoriae, die Sulla nach der Schlacht an der Porta Collina im Jahre 82 v. Chr. stiftete (*Cic. in Verr.* 1, 10, 31. *Velieius Patern.* 2, 27, 6). Sie wurden fünfjährig vom 27. Oktober an als dem Jahrestage der Schlacht gefeiert und sind nach dem Ausweis einer Münze des *M. Nonius Sufenas* in Sullas Auftrag von seinem Neffen *Sextius Nonius* eingerichtet worden (vgl. *Baudrillart* S. 73f.). Später nannte man diese Spiele zum Unterschiede ludi Victoriae Sullanae, denn im Jahre 46 v. Chr. wurden zur Erinnerung an die Schlacht von Pharsalos von Caesar die ludi Victoriae Caesaris eingesetzt (*Cic. ad fam.* 11, 28. *Dio Cass.* 45, 7. *Sueton. Caes.* 88; *Aug.* 10), die aber mit denen der Venus Genetrix oder Victrix zusammengefallen oder identisch gewesen zu sein scheinen, ohne dafs darum Victoria mit diesen beiden Göttinnen gleichgesetzt zu werden brauchte (so *Mommsen, C. I. L.* 1, 397; dagegen *Reifferscheid, Ann. d. Inst.* 1863, S. 370. *Baudrillart* S. 79f.). — Überstrahlt wird alles Andere durch den Kultus der Victoria in der Curia Iulia, den Augustus gleichzeitig mit der Weihung des Gebäudes nach der Schlacht bei Actium stiftete (*Dio Cass.* 56, 22) und mit „ägyptischen Beutestücken“ verherrlichte. Über einem Altar, an dem die Senatoren vor Beginn der Sitzung Wehrharn und Wein opferten (*Herodian* 5, 5, 7; 7, 11, 3), schwebte ein Bild der Victoria. Es war aus Tarent gebracht worden, vermutlich bei der Eroberung der Stadt durch Fabius und Marcellus im Jahre 209 v. Chr. und nicht erst zur Zeit seiner Aufstellung. Über erhaltene Nachbildungen siehe unten (Sp. 354). Das ursprünglich rein griechische Bild dieser Nike begleitet fortan als Symbol der Unüberwindlichkeit alle Geschicke des römischen Reiches. Auf Befehl des Senates wurde es dem Leichen-

begängnis seines Stifters vorangetragen (*Sueton Aug.* 100). Bei dem meronischen Brande blieb es unversehrt, denn *Dio Cass.* 56, 22 bezeugt ausdrücklich, daß zu seiner Zeit noch das von Augustus selbst geweihte Bild vorhanden war. Vgl. *Jordan, Topographie von Rom* 2, 1, S. 251. Über ihm ließ Heliogabal sein eigenes Bildnis anbringen, damit die Senatoren zugleich ihm und der Victoria opfern mußten (*Herodian.* 5, 5, 7). Der Vater des Alexander Severus sieht als gutes Vorzeichen im Traum, wie sein Sohn auf den Flügeln jener Victoria (*Victoriae, quae est in senatu*) zum Himmel getragen wird (*Lampridius, Alex. Sever.* cap. 14). *Claudius* hat offenbar dieses Bild im Sinne, wenn er die Victoria feiert als 'custos imperii virgo' (24, 205) und als 'Romanae tutela togae, quae dicite palma Patricii referenda fovet sacraera coetus' (28, 597). Mit der sinkenden Macht des Heidentums gewinnt der Altar in der Curia eine besondere Bedeutung, indem er fast vierzig Jahre hindurch (356—394) ein Gegenstand des Streites zwischen der christlichen und der altgläubigen Partei im Senate wird. Unter Constantius wurde die Ara zum ersten Male entfernt, aber fünf Jahre später unter Iulian wieder hergestellt. Unter Valentinian II. scheint sie wiederum fortgeschafft gewesen zu sein, der Usurpator Eugenius aber willigte nach dreimal wiederholten Gesandtschaften der heidnischen Partei, zum Ärger des heiligen Ambrosius, in die Wiederaufrichtung; aber sie kann nicht von langer Dauer gewesen sein, denn unter Theodosius erneuert Symmachus als der eifrigste Verfechter des alten Glaubens seine Bitten für den Fortbestand des alten Kultus, aber vergeblich. Der Sieg des Christentums ist entschieden. Da aber Theodosius, einsichtsvoller als andere Eiferer für den Glauben, die Schonung aller Denkmäler als Werke der Kunst anordnete (*Prudentius* 1, 501), so ist es nicht unmöglich, daß das Bild in der Curia den Untergang des Kultus überlebt hat, denn es blieb das Sinnbild auch des christlich gewordenen römischen Reiches. Noch Romulus Augustulus prägte das Bild der Victoria Augusta auf seine Münzen. — Litteratur: *C. Rose, de dea Victoria et ara deae in Curia Iulia*, Halle 1741. *J. Auer, Der Altar der Göttin Victoria in der Curia Iulia zu Rom, Jahresber. des akad. Gymnasiums zu Wien* 1859. *O. Gerhard, Streit um den Altar der Victoria; eine Episode aus der Geschichte des Kampfes des Heidentums mit dem Christentum in Rom, Siegen* 1860. *Wieseler, Darstellungen von Siegesgöttinnen, Göttinger Festschrift* 1871. *Baudrillart, Les divinités de la Victoire en Grèce et en Italie* S. 93. — Einige inschriftlich bezeugte Victoria-kulte außerhalb Roms sind zusammengestellt bei *Baudrillart* a. a. O. S. 87.

#### Nike in der Kunst.

##### I. Älteste Zeit.

Beflügelung. Das *Scholion* zu *Aristophanes' Vögeln* 574 berichtet: νεότερον δὲ τὴν Νίκην καὶ τὸν Ἐρωτα ἐκτεράσθαι. Ἀρχαίον (cod. Ἀρχαίον) γὰρ φασί, τὸν Βουβαλον καὶ Ἀθήνιδος πατέρα, οἱ δὲ Ἀγλαοφῶντα τὸν

Θάσιον ζωγράφον πτηνὴν ἐγράψασθαι τὴν Νίκην, ὡς οἱ περὶ Καρυσίων τὸν Περικλεῶντος φασί. Die Nachricht ist, soweit sie sich auf Eros bezieht, sicher falsch, da καὶ τὸν Ἐρωτα späterer Zusatz ist (siehe oben Bd. 1 Sp. 1350, 44). Für die Geschichte der Nike ist ihr mit Sicherheit nur das eine zu entnehmen, daß in den Kreisen der pergamenischen Kunstgelehrten ein geflügeltes Bild von der Hand des Archermos bekannt war, das auf Nike gedeutet und für die älteste derartige Darstellung in der Plastik gehalten wurde (*Robert, Archäol. Märchen* S. 119. *Hermes* 1890, S. 443f.). Während dieser Teil des Scholions nach *Münzer, Hermes* 1895, S. 524 (vgl. *Fränkel, Jahrbuch* 1891, S. 59, Anm. 20) auf *Antigonos von Karystos* zurückgeht, wußten andere als ältestes Gemälde eine geflügelte Nike des Aglaophon anzuführen. Daß schon die hellenistischen Kunstgelehrten einen ungeflügelten Niketypus annahmen, geht aber nicht daraus hervor. Daß man später, wohl im Anschluß an die Mißdeutung der Athena Nike als Nike apteros, fälschlich die Vorstellung von flügellosen Niken hatte, zeigen außer dem Scholion z. *Aristoph.* Stellen wie *Paus.* 5, 17, 3 und 6, 12, 6, wo er das eine Mal die Beflügelung der Nike ausdrücklich anzuführen für nötig hält und das andere Mal eine offenbar ungeflügelte Gestalt auf Nike deutet. — Keinerlei mythologischen oder kunstgeschichtlichen Wert hat natürlich der Scherz des Komikers *Aristophon* (*Athen.* 13, 563 B = *Comic. att. frag.* 2, 1, S. 250 nr. 11 *Kock*), daß die Götter dem Eros die Flügel genommen und der Nike gegeben hätten, eine Erzählung, nach der offenbar die Gemme bei *Müller-Wieseler, Denkmäler* 2, Taf. 55, nr. 699 gefälscht ist. — Nach Ausweis der Denkmäler ist mit Entschiedenheit daran festzuhalten, daß es einen ungeflügelten Typus der Nike nicht gegeben hat (so richtig *Knapp* S. 33. 92; anders *Kieseritzky* S. 6. *Stephani, Comptes-rendu* 1874, S. 159). Denn wo sichere flügellose Niken vorkommen, sind es entweder belanglose Ausnahmen oder sie fallen wie die Athena Nike unter einen anderen Gesichtspunkt. Zu der letzteren Klasse gehört die Nike von Terina. Auf Münzen dieser Stadt aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. ist eine Frau in einfachem dorischen Kleide mit Zweig in der Hand als Νίκα bezeichnet (*Head, Hist. num.* S. 96. *Head, Guide to the Coins of the Brit. Mus.* taf. 8, 23). Dieselbe Frau wird aber auf einer anderen (von *Friedländer* bei *Kekulé, Balustrade* S. 12, Anm. 4 beschrieben) Münze Terina genannt und von einer fliegenden Nike gekrönt (*Hubers Numism. Ztschr.* 1871, S. 11, nr. 17). Mit Recht hat *Kekulé* daraus den Schluß gezogen, daß die Stadtgöttin Terina als Nike verehrt wurde und daher die ältesten Darstellungen aus gutem Grunde ungeflügelt sind. Seit der Mitte des 6. Jahrhunderts erscheint nur noch ein geflügeltes Mädchen auf den Münzen, aber außer mit dem Kerykeion auch mit Attributen, die mit dem Wesen der Nike nichts zu thun haben, mit einem Vogel, mit Bällen, mit einer Amphora (*Head* S. 97), was, wenn wir diese Gestalten überhaupt noch



Nike nennen dürfen, vielleicht aus einer Vermischung mit einer anderen lokalen Gottheit (der Nymphe Ligeia, siehe oben Bd. 2, Sp. 338, 22f.) erklärt werden kann. — Eine inschriftlich beglaubigte flügellose Nike findet sich auf der Pyxis des Agathon (Mitte des 5. Jahrh.) in Berlin (*Arch. Anz.* 1896, S. 38, nr. 39); daß sie aber nicht die geringste typische Bedeutung hat, wird sofort dadurch klar, daß auch die Iris derselben Vase ohne Flügel ist. Aus einer ähnlichen künstlerischen Laune heraus sind auf dem Krater des Nikias mit der Lampadromie (*Fröhner, Coll. Tyskiewicz* Taf. 55) die Flügel durch ein flügelartiges Gewandstück ersetzt. — Auf dem Schalendeckel *Bullet. Napolet.* N. S. 1 (1852), Taf. 3 nr. 4 ist Nike (inschr.) Personennamen. — Von den übrigen Darstellungen, die man als ungeflügelte Niken angeführt hat (*Stephani, Compt. rendu* 1874, S. 156. *Kieseritzky* S. 39f.), sind entweder die entscheidenden Teile ergänzt oder verdächtig (Berlin nr. 2479. Petersburg nr. 427 = *Inghirami, Vasi fitt.* 1, 2, vgl. *Compt. rendu* 1864, S. 80, Anm. 3 und 1874, S. 158. *De Witte, Catal. Durand* nr. 307. *Millingen, Vases de div. coll.* Taf. 49), oder die Deutung auf Nike ist falsch oder unsicher (*British Mus. Catal. of vases* 3, E 381; E 269 sind menschliche Spandescenen). Bei den stiertränkenden Frauen *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 243 an Niken zu denken, läge so nahe, die Berechtigung dazu ist aber nicht nachzuweisen. Bei der Kitharöndendarstellung *Mus. Gregor.* 2, 22, 2 muß *Stephani (C. R.* 1874, S. 156) selbst zugeben, daß die Flügel der einen Nike nur aus Raumzwang, also aus einem äußerlichen künstlerischen Beweggrund fortgelassen sind. Künstlerische Nachlässigkeit ist es auch, wenn auf flüchtigen unteritalischen Vasenbildern die Flügel fehlen (*Heydemann, Neapler Vasen* nr. 770. 1769. *Sammlung Sant'angelo* nr. 694. *Raccolta Cumana* nr. 125). Einer von diesen Gesichtspunkten wird sich bei jeder etwa noch auftauchenden „flügellosen“ Nike geltend machen lassen. — Unter den Münzen endlich ist die Frau auf dem Tetradrachmon von Gela (*Imhoof-Blumer, Hubers Ztschr.* S. 15, nr. 31. *Numism. Chron.* 1883, Taf. 9, 4), die einen Stier bekränzt, nicht Nike, sondern ausdrücklich als Sossipolis bezeichnet (*Usener, Götternamen* S. 173); und in der Serie der Münzen von Syrakus bildet die von *Imhoof-Blumer* a. a. O. S. 8, nr. 4 erwähnte, wenn die über den Rossen schwebende Gestalt vom Stempelschneider in der That flügellos beabsichtigt war, eine belanglose Ausnahme. Von eben so geringer Bedeutung ist es endlich, wenn Nike auf geringen Steinen römischer Zeit (*Furtwängler, Beschreibung der geschn. Steine in Berlin* nr. 2657. 2658) oder auf einer späten Bronzetafel (*Arch. Ztg.* 1858, Taf. 112, 3) ohne Flügel vorkommt. — Einen ungeflügelten Typus der Nike in ihrer eigentlichen Bedeutung hat es also nicht gegeben. Vielmehr sind gerade die Flügel, als Symbol ihres wind-schnellen Herabschwebens aus den Höhen, in denen die siegverleihenden Götter wohnen, von Anfang an ihr wichtigstes Abzeichen. Vgl. *Aristoph. Vogel* 574.

Erhaltene älteste Darstellungen. Da es durch *Robert's* Kritik des *Aristophanes-Scholios* (*Hermes* 1890, S. 448 f.) in Zweifel gestellt ist, ob die pergamenischen Gelehrten die Flügelfrau des Archermos mit Recht als eine Nike deuteten, so müssen wir uns zunächst danach umsehen, ob uns aus dem 6. Jahrhundert gesicherte Nikebilder erhalten sind. Ein inschriftlich beglaubigtes ist nicht vorhanden, doch finden sich Flügelfiguren, die die Erklärung als Nike entweder zulassen oder durch die begleitenden Umstände herausfordern. Zu den ältesten Wesen dieser Art gehören zwei auf Vasen von Daphnai: die eine, kurzbeleidet und unsicheren Geschlechts, mit Fuß- und Schulterflügeln, eine Blüte in der Hand (*Petrie, Tanis* 2, Taf. 26, 4. *Brit. Mus. Cat. of vases* 2, B 106<sub>a</sub>), die andere langbeleidet und sicher weiblich zwischen zwei Hähnen (ebenda Taf. 31, 10. *Brit. Mus. Cat.* B 125<sub>a</sub>). Sie können hier nur der Vollständigkeit wegen angeführt werden, da jede andere



2) Nike bei einem Reiter, kyrenäische Schale (nach *Arch. Zeitung* 1881 Taf. 13, 2).

Interpretation gleichberechtigt ist. Die gleiche Unsicherheit herrscht bei der viergeflügelten laufenden Frau auf einer zu der von *Dümmler* gesammelten Gefäßgattung gehörigen Vase aus La Tolla in Karlsruhe (*Schumacher, Jahrbuch* 4, 1889, S. 222, Taf. 5—6, 2, 2a). Zweifelhafte ist die Nike (so *Dümmler, Röm. Mitt.* 1888, S. 167), die auf der Caeretaner Hydria bei *Jahn, Einführung der Europa* Taf. 5, a mit zwei Kränzen hinter der Europa auf dem Stier herfliegt, obwohl die von *Cecil Smith (Journ. of hell. stud.* 1892—93, S. 112) vorgeschlagene Erklärung als Harpyie zum mindesten keine bessere ist. Mit größerer Bestimmtheit möchte ich dagegen für die Dämonen, die auf den kyrenäischen Schalen jugendliche Reiter begleiten, an der Deutung auf Niken festhalten (*Fuchstein, Arch. Zeitung* 1881, S. 233, Taf. 13, 2 [danach Abb. 2 u. 3]. *Micali, Storia* Taf. 87, 3), denn sie sind keineswegs identisch mit den Dämonen auf der großen Schale aus Naukratis (oben Bd. 2 Sp. 1790 Fig. 5), um derent-



willen *Loeschke* (*Jahrbuch* 1887, S. 277, Anm. 5) diese Deutung abgelehnt hat. Nimmt man die Reiter als siegreiche Sterbliche, so ergibt sich eine vollkommen befriedigende Erklärung. Wollte man sie aber als heroisierte Tote fassen, so würde die Erklärung der Flügelwesen etwa als Eidola erst recht Schwierigkeiten machen. Andere Deutungen der geflügelten Gestalten, etwa auf Boreaden, sind aber völlig ausgeschlossen. Die Kränze in ihren Händen scheinen mir den Ausschlag zu geben, daß wir es hier mit der ersten sicheren Personifikation des Sieges zu thun haben. Ihnen schloß sich durch die kurze Bekleidung und das Attribut des Kranzes aufs engste die Niken auf den mit gepfeiften Flachreliefs geschmückten Pithosrändern aus Sizilien an (*Kekulé, Terracotten von Sizilien* Taf. 55, 2; 66, 1. S. 49, Fig. 105. vgl. S. 52; roheres Exemplar des gleichen Typus aus Caere *Pottier, Vases du Louvre* pl. 38, D 355), bei denen, da sie mit Rennwagen abwechseln, kaum eine andere Möglichkeit der Erklärung bleibt, wenn auch nicht übersehen werden darf, daß es dekorativ verwendete Figuren sind. Außer dem Kranze in der Rechten tragen sie in der Linken einen herabhängenden ovalen Gegenstand an einem bandartigen Ende, für den bisher keine befriedigende Erklärung gefunden ist. — Auf Buchergefäßen kehrt eine Komposition wieder, eine Flügelfrau mit Taenie vor einem thronenden Mann stehend (*Micali, Storia* Taf. 20, 7, 9), die man geneigt sein könnte als Nike vor Zeus zu erklären. — Auf dem oberen Streifen eines Sarkophages aus Klazomenai im Louvre (*Bull. de corr. hell.* 1895, Taf. 1, S. 71, Fig. 1) steht zwischen zwei Renngespannen eine langbekleidete viergefügelte Frau, die sich rückwärts wendend nach dem einen Gespann hin die Hand erhebt. *Joubin* (a. a. O. S. 83) nimmt sie für eine Nike, die dem hinter ihr stehenden Wagen den Sieg verspricht. Aber da ihr ein Attribut fehlt, ist auch die Deutung auf Eris möglich, gerade wie bei den attischen schwarzfigurigen Vasen bei *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 1, 20. 21. *Brit. Mus. Cat.* 2, B 344. 345. 387; Berlin 1735 und anderen. Vgl. übrigens *Gerhard*, a. a. O. 4, 325, wo in einer analogen Situation ein Flügel dämon durch den Petasos als männlich bezeichnet ist. Da auf dem Innenbild der schwarzfigurigen Schale älteren Stils in Berlin (nr. 1775, abgeb. oben Bd. 1, Sp. 1338) eine attributlose langbekleidete Flügelfrau inschriftlich Eris genannt wird, so hat man sich bei der Deutung der äußersten Vorsicht zu befeisigen. Eben so schwierig ist ein sicheres Urteil über einige schwarzfigurige Darstellungen des Nikosthenes (*Wiener Vorlegebl.* 1890/91, Taf. 3, 1<sup>a</sup>, 1<sup>b</sup>), wo eine langbekleidete, aber nicht näher charakterisierte Flügelfrau zwischen zwei Wettläufern hineilt. Vgl. als ähnlich die Lekythos aus Cypern im *Brit. Mus. Cat.* 2, B 569, abg. *Journ. of hell. stud.* 11, 1890, S. 43, Fig. 8. Dekorativ verwendet kommen kurzbekleidete Flügelgestalten bei Nikosthenes vor *Wien. Vorl.* 1890/91, Taf. 1, 1. 2. Ob wir bei der Flügelfrau im Kampf des Herakles mit Kyknos (Schale des Niko-

sthenes im *Brit. Mus. Cat.* 2, B 364, abg. *Wien. Vorl.* 1890/91, Taf. 6, 1b) an Nike eher als an Iris oder Eris denken dürfen, scheint mir fraglich. Am ehesten könnte man noch in der kurzbekleideten Figur auf dem Giebel eines Brunnenhauses der schwarzfigurigen Vase *Inghirami, Vasi fitt.* 1, 43 die Deutung auf Nike zulassen, da ihre Verwendung als Akroterion bekannt ist. Wo wir auf schwarzfigurigen Vasen ganz deutlich charakterisierte Niken finden, wie z. B. den Hydrien im *Brit. Mus. Cat.* 2, B 356 (bei einem Stier), 357 (mit Taenie), auf der Lekythos ebenda 652 (mit Taenie); ferner auf der Berliner Lekythos 2001 (bei Vierge-spann), der Amphora ebenda 1884 (bei Palaestriten), da sind es meist späte schlechte Gefäße, sodaß eine Einwirkung der rotfigurigen Niketypen hier mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist. — Wir werden es also als Thatsache hinzunehmen haben, daß in der älteren attischen Vasenmalerei Nike noch so gut wie unbekannt ist, ein Umstand, der um so mehr auffällt, als sie sich schon in der strengen rotfigurigen Vasenmalerei sofort als eine wolbekannte Gestalt und zwar auch schon in ihrer abgeleiteten Bedeutung als Göttermundschekkin findet. Es muß also doch schon eine gewisse Entwicklung vorausgegangen sein, nur daß die Maler schwarzfiguriger Gefäße sie in ihre erstarrende Typik nicht mehr aufgenommen haben. Die obigen Zusammenstellungen lehren uns also einerseits, aus welchen Kreisen dämonischer Flügelwesen begrifflicher Art, deren Benennung uns vielfach Schwierigkeiten macht (vgl. z. B. auch die verschiedenen Flügelwesen *Mon. d. Inst.* 3, 24), die Gestalt der Nike sich differenziert; andererseits wird klar — vorausgesetzt daß man die Deutung der Dämonen der kyrenäischen Vasen und sizilischen Pithoi als richtig annimmt — daß das Auftreten von Nikebildern in der Kleinkunst jedenfalls bis über die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. hinauf zu verfolgen ist.

Demnach ist es durchaus möglich, daß die Anfänge der Nikebildung bereits in den Anfang des 6. Jahrhunderts, also in die Zeit des Archermos hinaufreichen. Bei der Lückenhaftigkeit unseres Materials und den so unendlich viel reicheren Hilfsquellen, die den pergamensischen Gelehrten zur Verfügung standen, scheint es mir daher methodisch richtiger, an der Nachricht des Scholiosen z. *Aristoph.*, daß Archermos der Schöpfer des ältesten Niketypus ist, als an einer Thatsache festzuhalten. Unabhängig davon sind zwei weitere Fragen zu stellen: 1) ob die auf Delos gefundene älteste plastische Darstellung einer laufenden Flügelfrau eine Nike ist [Abb. 3 mit Ergänzungen nach *Treu*] und 2) ob diese Statue eben die Nike des Archermos ist. — Ihr Entdecker *Homolle* (*Bull. de corr. hell.* 3, 1879, S. 393) sah in ihr eine Artemis. Später, als die Hypothese der Zusammengehörigkeit der Statue mit der Inschriftbasis des Mikkiades und Archermos auftauchte (*Homolle, Bull. de corr. hell.* 5, 1881, S. 272f. *Furtwängler, Arch. Ztg.* 1882, S. 324), wurde sie eine Zeit lang für Nike gehalten, bis der Zusammenhang der beiden Teile wieder

zweifelhaft wurde. *Brunn* schlug die Deutung auf *Iris* vor (*Abh. der bayer. Akad. d. Wiss.* 1884, S. 522) und *M. Mayer* (oben Bd. 2, Sp. 354) stützte sie durch den Hinweis darauf, daß nach dem Zeugnis des Lokalschriftstellers *Semos* auf der Nachbarinsel *Hekatesnesos* ein Kult der *Iris* existierte. Aber über das Alter und die Bedeutung desselben wissen wir nichts Näheres, sodafs dies nur ein indirektes Beweismittel sein kann. *Sikes* endlich (*The Nike of Archermos*, Cambridge 1891, S. 27) wies darauf hin, daß schon im Epos (*Hymn. Hom. in Apoll.* 1, 202. II. 15, 54) *Iris* in Verbindung mit *Apollon* auftritt, doch ist dieser Grund für unsere Frage hinfällig, da es sich an den betreffenden Stellen nur um ganz äußerliche Beziehungen des Gottes zu *Iris* als der Götterbotin handelt. — Mit schwerer wiegenden Gründen tritt die von *Robert* (*Hermes* 1890, S. 448 f.) wieder aufgenommene Deutung auf *Artemis* auf, da sie die Schwester des Hauptgottes von *Delos* ist und da es in der That einen geflügelten Typus der *Artemis* giebt, der sich noch bis weit herab verfolgen läßt (vgl. *Studniczka*, *Kyrene* S. 157. *Froehner*, *Musées de France* S. 18 Taf. 4). Trotzdem ist die Deutung auf *Artemis* ausgeschlossen, weil das fliegende Dahineilen, das Hauptmotiv der delischen Statue, kein für *Artemis* irgendwie charakteristischer Zug ist. Und in der That hat *Robert* auch nur eine Parallele, die laufende, aber ungeflügelte *Artemis* auf dem Teller des *Sikanos*, anführen können. Dazu kommt, daß eine jüngere Reihe von Statuen auf der athenischen *Akropolis* und eine Anzahl von Bronzefigürchen (*Petersen*, *Athen. Mitt.* 1886, S. 372, Taf. 11), die die unmittelbare künstlerische Fortsetzung des delischen Typus bilden, mir notwendig eine einheitliche Deutung zu fordern scheinen. Diese kann aber nur auf *Nike* lauten, denn die jüngsten Exemplare sind schon gleichzeitig mit den *Nike*-Bildern der strengrotfigurigen Vasen und verwandt mit den ältesten *Nike*-Typen der elischen Münzen. An *Iris* ist bei den umfangreichen Weihgeschenken der *Akropolis* von vorne herein nicht zu denken, und die *Artemis Brauronia*, auf die *Robert* hinweist, scheint mir deshalb ausgeschlossen, weil, wenn diese wirklich in älterer Zeit als eilendes Flügelmädchen verehrt worden wäre, sich davon deutlichere Spuren in der Vasenmalerei erhalten haben müßten. Daß der Typus des fliegenden Mädchens bei der Übertragung aus dem Osten nach Athen die Bedeutung gewechselt habe, wäre *Robert* vielleicht als Möglichkeit zuzugeben; aber nicht sein Satz, daß *Nike* auf *Delos* nichts

zu thun habe. Denn für *Delos* sind schon in ältester Zeit musische und gymnische Agone aufs beste bezeugt (*Hymn. Hom. in Apoll. Del.* v. 149); die Spiele wurden, nachdem sie eine Zeit lang geruht hatten, von den Athenern während des peloponnesischen Krieges erneuert (*Thuk.* 3, 104, 6). Es ist also durchaus möglich, daß ein agonistischer Sieger schon im Anfang des 6. Jahrhunderts auf *Delos* ein *Nike*-Bild weihen konnte. — In *Delos* ist übrigens das Bruchstück eines zweiten Exemplars von gleichem Typus, nur von größeren Abmessungen, gefunden worden (*Furtwängler*, *Arch. Zeitung* 1882 S. 325). Ferner eines in *Delphi* (*Gazette des beaux arts* 1894, 3. Ser.



3) Nike von Delos.

Mit Ergänzungen (nach *Treu*, *Verh. d. 42. Philol.-Vers.* S. 324).

12, S. 449. Vgl. S. 447. *Bull. corr. hell.* 20, 652), das von *Homolle* stilistisch etwa eine Generation jünger als die delische *Nike* angesetzt wird, also die Kunststufe des *Bupalos* und *Athenis* repräsentiert. Endlich eines in *Olympia* (*Olympia* 3 Taf. 8, 3 S. 40) aus Terracotta, das aller Wahrscheinlichkeit nach als *Akroterion* gedient hat. An je mehr großen Kultplätzen dieser Typus vertreten ist, desto energischer muß für sämtliche Figuren eine einheitliche Deutung gefordert werden. Auf *Artemis* kann sie nicht lauten, denn — um dieses wichtigste Argument zu wiederholen — *Artemis* hat zwar Flügel, aber sie fliegt nicht. Also muß es *Nike* sein, die Verkörperung des Sieges,

der sich als eine Geburt des entscheidenden Augenblicks plötzlich und überraschend, in der Sprache der Kunst also auf Flügeln, den Menschen naht. — Unsere Denkmäler sind demnach mit der Überlieferung im besten Einklang, daß die Bildhauerschule von Chios den ältesten Niketypus geschaffen hat. — Die zweite Frage, ob die delische Statue die Nike des Archermos ist, d. h. ob sie auf die Basis mit seiner Künstlerinschrift gehört (vgl. *Treu, Verh. d. 42. Philol.-Versamml. zu Wien*, 1893 S. 324), ist dem gegenüber weniger wichtig und kann hier nicht erörtert werden. Da die Statue stilistisch in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts gehört, so kann das Nikebild des Archermos auf jeden Fall nicht wesentlich anders ausgesehen haben.

Das künstlerische Mittel, mit dem Archermos — für seine Zeit jedenfalls in höchst befriedigender Weise — das Fliegen ausdrückte, ist, wie *Petersen, Athen. Mitth.* 11 S. 372f. erkannt hat, einfach dies, daß er die in der Malerei aus-



4) Bronzefigur auf der athenischen Akropolis (nach *Athen. Mitt.* 1886 Taf. 11 nr. c).

gebildete Formel für schnelle Bewegung, das „Knielaufscheit“, in die Plastik übertrug, indem er das herabhängende Gewand zum materiellen Träger machte. Die Flügel sind vorerst nur Symbole, es wird nicht wirklich Gebrauch von ihnen gemacht. Auch konnte der Künstler noch nicht erreichen, daß die Gestalten auf den Zuschauer zukommen. Sie eilen an ihm vorbei und wenden ihm nur, freundlich lächelnd, Kopf und Oberkörper zu. Der neue Gedanke imponierte trotz aller kindlichen Mängel so sehr, daß er mit geringen Vervollkommenungen fast über ein Jahrhundert hindurch in Geltung blieb. Zu dem von *Petersen* in den *Athen. Mitt.* 1886 S. 372f. Taf. 11 gegebenen Material sind außer der schon genannten delischen und olympischen Nike hinzugekommen die beiden Marmortorsen *Ephem. arch.* 1888 Sp. 89f., ferner die Bronzebürgen im Brit. Museum (v. *Sybel, Weltgeschichte der Kunst* S. 113 Fig. 94; eines der ältesten Exemplare, wo das Gewand noch nicht als Träger verwendet ist)

und in Karlsruhe (*Schumacher, Bronzen v. Karlsruhe* S. 176, nr. 930) und die vollständige Publikation der in Athen befindlichen Kleinbronzen bei *de Ridder, Bronzes sur l'Acropole d'Athènes* S. 315f., nr. 799—802, 805—814. [Abb. 4 nach *Ath. Mitt.* 1886 Taf. 11 nr. c], endlich ein Exemplar aus dem 5. Jahrh., an einem Spiegelgriff, neue Erwerbung des Berliner Antiquariums, abg. bei *Studniczka* Taf. 2, 11. Die Figuren haben fast alle aufgebogene Flügel, auch dadurch die östliche Herkunft des Typus verratend. Die Gewandung ist bei einzelnen, und zwar den ältesten, der einfache kurze Chiton (*de Ridder* a. a. O. nr. 799, 800, 801, 805), bei den jüngeren Stücken die ionische Tracht mit dem schrägen Obergewand. Das jüngste Exemplar der athenischen Reihe ist die große marmorne Nike bei *Petersen* Taf. 11 C. Sie führt uns bis in den Anfang des 5. Jahrhunderts hinab und bezeichnet nach einer Beobachtung *Studniczka*s auch insofern einen End- und Wendepunkt, als bei ihr die Flügel nicht mehr am Rücken festkleben, sondern im Winkel dazu stehen, also Gelenke erhalten haben. Auch ist das Laufscheit zu einer gemäßigten Schrittstellung gemildert. Weiter konnte man auf Grund der Erfindung des Archermos nicht kommen. (Vgl. unten Sp. 334.) — An die Terracottanike von Olympia schliesen sich die ältesten elischen Münztypen an (siehe unten Sp. 331). Vgl. auch das bei *Paus.* 5, 17, 3 genannte altattische Nikebild im Heraion, das man jetzt nicht mehr mit *Milchhöfer* (*Anfänge der Kunst* S. 80) „künsttypisch unbedenklich demjenigen des Archermos voranstellen“ wird. Vielmehr ist durch das seit jener Zeit hinzugekommene Material deutlich geworden, daß die Ursprünge der Niketypen in der östlichen Hälfte der griechischen Welt zu suchen sind.

## II. 5. Jahrhundert v. Chr.

1. Vasenbilder. Schon vom Ende des 6. Jahrhunderts an ist Nike den Vasenmalern als eine voll ausgebildete göttliche Persönlichkeit vertraut, und zwar tritt im strengfiguralen Stil die abgeleitete Eigenschaft als Mundschenkin der Götter mehr hervor als ihre abstracte Bedeutung. Zu den ältesten derartigen Darstellungen gehören die Peliken in Berlin nr. 2166 (abg. *Arch. Ztg.* 1875, Taf. 10) und 2167, wo Nike (inschriftlich) in ionischer Gewandung mit der Schale und dem von Iris übernommenen Kerykeion (vgl. *Knapp* S. 17) zwischen den thronenden Göttern Zeus und Poseidon steht; ferner *Élite céram.* 1, 76a (Nike der Athena einschenkend) und *Museo Gregor.* 2, 21, 1 (Nike in Götterversammlung). Jünger ist die Darstellung *Mon. d. Inst.* 6, 58, wo Nike (innerhalb einer größeren Götterversammlung) zu Zeus tritt, ein Typus, der im frei entwickelten rotfigurigen Stil einen besonders schönen Vertreter auf der Münchener Erichthoniosvase hat (*Jahn* nr. 345. *Mon. d. Inst.* 1, 11; von einem Fälscher modern kopiert auf dem Spiegel *Gerhard, Pfr. Spiegel* 1, 61. *Oberbeck, Kunstmythol.* 1, S. 187, a. *Atlas* Taf. 1, nr. 35), später aber mehr ver-

schwindet (ein spätes Beispiel *Él. céram.* 1, 23). In gleicher Weise bringt sie der Hera den Trank auf Vasen des strengen Stils (*Él. céram.* 1, 32; 3, 38 = *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 1, 50. *Gerhard, Trinkschalen und Gefäße* 1, Taf. D). Durch die gleiche Situation ist sie auf der „strengschönen“ Vase *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 3, 175 mit Poseidon und Dionysos verbunden, ebenso mit Apollon auf der Vase *Gerhard, Ant. Bildw.* 1, 50 = *Él. céram.* 2, 47. Auch im eleusinischen Mythenkreis waltet sie einmal dieses Amtes auf der Schale des Brygos *Wien. Vorl.* 8, 2, wo die von *Strube, Eleus. Bilderkr.* S. 14 vorgeschlagene Deutung des beflügelten Mädchens auf Iris wegen der langen Gewandung ausgeschlossen bleibt. In dieser allgemeinen Bedeutung als Schenkin gießt sie auch das Trankopfer vor Zeus auf den Altar (*Él. céram.* 1, 14). — Deutlicher tritt ihre Bedeutung als Siegesgöttin hervor, wenn sie der Athena eine Taenie reicht (*Él. céram.* 1, 68; vgl. auch ebenda 1, 70) oder in feierlicher Weise zu Apollon als Kitharoden tritt (*Gerhard, Ant. Bildw.* 58, 1. *Stackelberg, Gräber* Taf. 20 = *Él. céram.* 2, 43. *Brit. Mus. Cat.* 3, E 444. Vgl. *Knapp* S. 43). An ihrer Gruppierung mit Apollon ist besonders deutlich zu verfolgen, wie sie etwa seit der Mitte des 5. Jahrhunderts aus einer den Göttern an Wuchs gleichen Gestalt zu dem attributiven Wesen wird, das in kleinerer Figur aus den Lüften auf die Sieger herabschwebt. So erscheint sie auf jüngeren Vasen neben dem leierspielenden Apollon bei Darstellungen seines Sieges über Marsyas (*Ephem. arch.* 1886, taf. 1. *Él. céram.* 2, 65, spätattisch; mehr bei *Knapp* S. 44).

Als Siegesgöttin im eigentlichen Sinne findet sie sich zuerst bei einem gewappneten Krieger auf dem Innenbild der Duriasschale Berlin 2283 (abg. *Arch. Ztg* 1883, Taf. 1), dann auf einer Vase „strengschönen“ Stils bei *Gerhard, Auserl. Vasenbilder* 3, 151 (= *Él. céram.* 1, 85) bei dem neugeborenen Erichthonios; bei troischen Kämpfen 50 (*Overbeck, Heroengallerie* Taf. 28 nr. 8. *Millingen, Anc. uned. monum.* 22. *Inghirami, Vasi fitt.* 1, 9); auf einer Vase freien Stils bei der Ableistung des Ephebeneides (*Ann.* 1868, Taf. J); einem Palæstriten gegenüber auf der Schale des Hegias (*Stackelberg, Gräber der Hellenen* Taf. 25), hier überall noch in voller Gestalt. Mit dem Beginn des freien rotfigurigen Stils wird sie dann in ausgedehnteren Darstellungen als kleiner gebildetes Wesen formellhaft Göttern und Helden im Kampf und in der Ruhe beigegeben, was hier im einzelnen nicht weiter verfolgt werden kann. Vgl. *Knapp* S. 30 f. *Kieseritzky* S. 8 f. Ein Übergang zu dieser verkleinerten Bildung der Nike findet sich auf der strengschönen Vase *Él. céram.* 1, 64—65, wo sie bei der Athenageburt zwar noch zwischen den übrigen Zuschauern steht, aber in kleinerer Gestalt. — Da Nike

den Sieg in jeder Beziehung symbolisiert, so tritt sie ebensogut wie zu Göttern, Helden und agonistischen Kämpfern jeder Art auch zu denen, die durch Geist und Geschicklichkeit über ihre Mitbewerber siegen, also zu fleißigen Jünglingen (*Mon. d. Inst.* 1, 5, 4) und zu geschickten Handwerkern (*Ann. d. Inst.* 1876, Tav. DE = *Baumeister, Dkm.* S. 1992 Fig. 2137). — Über die symbolische Andeutung der Sieghaftigkeit durch ihre bloße Gegenwart oder das Darbringen von Siegeszeichen hinaus erstreckt sich ihre Thätigkeit aber, wenn sie einerseits vor dem Kampfe oder dem Wettstreite bei den Vorbereitungen behilflich ist, also den Helm darreicht (*Ann.* 1844, Tav. C. *Kieseritzky* S. 13, nr. 9f.) oder die Kithar herbeibringt (*Él. céram.* 1, 98, 99), und wenn sie andererseits alles das vollzieht, was nach erlangtem Siege geboten ist, also die Siegeszeichen aufzustellen und den Göttern durch



5) Nike am Tropaion. Rotfiguriges Vasenbild (nach *Él. céram.* 1, 94).

Opfer zu danken. Das erstere geschieht, falls es sich um ersten Kampf gehandelt hat, durch Errichtung eines Tropaions, so auf einem Bild etwa aus der Mitte des 6. Jahrhunderts (*Él. céram.* 1, 94; danach Abb. 5), wo Nike die Inschrift auf dem Helm eines fertigen Tropaions anbringt. Das Motiv der Tropaionerrichtung kehrt auf Reliefs von Statuenbasen (*Friedrichs-Wolters, Berl. Gipsabg.* nr. 1184. 1185) und an der Nikealustrade ähnlich wieder, erfährt aber erst seit dem 4. Jahrh. eine weitere Verbreitung. Bei musikischem Siege errichtet oder schmückt sie den gewonnenen Dreifuß (*Arch. Zeitung* 1867, Taf. 226. *Él. céram.* 1, 91). Spezialisiert auf ein bestimmtes Ereignis ist der Sieg, wenn sie ein Aplustrer in der Hand hält, wie auf der Vase Berlin nr. 2211 (*Él. céram.* 1, 96), eine Darstellung, bei der man wegen der monumentalen Haltung der Göttin mit Recht an ein statuarisches Vorbild gedacht hat (*Knapp* S. 26. *Loeschke, Arch. Zeitung* 1884, S. 96, Anm. 8).

Eine Statue mit Schiffsakroterion in der Hand, also wohl eine Nike, hatten die Athener nach der Schlacht bei Salamis nach Delphi geweiht (*Herodot* 8, 121). Zu vergleichen sind ferner eine Münze von Elis, *Brit. Mus. Cat. of Greek Coins, Peloponnesos* Taf. 10, 16; das Relief im Louvre *Gerhard, Ges. akad. Abh. Taf. 23, 3. Benndorf, Kultbild der Athena Nike* S. 39. *Furtwängler, Meisterwerke* S. 202, Anm. 2; Reliefs in Athen, *Schöne, Griech. Reliefs* Taf. 23 ur. 97. 99.

Sehr ausgedehnt sind aber vor allem die Funktionen der Nike als Opferdienerin. Namentlich im strengschönen Stil und in der ersten Zeit des freien Stils sind die Beispiele zahlreich, wo sie mit Kanne, Schale, Opferkorb, Fackel, Thymiaterion oder Kranz einem Altar naht (*Kieseritzky* S. 14. *Knapp* S. 47. *Stephani, Ausrunder Herakles* S. 258. *Athen. Mitt.* 1880, Taf. 14), am Siegesdreifuß die Spende ausgießt (*Daremberg-Saglio, Dictionn.* 18. 1118 Fig. 1422), Wasser zum Opfer holt (*Benndorf, Griech. u. sizil. Vasenb.* Taf. 23, 2; Nike als Hydrophore auch in Terracottastatuetten *Panoska, Berliner Terracotten* Taf. 12), den Opferstier tränkt (*Gerhard, Auserl. Vasenb.* 1, 81) oder ihn herbeiführt (*Inghirami, Vasi fitt.* 4, 361. 363), oder endlich ausführlicher dargestellte Opferhandlungen durch ihre Anwesenheit als Siegesopfer kennzeichnet (*Gerhard, Auserl. Vasenb.* 3, 155. *Inghirami, Vasi fitt.* 1, 17. Opfer der Fackel-läufer *Antiqu. du Bosph. Cimer.* Taf. 63, 5. *Froehner, La Coll. Tyskiewicz* Taf. 35. *Inghirami, Vasi fitt.* 4, 363). Ganz an Stelle des Siegers tritt sie, wenn sie, in der einen Hand eine Leier, mit der anderen selbst die Spende ausgießt (*Benndorf, Griech. und siz. Vasenb.* Taf. 47, 1). — [Auf der weissgrundigen Lekythos aus Eretria *Journ. of hell. stud.* 15, 1895 Taf. 15, wo ein geflügeltes Mädchen mit einem Opferkorb zu einer Grabstele tritt, ist nach einer Mitteilung *Furtwänglers*, der die Vase genau untersucht hat, von moderner Hand eine gewöhnliche Mädchengestalt zur Nike gemacht worden.]

Hilfreich im Kampf ist Nike nicht, mit der einen Ausnahme, daß sie im Gigantenkampf den Wagen des Zeus lenkt; doch findet sich dies erst auf jüngeren Vasen (*Wiener Vorlegeblätter* 8, 7. *Bull. Napolet.* 50 2 (1844), Taf. 6).

Die früheste gesicherte Darstellung der Nike als Wagenlenkerin dürfte die Gruppe des Pythagoras in Olympia sein, die den Kyrenäer Kratiethenes und Nike auf einem Gespann darstellte, dessen Zügel ohne Zweifel Nike führte (*Paus.* 6, 18, 1). Da hierin ein neuer Gedanke liegt, der sich zwar schon bei *Simonides* findet (oben Sp. 307), dessen künstlerische Verwertung man aber auf einen be- 60 deutenden Künstler zurücführen dürfen, so liegt es nahe, zu vermuten, daß in der That Pythagoras ihn zuerst in die bildende Kunst eingeführt hat. Die Denkmäler widersprechen dem nicht. Zwar findet sich schon auf archaischen Bronzeblechen eine Flügelfrau auf dem Viergespann (*Carapanos, Dodone* Taf. 19, 1. *Journ. of hell. stud.* 13, 1892–93, Taf. 9. 10, 2.

S. 255), aber hier ist die Deutung auf Eos die wahrscheinlichere, um so mehr, als auf der Vase *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 2, 79 eine Flügelfrau auf Viergespann, die noch dazu an einem Dreifuß vorbeifährt, inschriftlich Eos genannt wird (vgl. auch *Knapp* S. 66). Erst in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts kommt Nike allein zu Wagen — ein in späterer Zeit sehr beliebtes Motiv — mehrfach vor: auf dem Väschen Berlin 2661 (abg. *Stackelberg, Grüber* Taf. 17, 1 und *El. céram.* 1, Taf. 97), auf einer Glaspaste in Berlin (*Furtwängler, Beschr. der geschnitt. Steine* Taf. 6, nr. 324), als goldener Ohrschmuck (*Froehner, La Coll. Tyskiewicz* Taf. 1, 2); auch das Marmorrelief in Madrid (*Hübner* nr. 559. *Ann. d. Inst.* 1862, Tav. G): Nike in langer Gewandung ein Gespann besteigend, geht auf ein Vorbild aus dem 6. Jahrhundert zurück. Vgl. auch die fahrenden Niken auf der Reliefvase des Xenophantos (*Antiqu. du Bosphore Cimer.* Taf. 46). Besonders interessant für die Frage, wann Nike zuerst als Wagenlenkerin dargestellt wird, ist die oben Bd. 1 Sp. 2240 von *Furtwängler* zusammengestellte Serie von rotfigurigen Vasen mit der Auffahrt des Herakles in den Olymp; denn auf dem ältesten Exemplar (*Mon. d. Inst.* 4, 41) führt noch Athena die Zügel, während auf zwei jüngeren Vasen Nike an ihre Stelle tritt (*Gerhard, Ant. Bildes.* Taf. 311, attisch, vom Ende des 5. Jahrhunderts; *Bull. Napol.* N. S. 3, 1855, Taf. 14, apulisch); auf einer noch jüngeren Reihe wechselt Nike mit Iolaos im Lenkeramt. Parodiert, wahrscheinlich unter dem Einfluß der Bühne, ist die Scene auf dem aus der Kyrenaika stammenden attischen Väschen *Monuments grecques* 1876, Taf. 3. — Bei *Inghirami, Vasi fitt.* 3, 223 = *Müllin, Peint. div.* 1, 24 lenkt Nike den Wagen eines Apobaten. — Auch auf Münzen erscheint Nike nicht vor dem Ende des 5. Jahrhunderts zu Wagen: Münzen von Kyrene *Head, hist. num.* S. 729. *Gardner, Types* 9, 35. Goldmünze von Gela kurz vor 405 v. Chr., *Head, Guide to the coins of Brit. Mus.* 16, 24. Von Agrigent ebenda 16, 66. *Gardner, Types* 6, 28. In Syrakus erst im 3. Jahrhundert, *Head, hist. num.* Sp. 160f. — Über Nike im Kreise schöner Frauen und bei Aphrodite, sowie bei Dionysos s. oben Sp. 309.

Nike erscheint auf Vasen öfters in der Zweizahl (*Knapp* S. 37), eine aus rein künstlerischen Gründen geschehene Verdoppelung, die vielleicht durch die monumentale Kunst angeregt worden ist, wo Phidias, anscheinend als der erste, am Throne des olympischen Zeus einen ganzen Choros von Niken darstellte. (Vgl. oben Sp. 308 und unten Sp. 338).

Es ist schon oben darauf hingewiesen worden, daß Nike im strengen Stil an Gröfse den übrigen Personen gleich ist und stehend oder schreitend dargestellt wird. Erst im entwickelten rotfigurigen Stil wird sie auch schwebend und fliegend gebildet (vgl. auch das Fragment auf dem gemalten Schild *Jahrbuch* 1897 S. 1 ff.). Eines der ältesten Beispiele auf Vasen scheint mir *El. céram.* 1, 93 (danach Abbildung 6) zu sein, wo sie mit Thymiaterion und Schale auf einen Altar zu schwebt, den Oberkörper in Vorderansicht, die

etwas eingeknickten Beine in Profilstellung. Von gleichem Typus, aber feiner ausgeführt ist *P. Gardner, V. in the Ashmolean Museum* Taf. 23 nr. 312. Ähnlich, aber etwas freier ist die Aufgabe gelöst auf der Vase bei *Benndorf, Griech. u. sizil. Vasenb.* 47, 1. Doch hat man schon sehr bald die für die Malerei leichteste Lösung des Problems durch reine Profilstellung des etwas vorüber geneigten Körpers bei rückwärts gestreckten Unterschenkeln gefunden (*Benndorf*, ebenda 47, 2. *Mus. Greg.* 2, 60, 3 u. a.), und alle späteren Bilder variieren nur durch steilere oder wagerechtere Haltung des Körpers. Als ein Beispiel für viele vgl. Abb. 7, nach *El. céram.* 1, Taf. 91; weggelassen ist der rechts stehende Dreifufs, den Nike zu schmücken im Begriff ist). Nur vereinzelt wird, wie in archaischer Zeit, die Vorwärtsbewegung auch noch durch ein Schreiten der Beine verdeutlicht (*El. céram.* 1, 99. *Mus. Greg.* 2, 25, 2).

für den Schöpfer des ältesten malerischen Niketypus einen anderen Namen, und zwar aus jüngerer Zeit, zu nennen weiß als für den des plastischen, nämlich den Aglaophon von Thasos (vgl. oben S. 315). Daß wir seine Nachwirkungen auf den Vasen zu erkennen hätten, läßt sich zwar nicht über den Grad einer Vermutung hinausführen, ist aber chronologisch gut möglich.

Die Tracht der Nike ist im älteren rotfigurigen Stil der dort überhaupt herrschende vielfältige ionische Chiton mit dem kunstvoll gesteckten Himation darüber; etwa um die Mitte des 5. Jahrhunderts tritt an seine Stelle der einfache dorische Peplos, anfangs gegürtet (besonders schön *Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 49), später auch lose, doch ist es selten das offene lakonische Mädchengewand, das den Kontur des Rückens sichtbar werden läßt (*El. céram.* 1, 91. [Abb. 7.] *Inghirami, Vasi fitt.* 3, 290).



6) Nike als Opfergöttin. Rotfiguriges Vasenbild (nach *El. céram.* 1, 93).



7) Rotfiguriges Vasenbild (nach *El. céram.* 1, 91).

Hand in Hand mit der Darstellung des Fliegens geht dann die verkleinerte Bildung der Nike, die ja erst durch jene künstlerisch möglich und gerechtfertigt ist. Während der alttömlichen Lösung des Flugproblems die Vorstellung des schnellen Laufens durch die Luft zu Grunde lag, wird nach den Beobachtungen von *Sigism. Exner, Die Physiologie d. Fliegens u. Schwebens*, Vortrag, Wien 1882 (unabhängig von ihm auch *Studniczka, Siegesgöttin, Neue Jahrbücher für Philologie* 1898, I, Heft 7) bei Darstellungen der entwickelten Kunst die Vorstellung des Fliegens im wesentlichen 40 erweckt durch die Verwertung von Erinnerungen, die wir an das Schwimmen haben. Der Körper schwebt als habe er nahezu dieselbe Schwere wie die umgebende Luft. — Das Nike-Ideal der Vasenmaler hat, wie wir sehen, mit den alttömlichen plastischen Darstellungen keinerlei Zusammenhang. Damit stimmt aufs beste, daß uns die Überlieferung

Eine teilweise Entblößung des Körpers findet sich erst auf unteritalischen Vasen (*Welcker, Alte Dkm.* 3, Taf. 20. *Millin, Peint. de vases* 1, 43). Der Chiton der Nike reicht immer auf die Füße herab, das kurze Gewand wird der Iris vorbehalten. Über Verwechselungen von Iris und Nike, die bei den gleichartigen Attributen der Kanne und des Kerykeions nahe liegen, s. o. Bd. 2 Sp. 354. — Die Haartracht, in älterer Zeit feierlicher mit Stephane (*Mus. Greg.* 2, 21, 1a. *El. céram.* 1, 76a. *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 3, 151) oder Haube (*Gerhard, Ant. Bildw.* 50), folgt dem Wechsel der Mode. Das Haar wird später entweder mit Binden umwunden oder ist in einen Knoten geschlungen oder fällt frei herab (*Knapp* S. 93). — Die Attribute der Nike sind Schale und Kanne als Abzeichen der Schenkin und Opferdienerin; das Kerykeion trägt sie (nur im strengen Stil) als Botin, die den Willen der siegverleihenden Götter ausführt, ferner die Taenie als das

eigentliche Siegeszeichen, zu dem der Kranz erst etwa um die Mitte des 5. Jahrhunderts in der attischen Vasenmalerei hinzukommt, aber seltener bleibt (eines der ältesten Beispiele scheint *Benndorf, Griechische u. sizil. Vasenbilder* Taf. 48, 1; schönen Stils ist *Roulez, Vases de Leyde* Taf. 1: Nike den Zeus kränzend, ein im 5. Jahrhundert seltenes Motiv). Von Opfergeräten hat sie außer Kanne und Schale den Korb, das Thymiaterion, die Hydria, endlich die Fackel, die, auch wo kein unmittelbarer Bezug auf eine Opferhandlung angedeutet ist (*Benndorf, Griech. u. siz. Vasenb.* Taf. 19, 3), schwerlich mehr als ein vom Opferrdienst herübergenommenes Gerät sein wird (anders *Knapp* S. 20). Vereinzelt bleiben Stab, Szepter, Aplustre (s. oben Sp. 326, 61 und *P. Gardner, Vases in the Ashmolean Museum* Taf. 15). Das Attribut, das später das wichtigste wird, der Palmzweig, tritt nicht vor dem Beginne des 4. Jahrhunderts auf, etwa in derselben Zeit, aus der wir von einem Athleten des Eupompos mit der Palme in der Hand wissen (*Plin.* 35, 75. *Müchhöfer, Archäol. Studien*, H. Brunn dargestellt, S. 62). Das älteste Beispiel scheint die unteritalische Vase *Compte rendu* 1862, Taf. 6, 3 (Nike, einen großen Palmzweig im Schoß, sitzt über der Szene von Heras Befreiung durch Hephäst), andere Beispiele *Gerhard, Ant. Bildw.* 43. *Millin, Peint. de vases* 1, 24. *Catalogo Jatta* 1050. Auch auf einem eigenartigen Münztypus von Elis (*Gardner, Types* 8, 4; nach *Gardner, Numism. Chron.* N. S. 19, 1879, S. 240 aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts) hat die auf einem Bema sitzende Nike einen langen Palmwedel. Daß die Palme im Verlauf des 4. Jahrhunderts zum gewöhnlichen Siegesabzeichen wird, zeigen die panathenäischen Preissamphoren *Mon. d. Inst.* 10, 48 c, 2, wo Nike, und *Mon.* 10, 48, f 6; g 10; 11; 12; 48b, 14, wo Athleten und Paidotriben lange Palmwedel tragen. Wo der Palme zuerst diese Bedeutung beigelegt wurde, ist nicht ganz aufgeklärt. *Pausanias* (8, 48, 1) erwähnt in Tegea das Reliefbild des mythischen Arkaders Iasos, dem Herakles in Olympia die Palme gegeben haben soll; gleich darauf leitet er den Brauch von der delischen Palme und den Spielen des Theseus zu Ehren Apollons her. Wahrscheinlicher ist, daß der Gebrauch von Nemea stammt (*Hehn, Kulturpflanzen*<sup>4</sup>, S. 221; wo die Nemea des Nikias trägt einen Palmzweig *Plin.* 35, 27). 293 v. Chr. wurde die Palme als Siegeszeichen in Rom eingeführt „*translatore Graccia more*“ (*Liv.* 10, 47).

2. Münzen. *Imhoof-Blumer* in *Hubers Numism. Zeitschr.* 1871, S. 8f. hat durch Zusammenstellung des Materials nachgewiesen, daß Nike im 5. Jahrh. sich vorwiegend auf Münzen des griechischen Westens findet und zwar auf dem Gelde von Elis und dem der sizilischen Städte. Die Typen sind zuerst kunstgeschichtlich verwertet worden von *Petersen, Athen. Mitth.* 1886 S. 392f., mit Litteraturangaben. Über die Münzen von Mallos in Kilikien (mit Iris, nicht Nike) siehe oben Bd. 2 Sp. 353. Die ältesten elischen Typen vom Anfang des 5. Jahrhunderts (*Gardner, Types* Taf. 3, 14. *Head, Guide* Taf. 14, 28. *Hist. num.* S. 353)

zeigen die Nike, Kranz und Taenie in den Händen, mit ausgebreiteten Flügeln laufend, also ganz im Schema der Flügelmädchen auf der athenischen Akropolis (s. oben Sp. 321), was noch bis in die Mitte des Jahrhunderts beibehalten wird (*Head, Guide* Taf. 14, 27. *Gardner, Types* 3, 14; danach Abb. 8). Es sind die direkten Nachkommen der Nike des Archermos, nur daß, den Bedingungen des Münzbildes entsprechend, der Kopf in Profilstellung gerückt wird, während die Brust in Vorderansicht bleibt. Der Typus hat seine Wirkungen aber noch weiter nach Westen erstreckt,



8) Silbermünze von Elis (nach *Gardner, Types* 3, 14).



9) Münze von Syrakus (nach *Gardner, Types* 2, 10).



10) Münze von Himera (nach *Gardner, Types* 2, 35).

denn die frühesten sizilischen Niketypen hängen, wie *Imhoof-Blumer* a. a. O. S. 22f. es auch historisch begründet, von den elischen Bildern ab. Auf den syrakusanischen Münzen (*Gardner, Types* 2, 19, Abb. 9) eilt Nike in ganz analoger Haltung über dem siegreichen Gespanne hin (ähnlich in Messana, *Gardner* a. a. O. 2, 37), während sie später, nachdem überall der alte laufende Typus von dem freien maleischem Schema des Schwimmens oder Schwebens in der Luft abgelöst worden ist, in einer dem Münzrund mehr angepaßten Weise in horizontaler Stellung über dem Lenker und zwar meistens auf ihn zufliegt (*Head, Hist. num.* S. 153—155). Vgl. die Münze von Himera Abb. 10. Der etwas freiere Typus von Katania (*Gardner, Types* 2, 19) ist eben-



11) Marmorstatue. Athen, Akropolis (nach *Studniczka* Taf. II Fig. 10).



falls deutlich von dem jüngeren elischen Typus (*Head, Guide* Taf. 14, 29) abhängig. — Hierauf prägt um die Mitte des 5. Jahrhunderts eine stehende Nike mit Aplustre in der Hand, also in Beziehung auf einen Seesieg (*Gardner, Types* 2, 21). — Gegen Ende des 5. Jahrhunderts beginnen die Darstellungen der das Gespann selbst lenkenden Nike (oben



12) Nike von Paros.  
Nach Originalphotographie gezeichnet.

Sp. 328, 39), ein Bild der Sieghaftigkeit in allgemeinerem Sinne, während die ältere Serie mit dem siegreichen Wagenlenker einen unmittelbaren Bezug auf die Rennbahnsiege der sizilischen Herrscher in den griechischen Nationalspielen hat. — Elis prägt im Anfang des 4. Jahrhunderts (ob. Sp. 308, 17; 331, 31) das künstlerisch hervorragende Bild einer Nike, die auf einem

zweistufigen Bema sitzt und einen Palmzweig im Arme hält. Sie ist ganz offenbar von einem statuarischen Typus abhängig, der uns in der „Barberinischen Schutzfliehenden“ erhalten ist (*Kalkmann, Bonner Studien, R. Kekulé gewidmet*, S. 38f.), sodass wir schließen dürfen, dass das Original in Olympia oder Elis stand. Doch hat der Stempelschneider das Vorbild nur benutzt, nicht kopiert, sodass keine Rückschlüsse auf die Bedeutung des Originals gemacht werden können.

3. Plastische Darstellungen. Das jüngste und größte der marmornen Nikebilder der athenischen Akropolis (*Petersen, Athen. Mitt.*



13) Marmorstatue. Rom, Conservatorenpalast  
(nach Studniczka Taf. IV Fig. 22).

1886 Taf. 11 C [Abb. 11]), das schon in den Anfang des 5. Jahrh. gehört, ist zugleich das letzte Beispiel der alttümlichen Ausdrucksweise des Fliegens durch weites Ausschreiten der Beine in Profilstellung (oben Sp. 324). Neue, wenn auch noch schüchterne Versuche, das Problem des Fliegens plastisch zu bewältigen, werden in der Zeit des strengen Stils gemacht. Wir sind so glücklich, zwei griechische Originale zu besitzen, von denen das eine uns wieder in das ionische Kunstgebiet führt. Es ist eine etwas unterlebensgroße marmorne Nike auf Paros, bespr. und abg. von Löwy, *Arch. epigr.*



Mitt. aus Österr. 11, 1887, S. 162, Fig. 16 (Seitenansicht) und Taf. 6, 1 (Abb. 12 nach einer Photographie des Athen. Instituts). Vgl. *Furtwängler, Arch. Studien, H. Brunn dargebracht* S. 79. Der an der rechten Seite offene Chiton wird von der gesenkten Hand zusammengehalten, die hoch erhobene Linke hielt das Siegeszeichen. Der linke Fuß haftet an der nicht näher charakterisierten Unterlage, während das rechte Bein nach vorne frei in die Luft heraustritt. Das Anschmiegen des Gewandes an die Beine vervollständigt den Eindruck der Fortbewegung, die allerdings weniger ein Fliegen, als ein



14) Bronzefigur in Neapel  
(nach *Studniczka* Taf. IV Fig. 23)  
[Flügel waren eingesetzt; die  
Weltkugel römische Zuthat.]

Jahrh. haben wir eine etwas zahnere, aber, wie wir sehen werden, für die attische Kunst bedeutsame Lösung der Aufgabe in der Nike im Konservatorenpalast zu Rom (Abbild. 13. *Helbig, Führer* 1 nr. 589. *Brunn-Bruckmann, Dkm. Taf. 263. Bull. com. 15, 1886, S. 51. Furtwängler, Arch. Studien, H. Brunn dargebracht* S. 81). Sie ist aus grobkörnigem parischen Marmor und ohne Zweifel ein griechisches Original. Ihre Bewegung kann nicht, wie *Helbig* meint, als ein Abstoßen nach oben, sondern nur als das Auftreffen auf den Boden beim Herab-

Dahinwandeln durch die Luft ist. Die Hauptsache ist, daß hier das Prinzip der seitlichen Bewegung endgiltig aufgegeben und durch die Richtung auf den Beschauer zu ersetzt ist, daß ferner nur das eine Bein sich von der tragenden Masse löst, während das andere mit- 30  
samt dem Gewande den nötigen Halt giebt, und daß endlich der linke Arm, hoch erhoben und vermutlich etwas nach vorne gestreckt, den Eindruck der Vorwärtsbewegung verstärkt; das sind aber die 40  
jüngsten Elemente, aus denen später *Pai-onios* die kühne Bewegung seiner Nike aufbaut.

Ebenfalls aus der ersten Hälfte des 5.

schweben aufgefaßt werden. Die Füße sind nach unten gestreckt, um den ersten Halt zu suchen; der Überschlag des Chitons, den sie mit beiden Händen gefaßt hält, bauscht sich durch den Luftzug ein wenig nach oben; der Hauptdruck des Schwebens muß aber doch durch die verlorenen Flügel bewirkt worden sein. Die strengen Steifalten um die Beine und die Behandlung der Falten des Überschlages erinnern an die Frauentypen, wie sie um diese Zeit in den peloponnesischen Kunstschulen üblich sind. — Eine ähnliche, etwas fortgeschrittene Nikebildung ist der in einer römischen Bronzestatuette erhaltene Typus *Musco Borb.* 3, Taf. 26 [Abbildung 14], der im Stil den Herculansenischen Tänzerinnen nahe steht. Daß er auch auf Attika eingewirkt hat, zeigt die attische Terracotte bei *Dumont-Chaplain, Les Céram. de la Grèce propre* 2, Taf. 9, 1, zeigt vor allem aber die Lösung, wie sie *Phidias* an seiner Nike auf der Hand der

Athena Parthenos gab (Abb. 15: Zeichnung nach dem Abguss der Kopie vom Varvakion). Hier beruht, bei den geschlossenen Füßen und angelegten Oberarmen, der Eindruck des Schwebens ausschließ- 30  
lich auf der Vornüberneigung der Längsachse des Körpers, indem die Gestalt sich gleichzeitig durch eine 40  
Viertelswendung dem Beschauer unmittelbar zuwendet. Sie ist voll bekleidet und hat um die Hüften einen



15) Nike auf der Hand der  
Athena Parthenos.

eigenartigen Umwurf. Sie trug eine lange Taenie, deren Enden bei der Varvakionstatuette in den Händen erhalten sind (nicht einen Kranz). Unten am Gewand ist nach Mitteilung *Zahn*s eine Bruststelle erkennbar (in Abb. 15 nicht angegeben), wo ehemals die Taenie anlag. [Ein wulstiger Gegenstand, der sich an den Abgüssen und auf älteren Photographien findet, ist das Stück eines früher hier willkürlich angebracht gewesen Fingers.] Das Original hatte auf dem Haupte einen goldenen Kranz, der leicht abnehmbar gewesen sein muß, da er allein von allen Teilen des großen Goldelfenbeinbildes in den Übergabsurkunden aufgeführt wird (zuerst 428/27, *C. I. A.* 1, 149, 8; bisweilen werden nur einzelne Blätter verzeichnet *C. I. A.* 2, 645, 646, 656, 658, 675; der ganze Kranz *C. I. A.* 2, 649, 660, 674, 729, zuletzt im Jahre 321/20, *C. I. A.* 2, 719; vgl. *Michaelis, Parthenon* S. 291). Auf den Reliefs, welche die Parthenos kopieren, schwebt die Nike bisweilen in schräger Haltung auf eine vor der Göttin stehende Per-

son zu (*Berliner Skulpturen* nr. 881. *Schöne, Griech. Reliefs* Taf. 19, nr. 85). — Nike in anderem Sinne die Verbindung zwischen zwei Personen herstellend auf dem schönen attischen Relief *Arch. Ztg.* 1869, Taf. 24, 1 (*Friedrichs-Wolters* nr. 1188), wo sie den Herakles mit Hebe als dem Preis seiner Mühen vereinigt.

Aus der 2. Hälfte des 5. Jahrh. ist der Typus einer überlebensgroßen Nike in vier römischen Kopien erhalten (*Reinach, Répert.* II, 807, 3. *Berliner Skulpt.* nr. 226—228; nr. 227 = Abb. 16). Der mit einem Diadem geschmückte Kopf von



16) Große marmorne Nike in Berlin.  
(Nach Photographie).

nr. 227 (nach dem Katalog wahrscheinlich zugehörig, vgl. Abb. 16) fügt sich gut zu einer Ansetzung ins 5. Jahrh.; mit ihm eng verwandt ist das kleine Köpfchen bei *Kekulé, Hebe* Taf. 2, *Friedrichs-Wolters* nr. 1274, *Baumeister, Denkmäler* I S. 629 Fig. 699, sodafs die Deutung auf Nike statt auf Hebe dafür nahe gelegt wird. Diese Niken tragen Kreuzbänder über die Brust, wie sie auch an der Nikebalustrade wiederkehren (*Kekulé, Balustrade* Taf. 3, H. J.; vgl. auch die Kreuzbänder der Nike der schönrothg. *Vase Journ. hell. stud.* 9, Taf. 2), also

keineswegs erst im 4. Jahrhundert vorkommen (*Berliner Skulpturen* zu nr. 226). In Haltung und Bekleidung steht dieser Niketypus in fundamentalem Gegensatz zur Nike des Paionios, ist dagegen dem Bilde auf der Hand der Parthenos aufs engste verwandt, nicht nur in der Gesamtanlage, sondern auch durch den Umwurf um die Hüften. Nun haben die Athener 426 v. Chr. nach dem Siege von Sphakteria ein *ἀγάμα χαλκόν* der Nike auf der Akropolis errichtet (*Paus.* 4, 36, 6), das doch vermutlich ein Weihgeschenk von ansehnlicher Gröfse war. Es ist möglich, dafs die genannten Statuen Kopien dieses Bildes sind, wenn man auch ohne diese Kombination ihr Urbild vielleicht lieber etwas früher ansetzen möchte, sowohl wegen der gebundenen Anordnung des Ganzen als wegen der strengen Haarbehandlung bei nr. 227.

20 Von der Nike im Ostgiebel des Parthenon bei der neugeborenen Athena ist nichts zu sagen, seit die Beziehung des Madrider Putels zu dem Giebel wieder unsicher geworden ist (*Furtwängler, Intermezzi* S. 23). Sicher keine Nike, sondern Iris ist wegen der kurzen Gewandung das geflügelte Mädchen J (*Michaelis, Parthenon* Taf. 6, nr. 14, J. *Friedrichs-Wolters* nr. 540); der Torso gehört in den Westgiebel, denn er ist sicher identisch mit der Gestalt 30 neben der Lenkerin von Poseidons Gespann, da in *Carrey's* Zeichnung das entblößte Knie völlig deutlich ist (die Flügel brauchten nicht in voller Gröfse ausgearbeitet zu sein, sondern konnten an Giebelwand und -decke abschneiden). Vgl. *Trendelenburg, Arch. Ztg.* 1880 S. 131 f. *Furtwängler, Meisterwerke* S. 224 f. — Die Nike auf der Hand von Phidias' Zeus in Olympia ist auf den Münzen dem Gotte zugewandt, dem sie eine Taenie entgegenstreckt 40 (*Inhoof u. Gardner, N. Comm. on Paus. Journ. hell. stud.* 1886, Taf. 66, P. 20—21; nach *Paus.* 5, 11, 1 trug sie auf dem Haupte einen Kranz). Da jedoch auch auf den Münzbildern, die die Parthenos kopieren, die Stellung der Nike in diesem Sinne geändert wird, so bleibt es zweifelhaft, ob dieser Zug dem Originale eigen war. Sonst wäre er, bei der lebhafteren Bewegung, die daraus resultiert, mit als Beweis zu verwenden, dafs der Zeus später als die Parthenos 50 geschaffen worden ist. — Am Throne des Zeus war eine Schar von Niken *χορηγουσῶν κατεχόμεναι στήνα* (*Paus.* 5, 11, 2) dargestellt, je vier um den oberen Teil jedes Thronebeines, je zwei an dem unteren Ende (vgl. *Brunns Rekonstruktionsversuch Ann. d. Inst.* 1851, tav. D. F. *Hauser, Jahrbuch* 1889, S. 259). Es ist das erste bezeugte Beispiel einer ausgedehnten dekorativen Verwendung der Niken an einem monumentalen Kunstwerke, wofür die zahlreichen kleinen dekorativen Bronzefigürchen von der athenischen Akropolis und die Verdoppelung der Nike auf Vasenbildern kaum als Vorläufer angeführt werden dürfen. Die betreffenden Vasenbilder sind zudem, soweit ich sehe, alle freien Stils (vgl. *Knapp* S. 37), sodafs sie umgekehrt von der großen Kunst abhängig sein werden. Wir dürfen also vielleicht den neuen und, wie die Nikebalustrade und viele

spätere Denkmäler zeigen, künstlerisch ungenügend fruchtbaren Gedanken eines Chores von Niken dem Phidias zuschreiben. Das Schema der Gestalten am Zeuthron beschreibt Pausanias als ein tanzartiges. Nike im Motiv eines religiösen Tanzes (mit Krotalen an einem Altar) ist mir nur in einer vereinzelt Terracottastatuetten aus der Krim bekannt (*Antiquités du Bosph. Cimér.* Taf. 70, 1). Die Gestalten müssen den rechteckigen Flächen der Thronbeine angepaßt gewesen sein. Ich glaube, daß wir uns eine bestimmte Vorstellung über sie machen können aus den kleinen flachen Terracottafigürchen attischer Herkunft, von denen eines bei *Furtwängler, Sammlung Saboureff* Taf. 145 (oben) abgebildet ist (danach Abb. 17). Identische Exemplare im British Museum, im Münchener Antiquarium, im Louvre (*Pottier et Reinach, Nécrop. de Myrina* S. 356, Anm. 2), endlich *Bullet. Napol.* N. S. 8, 1860, Taf. 5, 5, 20 wo die Abweichungen von den übrigen vielleicht nur von der schlechten Zeichnung

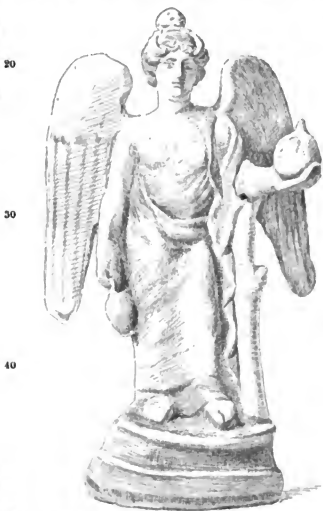


17) Flaches vergoldetes Terracottafigürchen (nach *Furtwängler, Sammlung Saboureff* Taf. 145).

herrühren. Sie schweben mit angefaltstem Gewande seitwärts, indem sie die Füße übereinandersetzen, eine Bewegung, die man durchaus mit Pausanias als einen Tanzschritt auffassen kann. Die Richtung auf den Beschauer ist hier wieder durch die Seitwärtsbewegung ersetzt, wie es sich bei der Dekorierung eines viereckigen Pfeilers von selbst ergibt. Da auch die Tracht im wesentlichen der der phidiasischen Zeit entspricht, so wäre es nicht unmöglich, daß wir sogar wirkliche Nachbildungen der „tanzenden“ Niken des Phidias vor uns haben, auch wenn sie erst im 4. Jahrh. gemacht sind (*Furtwängler* a. a. O.), um so mehr, als sich in derselben Gattung von thöurnem vergoldetem Grabschmuck direkte Kopien aus einem anderen Monumentalwerke, der Nikebalustrade, finden (*Arch. Anzeiger* 1891, S. 122). Vgl. unt. Sp. 346, 21. — Eine Fortbildung des Motivs im 4. Jahrh. haben wir in der über das Meer schwebenden Nike des Statuettengefäßes bei *Furtwängler, Sammlung Saboureff* 1 Taf. 59;

eine hellenistische Umbildung in der römischen Bronze bei *Babelon et Blanchet, Bronzes de la Bibl. nat.* nr. 680. — Die „Niken“ an dem Stephanos der Nemesis des Agorakritos (*Paus.* 1, 33, 3) waren nach *Dümmler's* Vermutung bei *Studniczka, Kyrene* S. 159 wegen der Gruppierung mit Rehen in Wirklichkeit wahrscheinlich Bilder der *πόρεια θεῶν*.

Ruhig stehende Niken sind in der Kunst des 5. und 4. Jahrhunderts nicht selten. Bei dem Mädchen, das am Ostfries des Parthenon bei Hera steht (Bd. 2 Sp. 348 Fig. 5), schwankt die Deutung zwischen Iris (so nach *Flasch's* Vorgang *M. Mayer* oben a. a. O.) und Nike (so zuletzt *Overbeck, Plastik* 1<sup>a</sup>, 444



18) Nike mit Granatapfel. Terracottastatuetten in München.

und *Studniczka, Siegesgöttin* S. 396). Die lange Gewandung entscheidet für Nike, obwohl es allerdings auffallend ist, daß sie nicht in engerer Verbindung mit Zeus steht. — In Abbildung 18 ist nach einer Zeichnung des Herrn *K. Reichhold* in München eine vom Münchener Antiquarium erworbene Terracottastatuetten etwa aus der Mitte des 5. Jahrhunderts abgebildet, die in der Rechten die Kanne trägt, während der linke Ellenbogen sich auf einen Baumstumpf lehnt und die Hand das für Nike ganz ungewöhnliche Attribut des Granatapfels hält. Es wird so zu verstehen sein, daß sie ihn als Opfergabe bringt, vielleicht für Athena Nike. Ein anderes, besonders

schönes Erzeugnis der Thonplastik, das in seiner ruhigen Höhe und Einfachheit den Kores des Erechtheions nahe steht, befindet sich in Athen (aus der Kyrenaika, *Martha, Terres-cuites d'Athènes* nr. 698). Ein analoges, aber schlechtes Exemplar attischen Fundorts bei *Stackelberg, Gräber der Hellenen* Taf. 51. Ein drittes, ohne Flügel, ist abgebildet bei *Pottier, Les statuettes de terre cuite* S. 99, Fig. 38. Die sehr feierlich als Opferdienerrinnen des Dionysos auftretenden Niken an der athenischen Dreifüßbasis von der Tripodenstrasse (*Friederichs-Wolters, Bausteine* nr. 2147. *Ann. d. Inst.* 1861, Tav. G) sind in den Grundzügen nach Motiven aus dem Parthenonfries konzipiert (*Hauser, Neu-attische Reliefs* S. 68, nr. 98); gearbeitet sind sie wahrscheinlich gegen das Ende des 4. Jahrhunderts (*Reisch, Griech. Weihgeschenke* S. 95).

Durch die Nike des Paionios von Mende (Abbildung 19 nach *Treus* Ergänzung; *Treu, Olympia* 3, Taf. 46—38, S. 182f. und S. 288), die die Messenier und Naupaktier als Sieges- und Weihgeschenk nach Olympia gestiftet haben, wird, soweit wir sehen, das von den Attikern Geleistete weit in den Schatten gestellt; an ihr ist das Problem des Fliegens in der Plastik zum ersten Mal vollkommen und in einer für die spätere Zeit vorbildlichen Weise bewältigt. Das Gewand, als materieller Träger, wird möglichst nach hinten gedrängt; der Körper bewegt sich zugleich vorwärts und abwärts, das linke Bein schreitet weit vor. Es ist die Fortsetzung dessen, was in der Nike von Paros schüchtern versucht wurde, und es ist kein Zufall, daß der Vorläufer des Paionios sich auf ionischem Kunstgebiete findet. Das Mittelglied zwischen beiden bildet eine Nike von Delos (*Athen. Kavvadias* nr. 135. *Furtwängler, Arch. Zeitung* 1882, S. 339), ein leider sehr verstümmelter kleiner Torso. Die Beine sind voll bekleidet, aber in Schrittstellung; der linke Arm ist hoch erhoben, während der rechte Arm am Körper anliegt. Das Ganze ist noch weit gebundener als bei Paionios, baut sich aber auf denselben Grundlagen auf. Über andere Berührungspunkte der Nike des Paionios mit der ionischen Kunst vgl. das von *Treu* S. 184 Zusammengestellte. — Die Nike des Paionios trägt kein Attribut, sondern sie faßt mit beiden Händen den weiten Mantel, der sich wie ein Segel bauscht; die Flügel sind, was durch *Treus* Rekonstruktion klar geworden ist, ein wenig ungleich gestellt, sodaß Nike sich in schrägem Fluge zur Erde niederläßt. Unter ihren Füßen schiebt ein Adler hindurch, sodaß für die Phantasie jeder Zusammenhang mit der Erde aufgehoben ist. Phidias hatte sich begnügt, das Fliegen als ein Schweben ohne jede Bewegung der Glieder darzustellen. Paionios nimmt Vorstellungen hinzu, die wir uns an dem tausenden Fluge großer Vögel gebildet haben, die sich mit weit ausgebreiteten Schwingen aus der Luft herablassen. Der gebauschte Mantel seiner Nike wirkt, indem er das Fallen hemmt, wie ein einziger riesiger Flügel. — Daß Paionios sich stolz bewußt war, in seinem Niketypus etwas ganz Neues

geschaffen zu haben, zeigt die Inschrift am Sockel (*Olympia* 5, nr. 259), in der er ausdrücklich darauf hinweist, daß er auch die Akroterien, d. i. vor allem die Niken auf dem First der Zerstempels (*Paus.* 5, 10, 4), gemacht habe. Inbezug auf die Entstehungszeit, die schon im Altertum strittig war, neigt man sich jetzt mehr und mehr dem jüngeren der beiden in Betracht kommenden Daten zu, indem man die Nike in der Zeit um 420 geweiht sein läßt. Was sich aus stilkritischen Gründen für die ältere Ansetzung um 450 geltend machen läßt, siehe bei *Treu* S. 191. Die Übersicht der Niketypen dieser Epoche bestätigt die Richtigkeit der jüngeren Ansetzung. Denn wir dürfen nicht annehmen, daß man nach der Erfindung des Paionios in Attika noch so viel strengere Lösungen des Problems ertragen hätte, wie es die Nike auf der Hand der Parthenos und der ähnliche in den Berliner Niken erhaltene Typus sind. Endlich führen auch die historischen Gründe auf das jüngere Datum; *Olympia* 5 S. 382. — Zu der von *Treu* aufgezählten Litteratur über die Nike des Paionios ist hinzugekommen *Weil, Berliner Philol. Wochenschr.* 1896 S. 1152. *Jahrbuch* XI, 1896, *Anzeiger* S. 140 und *Furtwängler, Bruckmanns Denkmäler, Schulausgabe* Taf. 32. — Über eine vermuthliche Wiederholung der Nike des Paionios in Delphi, von deren genau gleicher dreieckiger Basis Blöcke gefunden worden sind, siehe *Pontow, Arch. Anzeiger* 1890 S. 108 und *Jahrb. f. Phil. u. Pädag.* 1893, 1896 S. 505 f. — Von der Wirkung, die die Schöpfung des Paionios ausgeübt hat, zeugt zunächst die römische Wiederholung des Kopfes, die *Amelung* im Besitze von Fräulein Hertz in Rom entdeckt hat (*Röm. Mittel.* 9, 1894, Taf. 7, S. 162) und die nach *Treus* Vermutung (S. 190) von der Umarbeitung zu einer Herme stammt. Zeitlich am nächsten stehen der Nike des Paionios die in Epidauros gefundenen Nikebilder (*Kavvadias, Fouilles d'Epidaure* 1, Taf. 10, 15—18. *Kavvadias, "Εθν. μουσείον* nr. 155, 159—161, 162), von denen die drei jetzt dem Artemistempel als Akroterien zugewiesenen (*Defrasse et Lechat, Restauration d'Epidaure* S. 168 f. *Overbeck, Plastik* 2, S. 128) in Haltung der Beine und Anlage des Gewandes unmittelbar von Paionios abhängen (bei der einen, *Kavvadias* nr. 160, ist das vortretende Bein verhüllt). Doch ist der gebauschte Mantel weggelassen, und die Arme sind infolgedessen nicht erhoben. [Eine nahe verwandte Figur in Rom, Palazzo Spada (*Matz-Duhn, Zerstörte Bildwerke* nr. 935. Phot. beim röm. Institut), ohne Flügel und deshalb als Aura erklärt (*Bull. d. Inst.* 1849 S. 70)]. Vom Asklepiostempel stammt wahrscheinlich das Fragment *Kavvadias* nr. 166, der Oberkörper einer Nike, die einen Vogel, nach *Defrasse und Lechat* (a. a. O. S. 77) glaublicher Vermutung einen Hahn als das dem Asklepios heilige Tier in der Rechten trägt; der linke Arm war erhoben. In der Führung der geschwungenen Falten bildet das Fragment eine unverkennbare Fortsetzung des Stils der Nikebalustrade, der seinerseits ein Abkömmling der von Paionios vertretenen Kunstrichtung ist. Während diese vier Niken

dem 4. Jahrhundert angehören, stammt der Oberkörper einer fünften (*Kavradias* nr. 162) wahrscheinlich aus hellenistischer Zeit. Er hat mit der Nike des Paionios die Entblößung der Brust und das Motiv des hinter den Flügeln wehenden Gewandes gemein. Neu ist die höchst effektvolle Aufbauschnung des Gewandes vor der rechten Brust infolge der Eile des abwärts gerichteten Fluges (weshalb die von *Kavradias* vermutete Zugehörigkeit zu einer Schiffsbasis ausgeschlossen ist). — An den Erzeugnissen der Kleinkunst, namentlich der

zurückflatterndem Gewande und häufig auch an dem Heraustreten des einen Beines, obwohl die Typen im einzelnen natürlich sehr variieren.



19) Nike des Paionios. Nach *Treus* Ergänzung.

Thonplastik, ist überall die Nachwirkung des von Paionios geschaffenen Ideals zu spüren, vor allem in der Vorneigung der Körperachse bei

Vgl. die Terracotten *Stackelberg*, *Gräber der Hell.* Taf. 60 (jetzt im Münchener Antiquarium), *Dumont-Chaplain*, *Les Céramiques de la Grèce*

propre Taf. 9, 2; die kleine Bronze in Wien, v. Sacken, *Bronzen des Münz- und Antikenkabinetts* Taf. 13, 1; ferner Pottier et Reinach, *Nécrop. de Myrina* S. 352. 356. Sehr eng lehnt sich, nur mit Weglassung des fliegenden Mantels, an Paionias das italische Terracottarelief in München an (v. Litzow, *Münchener Antiken* Taf. 13. Friederichs-Walters, *Abgüsse in Berlin* nr. 1723. Baumeister, *Denkmäler* 2, S. 1020: ergänzt die Arme mit den Attributen, der größte Teil der Flügel, der linke Fuß, der aber, wie ein Rest am Knöchel zeigt, richtig mit Schuh ergänzt worden ist; der Kopf scheint alt, aber nicht zugehörig). Vom Hintergrunde ist ein kleines Stück mit intensiv rotem harten Farbenüberzug alt, das Relief stammt also vom Schmuck eines Tempels. — Auch der Gedanke, die Nike durch unter ihr durchfliegende Vögel von der Erde zu lösen, den Paionias an den Nereiden des Monumentes von Xanthos ausgebildet gefunden hatte, ist später noch verwertet worden, obwohl wie es scheint nicht häufig (Weihgeschenk des Lysander in einer Halle in Sparta für zwei Siege bei Ephesos und Agisopotamoi: zwei Niken auf Adlern, Paus. 3, 17, 4. Weihgeschenk auf Delos in einem Inventar vom Jahre 279 v. Chr.: Nike auf einem Iktinos, *Bull. corr. hell.* 15 S. 162 Z. 60). — Die Verwendung der Nike als architektonischen Zierstückes, womit in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts zuerst in ausgedehnterem Maße begonnen worden ist, wird mit der Zeit immer häufiger, sodaß sie als Dachschmuck der Tempel fast zur Regel wird (vgl. z. B. die Tempel auf den Kitharodenreliefs bei Schreiber, *Hellenist. Reliefbilder* Taf. 35 f. *Livius* 26, 23); häufig wird die Nike auch in architektonische Formen eingefügt (Kompositkapitell Berlin, *Verz. der Skulpt.* nr. 999 g. Rankenakroter vom Trajanum in Pergamon, *Altertümer von Perg.* 5, 2, Taf. 14. Console im Hof des Museo nazionale in Neapel. Kapitell in Pisa *Gaz. arch.* 1877 Taf. 29. 30 u. a.). — Über die Weiterbildung des Typus der fliegenden Nike in hellenistischer Zeit siehe unten Sp. 349, 65. —

Die Balustrade um den Tempel der Athena Nike auf der Akropolis, gegen das Ende des 5. Jahrhunderts (vgl. *Michaelis, Athen. Mitt.* 14, 1889, S. 364. *Furtwängler, Meisterwerke* S. 222) entstanden, führt die in der Vasenmalerei begonnene Erweiterung des Begriffes der Nike zur Opferdienerin zuerst in die monumentale Kunst ein (*Kekulé, Balustrade des Tempels der Athena Nike*, 1869. *Reliefs an der Balustrade der Athena Nike*, 1881; neugefundene Bruchstücke, durch deren eines bewiesen wird, daß die Athena der einen Seite nicht auf einem Schiff, sondern auf einem Felsen sitzt, *Journ. of hell. stud.* 13, 1892/93, S. 272). In einem glänzenden und bewegten Bilde sehen wir eine ganze Schaar von Flügelmädchen beschäftigt, ein Dankopfer darzubringen und aus erbeuteten Vandalen Trophäen zu errichten; Athena wohnt in eigener Person der Feier bei. Für beide Thätigkeiten der Niken finden sich die Vorläufer in der Vasenmalerei. Ob der Künstler aber in der Wahl seiner Motive in weitgehendem Maße von malerischen Vor-

bildern abhängig war, wie *Müchhöfer, Jahrbuch* 9, 1894, S. 80 anzunehmen geneigt ist, kann hier nicht erörtert werden. Sein Gewandstil, das Anliegen des dünnen Stoffes, die großen geschwungenen Falten, die über den durchscheinenden Körper hinaufliegen, bilden eine Fortsetzung dessen, was sich in einfacherer Weise bei Paionias und bei ionischen Werken wie den Nereiden vom Monumente in Xanthos findet. Doch finden sich auch ruhigere Motive, die mit den Werken aus der Nachfolge des Phidias, etwa den Basisreliefs der Nemesis des Agorakritos, eine große Verwandtschaft haben (*Kekulé, Reliefs der Balustrade* Taf. 5, Q. R), sodaß die Annahme zweier verschiedener Künstler erwogen werden muß. Die Typen der Balustrade haben eine lebhafte Nachwirkung auf die spätere Kunst gehabt, was sich namentlich an dem Schema der auf dem zusammenbrechenden Opfertier knieenden Nike verfolgen läßt. Kleine Thonplättchen (*Kekulé a. a. O.* S. 11. *Furtwängler, Archäolog. Anzeiger* 1891, S. 122, nr. 17 d. Abb. 20<sup>a</sup>), die zeitlich der Balustrade nahe stehen, wiederholen aller Wahrscheinlichkeit nach genau die leider nur in einem kleinen Bruchstücke erhaltene Gruppe der Balustrade. Ein anderes Stück gleicher Art (*Furtwängler a. a. O.* nr. 17 c. Abb. 20<sup>b</sup>) kopiert die Nike, die die wildwerdende Kuh an einem Stricke zurückhält. Der erstgenannte Typus



20 a, b) Thonplättchen (nach *Arch. Anz.* 1891 S. 122).

wird in mannigfacher Weise, wobei bisweilen ein Widder an die Stelle des Rindes tritt, weitergebildet auf Münzen (*Kekulé a. a. O.* S. 1, Vignette), geschnittenen Steinen (*C. Smith, Journ. of hell. stud.* 7, 1886, Taf. E. *Furtwängler, Verz. der geschm. Steine in Berlin* nr. 3572. 3577. 6250. 6732), auf Vasen (*Bull. Napolet.* 6, 1848, Taf. 2), auf einem bronzenen Spiegelrelief (*C. Smith, a. a. O.*, Taf. D), endlich auf Marmor- und Terracottareliefs (*Kekulé a. a. O.* S. 27. 30. *Zoega, Bassirilievi* 2, 60. *Campana, Opere in plast.* Taf. 84—86) und in Rundwerken (*Clarac* 637, 1448. 1448 A. *Friederichs-Walters, Abgüsse* 1440. 1441). Vgl. die Europa auf dem Stier oben Bd. 1 Sp. 1417. Es wechselt bei diesen Typen nicht nur die Richtung der Gruppe und die Haltung der Nike, sondern auch ihre Gewandung, indem sie mehr und mehr entkleidet dargestellt wird. Ob die erste Erfindung des Motivs auf einen Künstler des 5. Jahrhunderts, Myron oder Mikon, zurückgeht, wie man aus einer Stelle des *Tatian or. ad Graecos* cap. 33 zu folgern versucht hat, ist außerordentlich zweifelhaft (*Kekulé a. a. O.* S. 22 f.). Dagegen hat wahrscheinlich ein Künstler aus der Nachfolge des Lysipp, Menaechnus, ein den römischen Kunstkennern bekanntes



Bronzebild dieses Typus geschaffen (*Plin.* 34, 80). — Für die Sandalenbinderin und die Niken am Tropaion vgl. *Kekulé* a. a. O. S. 8. 9. — Für die Ergänzung des Bruchstücks *Kekulé* Taf. 6, U (Nike mit dem einen Fuß hoch auftretend) kann vielleicht das Bild des Goldringes bei *Furtwängler, Verz. der geschn. Steine in Berlin* nr. 289 verwendet werden (nach *F.* Arbeit des 5. bis 4. Jahrhunderts.). —

### III. 4. Jahrhundert v. Chr.

Wir sind von den Monumenten des 5. Jahrhunderts aus überall schon in jüngere Zeit und bisweilen bis zur römischen Epoche herabgeführt worden. Was an neuen Gedanken und Erfindungen, zunächst im Verlaufe des 4. Jahrhunderts, auftaucht, bewegt sich in zweierlei Richtung: einmal dahin, daß die Tracht der Nike eine freiere und leichtere wird und die Entblößung des Körpers nicht mehr durch schnelle Bewegung motiviert zu sein braucht, sondern um der Schönheit des künstlerischen Motivs willen geschieht. Vgl. besonders die schönen Münzen des Agathokles von Syrakus (*Head, Hist. num.* S. 159. *Guide* Taf. 35, 29) und von Lampsakos (*Head, Guide* Taf. 18, 19); vor allem aber die sehr reizvolle Gemme bei *Furtwängler, Jahrbuch* 3, 1888, Taf. 8, 10, S. 205, wo nur der Unterkörper mit einem leichten Mantel bekleidet ist. Ein großes Relief in Thespiai (*Friederichs-Wolters* nr. 1853. *Körte, Athen. Mitt.* 3 S. 415, 195. *Phot. Ath. Inst. Thesp.* nr. 4): Nike neben einer (oben abgebrochenen) Säule in Vorderansicht ruhig stehend, nur um den Unterkörper bekleidet, ist in Haltung und Gewandung der Aphrodite von Arles so nahe verwandt, daß wir das Werk, wenn es auch keine sehr sorgfältige Arbeit ist, unbedenklich dem praxitelischen Kreise zuschreiben dürfen. — Zweitens wird die Nike bisweilen zur tätigen Helferin bei Erringung des Sieges, so namentlich auf dem Gemälde des Nikomachos, wo sie ein Viergespann mit sich fort zur Höhe des Sieges reißt. (*Victoria quadrigam in sublime rapiens. Plin.* 35, 108). Das Bild befand sich später in Rom auf dem Capitol. Die feurige und echt maleische Komposition, die den älteren Gedanken der wagenlenkenden Nike um einen Schritt weiterführt, ist uns in Nachbildungen auf geschnittenen Steinen und auf Münzen der gens *Plantia* erhalten (*Schuchardt, Nikomachos* S. 20. *Furtwängler, Jahrbuch* 3, Taf. 11, 10. 4, S. 60. *Verz. der geschn. Steine in Berlin* nr. 6252, 6254). Nike ein Zweigespann lenkend malte Eutychides, wahrscheinlich der Bildhauer und Schüler des Lysipp (*Plin.* 35, 141); der Typus hält sich namentlich auf sizilischen Münzen und bis in die pompeianische Wandmalerei hinein (*Helbig, Campanische Wandgemälde* nr. 939). Vgl. auch den Grabstein des Metrodoros von Chios, *Berlin, Verz. d. Skulpturen* nr. 766 A. — Apelles malte auf einem Bilde, das später in Rom war, Castor und Pollux nebst Victoria und Alexander auf dem Wagen (*Plin.* 35, 93), eine Komposition, von der man sich nach den nur in alten Stichen erhaltenen römischen Wandgemälden zweier triumphieren-

der Kaiser (*Mon. d. Inst.* 3, 10) vielleicht eine Vorstellung machen darf. Doch sagt uns *Plinius* leider nicht, ob wirklich, wie dort, die Nike mit Kränzen über dem Alexander schwebte. — Zur Verherrlichung von Seesiegen erscheint Nike, statt wie früher mit einem Schiffssteil auf der Hand, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts auf einer Schiffsprora stehend, zuerst auf der athenischen Preisvase des Jahres



21) Nike von Samothrake, Paris, Louvre (nach *Studniczka* Taf. XI Fig. 51).

332/31 v. Chr. (*Mon. d. Inst.* 10, 47 d, vgl. auch 47 e), sodafs dieses Motiv immerhin schon etwas früher erfunden sein mufs; auf einem anderen Preisgefäß vom Jahre 313 v. Chr. (a. a. O. Taf. 48 a) steht Nike anscheinend auf einer Schiffsprora, die ein Redner trägt, worin man



22) Münzen des Demetrios Poliorketes (nach *Studniczka* Taf. XI Fig. 56).

eine Nachbildung der Statue des Lykurg von Kephisodot und Timarchos vermutet hat (*Americ. Journ. of arch.* 1895, S. 237).

### IV. Hellenistische Kunst.

In der großen Nike von Samothrake [Abb. 21] (*Brunn-Bruckmann, Denkm.* Taf. 86. *Conze, Hauser, Benndorf, Arch. Unters. a. Samothrake* 2, Taf. 64, S. 54 f.), errichtet von Deme-

trios Poliorketes um 800 v. Chr., findet die eben genannte Idee ihre glänzendste Verwirklichung. Die Göttin steht auf einer als Schiffsvorderteil gebildeten Basis, in mächtiger Bewegung vorstürmend, im Arm ein Holzkreuz zur Errichtung des Tropaions, mit der Salpinx aller Welt den errungenen Sieg verkündend. Vgl. die Nachbildungen auf den Münzen Abbild. 22 a, b; *Conze-Berndorf* a. a. O. 2, S. 82. Eine Umbildung des Motifs in einer kleinen römischen Bronze in Wien, *Arch. Anz.* 1892, S. 53, nr. 90. — Ein anderer phlastischer Typus hellenistischer Erfindung ist die Statuette in der Galleria dei candelabri des Vatikans: Nike vor einem Tropaion, den Fuß auf einen Schiffstachel setzend, die linke Hand mit einem (verlorenen) Siegeszeichen erhebend <sup>20</sup> (*Helbig, Führer durch Rom* 1, nr. 367). Bei einer Wiederholung im Louvre (*Froehner, Notice de la sculpt.* nr. 477) setzt sie den Fuß auf erbeutete Waffen (Kopf nicht zugehörig). An dem vatikanischen Exemplar trägt sie auf dem Haupte eine Medusenmaske, die sie nach *Helbig's* Deutung soeben vom Gesichte geschoben hat, nachdem sie im Kampfe die Feinde damit gescheucht hatte. Der Kopf ist aber nach Mitteilung *Amelungs* nicht zugehörig, da er <sup>30</sup> mit Schnitt aufsteht und die Locken von Kopf und Schulter an der linken Seite nicht zusammenstimmen; er gehört vielmehr zu einem statuarischen Typus der Athena, dessen Büste auf dem Relief *Bullet. comun.* 9, 1881, Taf. 19/20 kopiert ist. Vgl. *Friedrichs-Wolters* nr. 1439. — Nike ist in der vatikanischen und Pariser Statue nur um den Unterkörper bekleidet. Dafs aber in hellenistischer Zeit die vollbekleideten Typen daneben immer in Geltung blieben, zeigt <sup>40</sup> die kleinere Nike von Samothrake (*Conze* u. s. w., a. a. O. 1, S. 27), die vielleicht ebenfalls vor einem Tropaion stand, und die Nike des Nike-ratos, von der uns in einer Zeichnung bei Petrus Apianus eine schwache Vorstellung erhalten ist (*Loevey, Bildhauerinschriften* nr. 496). Diese letztere stand, falls die Zeichnung wenigstens sachlich zuverlässig ist, auf einer Weltkugel, das erste Beispiel für diese in römischer Zeit allgemein üblich werdende Vorstellung. <sup>50</sup> Ein Relief mit einer vollbekleideten stehenden Nike aus Ephesus in Berlin, *Vers. d. Skulpt.* nr. 926. — Auf den Münzen der hellenistischen Herrscher, auf denen Nike sehr häufig erscheint, herrschen die stehenden Typen vor. Auf Münzen des Alexander, des Philippus Aridaeus und Seleukos I. Nikator findet sich eine ruhig stehende Nike in einfacher Gewandung, im linken Arm ein Tropaiongestell, in der vorgestreckten Rechten einen Kranz, die auf ein bekanntes statuarisches Vorbild zurückgehen mufs (*Head, Guide* Taf. 27, 3. 9. 28, 11. 30, 3. 4. 8. *Gardner, Typ.* Taf. 12, 10. *Imhoof-Blumer, Hubers Numism. Ztschr.* 1871, S. 26, nr. 51).

Von fliegenden Niketypen scheint mir vor allem die große Nike von Megara in Athen (*Karvadias* nr. 225. *Purgold, Athen. Mitt.* 6, 1881, Taf. 10. 11, S. 276) in hellenistische

Zeit zu gehören, einmal wegen der Gewandung mit ihren großen Flächen und starken Eintiefungen, mehr noch aber wegen der Körperhaltung. Die Gestalt ist etwas nach vorne geneigt und wird durch das unten in schweren Massen zurückwehende Gewand gehalten. Das linke Bein schwebt frei vor. Im Unterschied von den älteren Typen steht nun aber der Oberkörper nicht in einer Ebene mit den Hüften, sondern ist stark abgedreht, indem die rechte Schulter nach vorne geschoben ist und vermutlich auch der rechte Arm weit vorgestreckt war. Aus dem ruhigen Fliegen ist dadurch eine energisch



23) Bronzestatue in Neapel. Nach Photographie.

nach vorne stossende Bewegung geworden, die an Wucht die einfachere Lösung des Paionios weit übertrifft. — Aufs nächste verwandt ist die wundervolle Bronzestatue aus Pompei in Neapel (*Mus. Borb.* 8, Taf. 59, 1. *Friedrichs-Wolters, Abgüsse* nr. 1756, mit Weglassung der modernen Weltkugel bestehend in Abb. 23; die Figur war schwebend aufgehängt), bei der infolge der guten Erhaltung der reizvolle Chiasmus der Glieder und das Stürmische der Bewegung noch besser zum Ausdruck kommen. Den hellenistischen Ursprung beweist hier noch eine Einzelheit, die Bildung der Flügel, die nicht wie in älterer Zeit mit der vollen Breite im Rücken ansetzen, sondern mit einem dazwischengesetzten Verbindungsstück. In der



vorgestreckten Hand hielt sie ohne Zweifel einen Kranz, in der Linken (das Stäbchen ist modern) einen Gegenstand, den sie mit voller Hand umfaßte, also etwa ein kleines Tropaion.

Ganz das gleiche Bewegungsmotiv hat die Nike, die im Gigantenfries des pergamenischen Altars die Athena krönt (*Baumeister, Denkm.* 2 Taf. 38); bemerkenswert ist, daß die Siegesgöttin hier wieder in ihr eigenes Verhältnis zu Athena tritt. — Schwebende Niken, meist in ruhiger aufrechter Haltung, finden sich ferner auf Münzen des Pyrrhus (*Head, Guide* Taf. 24—26) und anderer hellenistischer Herrscher (*Imhoof-Blumer, Hubers Numism. Ztschr.* 1871, S. 29f., nr. 66, 67, 87, 93, 102), auf einer Glaspaste (*Furtwängler, Verz. d. geschn. Steine in Berlin* nr. 1081) und endlich, als Nachklänge malerischer Kompositionen dieser Periode, auf campanischen Wandgemälden (*Helbig, Untersuchungen über die camp. Wandm.* S. 315. *Wandg. der Städte Campaniens* nr. 902f.).

Gruppiert finden wir Nike in dieser Epoche selten als handelnde Person, wie etwa bei der Scene einer Tropaionaufrichtung (*Helbig, Wandg.* nr. 565. Ihre Bedeutung als Opferdienerin tritt ganz zurück. Sie wird, wo sie nicht rein dekorativ verwendet wird, wieder mehr eine symbolische Figur, die den Zeus (*Helbig* nr. 102) oder siegreiche Krieger (*Helbig* nr. 940. 941) bekrönt, indem sie über ihnen schwebt. Von ihren Attributen verschwindet die Taenie fast ganz; die weitaus häufigsten sind Kranz und Palmzweig. Bisweilen nimmt sie die Abzeichen anderer Götter an, Zeus' Blitz (auf Münzen von Tarent, *Head, Hist. num.* S. 56; von Bruttium *Imhoof-Blumer a. a. O.* nr. 80; auf Gemme Berlin nr. 1069) oder Poseidons Dreizack (Münzen von Boeotien *Brit. Mus. Cat. Central Greece* Taf. 6, 9—11). Neu sind in dieser Periode die kleinen tragbaren Tropaia, die sie sehr häufig in Händen hat, besonders auf Münzbildern. — Für die weiche Auffassung der Göttin seien noch angeführt die Terracotta von Kyme (*Furtwängler, Sammlung Saburoff* 2, Taf. 134), wo sie mit nacktem Oberkörper lässig auf einem Felsen sitzt, und die Silberschale *Mon. d. Inst.* 9, Taf. 26, 3: Nike, fast nackt, mit einer Fruchtschüssel zwischen Aphrodite und Herakles. — In Stil und Auffassung auf den Traditionen des 5. Jahrhunderts beruhend, erscheint Nike als Spendegöttin bei Apollon auf den bekannten Kitharodenreliefs bei *Schreiber, Hellenist. Reliefbilder* Taf. 34f. *Overbeck, Plastik* 1<sup>a</sup> S. 262.

### V. Etruskische und altitalische Kunst.

Auf etruskischen Spiegeln treffen wir Niken von rein griechischem Typus an, d. h. beflügelt und voll oder halb bekleidet, von denen einige durch die Situation die Deutung auf Siegesgöttinnen herausfordern, andere sogar inschriftlich als Victoria bezeichnet sind. *Gerhard-Körte, Etruskische Spiegel*: 1, 38 (im Gewand auffallend verwandt der großen Nike im Goldkranz von Armento, *Arnth, Gold- und Silbermonumente des Wiener Münzkabinetts* Taf. 13); 1, 39; 40; 41. 1, 61 (vermutlich Fälschung,

siehe ob. Sp. 324, 65). 2, 143 (bei Herakles); 151 (bei Herakles und Aphrodite, dieselbe Komposition wie auf der Silberschale *Mon. d. Inst.* 9 Taf. 26, 3); 145; 230 (bei Jünglingen). 4, 371 (inschr., bei Venus); 412 (bei Apollon). 5, 2 (Zeus kränzend); 21 (bei Aphrodite); 106 (bei Paris). Dagegen hat die bekleidete Flügelfrau auf 5, 68 bei Perseus und Athena, die in der Vorlage des Spiegelzeichners unzweifelhaft Nike war, die Beischrift *Meapne*, ähnlich der nackten *Mean* (s. d.), die auf 2, 181 den Alexandros krönt. Auf 1, 37 heißt eine kurzbeleidete Flügelfrau mit Zweig bei Athena *Lasa* (s. d.). Diese *Lasen*, ursprünglich dienende Wesen des aphrodisischen Kreises (*Schippke, de speculis etruscis* 1, S. 4—24. *Bresl. Diss.* 1881) und durch Nacktheit, Beflügelung, Schuhe und meist ein Alabastron in der Hand gekennzeichnet, versehen bisweilen die Funktionen der Victoria (5, 3 bei Zeus; 6, 31 bei einem Kitharoden; 2, 144 bei Herakles). Es scheinen also die Grenzen zwischen dem wahrscheinlich ohne viel Verständnis übernommenen griechischen Typus der Nike und dem national-etruskischen Begriff der *Lasa* allmählich verwischt worden zu sein. Vielleicht unter dem Einfluß der *Lasa*-Darstellungen, teils wohl auch aus der allgemeinen Neigung der etruskischen Kunst zu möglicher Entblößung, erscheint Nike manchmal ganz nackt (1, 73, 3, 246 A bei Athena. 3, 261 A kalbopfernd). Ob die spätetruskischen Bronze- statuetten in Cassel (*Friedrichs-Wolters* nr. 206, 207), nackte Mädchen, bei denen die Flügel an Kreuzbändern festsitzen, und eine ähnliche Figur im *British Museum* als *Lasen* oder Niken zu deuten sind, muß demnach bei dem Mangel von Attributen dahingestellt bleiben. — Daß es eine etruskische Nationalgöttheit, die den Sieg personifizierte, ursprünglich nicht gegeben hat, dürfen wir daraus schließen, daß auf den älteren Wandgemälden, wo doch bei athletischen Darstellungen hinreichend Veranlassung gewesen wäre, nichts derartiges zu finden ist. Auf Wandgemälden, die unter dem Einfluß der freien griechischen Kunst stehen, sehen wir hie und da Flügelfrauen nach Art der Nike, aber eine Erklärung als etruskische Schicksalsgöttin ist in jedem dieser Fälle mindestens eben so nahe liegend (*Mon. d. Inst.* 6, 31 *Conestabile, Pitture murali di Orvieto* Taf. 8. *Cardella, Pitture della tomba degli Hescanasi* Taf. 2, A, C). — Die altertümliche laufende Nike mit Taenie auf der etruskischen rotgl. Vase Berlin nr. 2967 (*El. céram.* 1, 88) kehrt nahezu identisch auf dem Spiegel *Gerhard* 1, Taf. 32, 9 wieder und ist offenkundig von einem alten griechischen Typus wie dem auf den Münzen von Elis herübergenommen. Eine unzweifelhafte Siegesgöttin ist das nackte Figürchen mit Taenie und Kranz bei einem Reiter auf der jüngeren etruskischen Vase *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 321, 1.

Auf den praenestischen Cisten tritt Nike meist in griechischer Auffassung und Typik auf, so bei Göttern und Helden (*Mon. d. Inst.* 9, 24/26; 58/59, inschriftlich Victoria. *Gerhard, Ges. akad. Abh.* Taf. 57) oder in Kampfszenen (*Mon. d. Inst.* 6/7, Taf. 61/62). Erotische

Bedeutung hat sie, wenn sie zwischen zwei sich Küssenden (ebenda, oberer Streifen) oder hinter Paris erscheint. Vom griechischen Gebrauche abweichend ist die stehende, völlig unbedeckte Nike (auf der Ciste *Arch. Zeitung* 1862, Taf. 164), die den Kopf des erymanthischen Ebers an einer Palme befestigt, vorausgesetzt, daß wir nicht vielmehr eine Schicksalsgöttin in ihr zu sehen haben. Auch auf einem sonst so ganz in griechischem Geiste geschaffenen Werke wie der Ficoroni'schen Ciste (*Baumeister, Denkmäler* 1 S. 454 Fig. 501) ist die Nike, die in wagerechter Haltung wie auf sizilischen Münzen über dem Sieger schwebt, fast nackt und nur mit einem leichten Umwurf um die Schultern angethan.

Die altitalischen Siegesgöttinnen *Vacuna* (s. d.) und *Vica Pota* (s. d.) haben in der bildenden Kunst anscheinend keinerlei Spuren hinterlassen.

## VI. Römische Kunst.

Die Römer übernehmen das künstlerische Ideal der Nike aus der hellenistischen Zeit, ohne es in seinen Grundzügen weiter zu gestalten. Höchstens daß die synkretistische Tendenz Mischbildungen erzeugt wie die Nike-Hygieia eines Marmordiskus in Neapel (*Overbeck, Pompei* S. 539 Fig. 277 links. *Revue arch.* 42, 1882, Taf. 15; Bruchstück eines ähnlichen im Münchener Antiquarium, abg. *Bachofen, Mutterrecht* Taf. 2) und einer Gemme (oben Bd. 1 Sp. 2787, 10). Bei dem großen Bedarf, den das kriegerische Volk an Victoriabildern hatte, reichen die überkommenen Motive aber nicht immer aus, und da zu eigentlichen Neuschöpfungen nicht genug künstlerische Erfindungsgabe vorhanden ist, so werden bisweilen andere Typen zu Victorien umgeschaffen, wofür unten mehrere Beispiele angeführt werden. Es können hier nicht alle die zahlreichen Variationen aufgezählt werden, die die älteren Typen in den verschiedenen Monumentenklassen erfahren, sondern nur einige der interessanteren.

Auf den Münzen der republikanischen Zeit gehört das Bild der Victoria zu den offiziellen Typen des Staates (*Babelon, Monn. de la republ. rom., Introduction* S. 41); es wiederholt sich in eintöniger Abwechslung eine fahrende Nike, die sich an sizilische Vorbilder anlehnt (*Babelon* 1 S. 135, 139, 220, 314. 2 S. 6, 8, 108, 510), und eine stehende, mit entblößtem Oberkörper, die Palme in der Hand, die öfters mit einem Trophaion gruppiert wird, das sie bekrönt (*Babelon* 1, S. 12, 41, 49, 56, 198, 251, 259, 296, 319, 360, 498. 2, S. 4, 41, 531, 537). Man wird nicht fehl gehen, wenn man für beide statuarische Vorbilder voraussetzt, und zwar auf dem Kapitol, wo uns eine fahrende Nike

sicher bezeugt ist (*Tacit. Hist.* 1, 86. *Plutarch. Otho* 4). Wo in der Serie der republikanischen Münzen andere Nikebilder auftauchen, scheinen sie immer eine besondere Veranlassung gehabt zu haben; so schließt sich M. Porcius Cato, der Enkel des Censors und Vater des Uticensis, an die sitzenden Gestalten von Terina an



24) Münze des Antoninus Pius (nach Cohen, *Méd. Imp.* 2, 281, 113); s. Sp. 355.



25) Glaspaste in Berlin nr. 2816, Zeichnung nach Gipsabdruck (s. Sp. 356).

(*Babelon* 2, 371); die gens Oppia prägt eine schreitende Nike mit der Fruchtschüssel in der Linken (*Babelon* 2, 276). Auch die nach alter sizilischer Weise über einem Gespann schwebende Victoria kommt vereinzelt vor (*Babelon* 1, 263. 2, 178.)



26) Bronze aus Cirta (nach *Revue arch.* 1890, 1 Taf. 14); vgl. Sp. 356 f.

Seit der Zeit des Augustus ist das wichtigste Victoriabild Roms dasjenige in der Curia Julia (s. ob. S. 314, 51), das Augustus nach der Schlacht bei Actium weihte. Wir können zahlreiche Nachbildungen davon nachweisen: zunächst auf Münzen des Augustus (*Babelon* 2, 60. 63. Cohen, *Méd. Imp.* 1,

72, nr. 63. S. 107), des L. Pinarius Scarpus (geprägt zwischen 30 und 27 v. Chr., *Babelon* 2, 306. 307. *Cohen, Méd. Imp.* 1, 136, nr. 497. 499), des Vatronius Labeo und Rutilius Plancus als Duumviren von Korinth (*Brit. Mus. Cat. Corinth* Taf. 15, 10) u. a. Auf diesen Münzen findet sich eine Victoria, auf einer Kugel schwebend, die Rechte mit einem Kranz vorgestreckt, mit der Linken bald einen Palmzweig, bald ein Feldzeichen haltend. Dafs sie 10 abwechselnd in Vorderansicht und in beiden Profilsichten erscheint, macht ein statuarisches



27) Bronzestatue in Brescia (nach Studnicka Taf. XII Fig. 59)

Vorbild gewiss. Und da der Typus in der Folgezeit (besonders deutlich auf Münzen des Antoninus Pius *Cohen* 2, 281, 113; vgl. Abb. 24; ferner 2, 62, 429. 3, 286, 436. 5, 278, 126. 445, 1062. 6, 203, 254. 360, 86. 365, 9. 404, 3) 60 immer von neuem auftaucht, und zwar gegen das Ende des Kaiserreiches hin, als der Streit der alten und neuen Religion jenes Bild zu einem Zankapfel machte, gerade wieder häufiger, so kann kein Zweifel sein, dafs die Münzen die Victoria der Curie wiedergeben. Da in späterer Zeit das Attribut der Linken regelmäfsig die Palme ist, so haben wir diese beim Ori-

ginale vorauszusetzen. Seit Probus tragen die Kaiser die Victoria mitsamt der Weltkugel auf der Hand (*Cohen, Méd. imp.* 6, 280, 271. 291, 378. 371, 25. 7, 215, 17. 399, 277. 484, 295. 8, 38, 48), bis schliesslich an die Stelle der Siegesgöttin das christliche Kreuz auf die Kugel gesetzt wird (Münzen Valentinians III: *Cohen* 7, 215, 42), ein Symbol der Macht, das sich als Reichsapfel bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Der Globus als Zeichen der Weltherrschaft kommt zwar schon in hellenistischer Zeit vereinzelt vor

(*Sittl, Adler und Weltkugel* S. 43), und auch die Verbindung mit Nike hat möglicherweise ihren Ursprung schon in jener Epoche (siehe oben Sp. 349, 42), aber weiter verbreitet wird die Darstellung erst im Anschluss an das Bild der Curie, wie denn in der That erst die römische Victoria das Recht hatte, siegreich über dem ganzen Erdkreis zu schweben. — Von anderen Nachbildungen ist vor allem eine Glaspaste etwa augusteischer Zeit zu nennen (*Furtwängler, Verz. der geschn. Steine in Berlin* nr. 2816. Abb. 25 in Zeichnung nach einem Abdruck), die die Victoria selbst allerdings etwas verändert giebt, nämlich ohne Kranz in der Rechten und mit einem Tropaion statt der Palme im Arm, auch mit etwas geänderter Beinstellung, aber dafür durch den mit einer fahrenden Nike geschmückten Altar keinen Zweifel läfst, dafs das Bild der Curie gemeint ist. Zudem knien zu den Seiten zwei Barbaren in engen Hosen, welche römische Feldzeichen zu ihr emporhalten, eine Darstellung, die man ohne Zögern auf die bekannte Rückgabe der von Crassus an die Parther verlorenen Feldzeichen beziehen wird. Die schönste und wahrscheinlich auch im Stil getreueste Wiederholung scheint eine Bronze aus Ciria im Museum zu Constantine zu sein (*Doublet et Gauckler, Musée de Constantine* Taf. 8, S. 40. 98. *Revue archéol.* 1890, Bd. 1, Taf. 14, S. 66; danach Abb. 26), die in allen wesentlichen Teilen mit den Münzbildern übereinstimmt (Weltkugel und Attribute sind verloren; die von den Münzbildern abweichende Flügelhaltung wird das Original getreuer wiedergeben, da die abstehenden Flügel für das Münzrund unbequem waren). Das Bewegungsmotiv ist das chiasische der hellenistischen Zeit, aber nicht von jener stürmischen Kraft der Neapeler Bronze (oben Sp. 350). Auch ist die Stilisierung des Gewandes und die Haar-

tracht schlichter als bei jener. Dafs wir für die Entstehungszeit des Originals aller Wahrscheinlichkeit nach in der Eroberung von Tarent 209 v. Chr. (oben Sp. 314, 60) einen terminus ante quem haben, stimmt gut dazu, sodafs wir es als ein Werk des 3. Jahrhunderts betrachten dürfen. — In der Haltung der Flügel und der (ergänzten?) Arme verändert, aber im Körper und Kopftypus übereinstimmend ist die schöne Bronzestatue von Fossombrone in Cassel. *Reinach, Répert.* 2, 1 S. 385, 3. *Studniczka* Taf. 2, 26; 27. Andere gröbere Nachbildungen lassen doch immer noch erkennen, dafs dem Künstler der Typus der berühmtesten Victoria des römischen Reiches vorgeschwebt hat. Bronzen: v. *Sacken, Bronzen des Antikenkabinetts in Wien* Taf. 86, 2. *Antiken der Erbachischen Sammlung* S. 29. nr. 2; abg. *Guattani, Monum. ined.* 1787, Febr. Tav. 3; wahrscheinlich von einem Feldzeichen. Statue aus Kalkstein: *Kekulé, Westdeutsche Zeitschr. für Geschichte* 1, 1882 Taf. b, S. 291. Lampe: *Bartoli, Lucerne* 3, 3. Gemmen: *Furtwängler, Verz. d. geschn. Steine in Berlin* nr. 2447. 2926. 6738. 7281. 7283. 8177. 8715). — Eine Victoria Augusti will *C. L. Visconti (Bulet. com.* 1884, Taf. 17, 9. 24. S. 214) auf einem in mehreren Exemplaren (*Campana, Opere in plast.* 2, Taf. 86 B. *Musée Fol*, Taf. 23) erhaltenen Stürzriegel erkennen, wo Nike mit einem grossen Tropaion auf der Weltkugel steht, neben der zwei Steinböcke — das Horoskop des Augustus — sichtbar sind.

Für die Umwandlung eines beliebigen anderen Typus zur Victoria ist das bedeutendste Beispiel die Nike von Brescia, Abbild. 27 (*Friedrichs-Walters* nr. 1458). Denn die Untersuchung der Niketypen bestätigt die Ausführungen von *Furtwängler (Meisterw.* S. 631. 637), dafs, wenn auch schreibende Niken in der älteren Kunst hie und da vorkommen, das Schema dieser Victoria sich nicht früher nachweisen läfst, als auf Münzen seit Vespasian, von wo ab es dann ausser auf Münzen und Gemmen z. B. auch an der Trajanssäule (*Studniczka* Fig. 58) wiederkehrt. Die N. von Brescia selbst ist aber nichts weiter als ein durch äusserliche Veränderung zur Siegesgöttin gemachter Aphroditetypus des 4. Jahrhunderts, von dem wir in der Aphrodite v. Capua eine römische Kopie haben. — In ähnlicher Weise werden die kurzbeleideten „lakonischen Tänzerinnen“ durch Ansetzung von Flügeln zu Niken umgewandelt auf Reliefs an Panzern (*Museo Pio-Clementino* 3, Taf. 11. *Hübner, Statue des Augustus*, 28. *Berl. Winckelprgr.* Taf. 1, 2. *Verz. der Berl. Skulpt.* nr. 343. 368. *Zoega, Bassirilievi di Roma* 2, Taf. 110) und Kandelabern (*Anc. Marb. in the Brit. Mus.* 1, Taf. 5. *Mon. d. Inst.* 4, Taf. 42). Auch die schöne Bronze in Lyon (*Gaz. arch.* 1876, Taf. 29), die von einem römischen Feldzeichen stammt, ist nichts anderes als eine Mädchengestalt des 4. Jahrhunderts mit angesetzten Flügeln. Noch sorgloser verfuhr ein Künstler aus der Zeit Marc Aurels, der in einer grossen Bronzefigur v. Calvatone (*Verz. d. Berliner Skulpt.* nr. 5) aus einer tanzenden Maenade hellenistischer Kunstart, von der wir eine Marmorkopie in Villa Albani (nr. 103, *Clarac* 694 B, 1656 D)

haben, unter Vertauschung der Seiten durch Ansetzung von Flügeln eine Victoria herstellte, wobei er sich nicht einmal die Mühe gab, das jetzt ganz bedeutungslose Pantherfell fortzulassen; denn so, und gewifs nichts als eine Anspielung auf den parthischen Krieg Marc Aurels (*Urichs, Ann. d. Inst.* 1839, S. 77), erklärt sich diese Zuthat.

Von Attributen der Nike ist neben Kranz und Palme jetzt sehr häufig das tragbare Tropaion. Namentlich hat sie es an den Triumphbögen, wo schwebende Niken in den Zwickeln über dem Thorbogen zu den ständigen Dekorationselementen gehören. Das Fliegen der Nike wird, je nach den Bedürfnissen des zu füllenden Raumes, oft ein flaches Schweben (Sarkophagdeckel: *Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 28. *Helbig, Führer* 1, nr. 75. Terracottarelie: *Campana, Opere in plast.* 2, Taf. 88), wie wir es an einem Denkmal auf griechischem Boden bei den Gestalten am Thurm der Winde in Athen finden. Von neuen dekorativen Schemata wäre noch zu nennen die Gruppierung zweier stehender Victorien, die mit beiden Händen einen grossen Schild halten, während darunter meist ein oder mehrere Gefesselte sitzen. Auf Münzen seit Marc Aurel: *Cohen, Méd. imp.* 3, 88, 892, 4, 76, 732, 5, 140, 16, 6, 332, 792, 7, 303, 633, 398, 265, 430, 167. Sarkophag: *Museo Torlonia* Taf. 105, nr. 416. Aschenurne: *Anc. Marb. in the Brit. Mus.* 5, Taf. 5, 4. Echt römischem Geiste entsprungen ist endlich der Gedanke, Victoria einen Gefangenen herbeischleppen (*Cohen, Méd. imp.* 7, 801, 623, 8, 94, 50) oder auf einen Gefesselten treten zu lassen (ebenda 7, 426, 139, 8, 17, 61, 18, 62, 27, 28). — Das Ende der antiken Kultur und das Emporkommen einer neuen Weltanschauung bedeutet es, wenn die Victoria in den letzten Darstellungen, die wir von ihr kennen, auf Münzen des Honorius (*Cohen* 8, 194, 1, 197, 14, 219, 1) und Romulus Augustulus (ebenda 8, 234, 1, 242, 3), ihres heidnischen Charakters entkleidet, das christliche Kreuz in die Hand nimmt. — Unmittelbar nach Vollendung dieses Artikels ist erschienen: *S. Reinach, Répert. de la Statuaire Gr. et Rom.* II, 1, wo p. 379 ff. viele Nikestatuen und -statuetten abgebildet sind. — 2) s. Nikodromos u. Thespius. [*H. Bulle.*]

**Nikephoroi Theoi** (νικηφόροι θεοί). In einem Briefe Alexanders des Grossen bei *Pseudo-Kallisth.* 3, 17 findet sich die Schwurformel *ὅππῃ δὲ Ὀλύμπιον, Ἄμμωνα, Ἀθηνᾶν, νικηφόρους θεούς ἀπαύτας*. [Eine fragmentarisch erhaltene Inschrift von Pantikapaion ist gewidmet *θεοῖς νικηφόροις*, *Stephani, C. r. p. Ia.* 1863 p. 208. *Inscriptiones ant. orae sept. Ponti Euxini Gr. et Lat. ed. B. Latyscher* 2 p. 22 f. nr. 26. *Drexler.*] Im besonderen führen den Beinamen *νικηφόρος* folgende Gottheiten: 1) Zeus auf Münzen des Königs Antiochus IV. Epiphanes, *Visconti Iconogr. Gr.* pl. 46, 22. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Seleucid Kings of Syria* p. 34 ff. pl. 11, 7. 9. *Babelon, Les rois de Syrie XCIV f. 69 f. Head, Hist. num.* 641. — (Zeus wird auf Münzen dieses Königs nur als Nikephoros dargestellt, aber er führt nicht den Beinamen *νικηφόρος*; die Aufschrift

ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ bezieht sich auf den König. Drexler.] Bei *Joseph. Ant.* 19, 4, 3 entspricht der *νικηφόρος Ζεύς* dem Iuppiter Victor; bei *Aelius Spartianus vit. Hadrian.* 2 liest man statt *fanum Nicephori Iovis* jetzt *Nicephori Iovis*; über die Darstellungen des Zeus Nikephoros (πολλὰ τοῦ δὲ καὶ Νίχην κρατῶν πλάττειναι, *Cornutus de nat. deor.* p. 31 Osann), s. *Overbeck, Kunstmythologie* Zeus 59 und den Art. Nike. — 2) Aphrodite, der Hypermetra im Apollotempel in Argos ein ξόανον errichtet hatte, *Paus.* 2, 19, 6; das nähere s. unter Danaos Bd. 1 Sp. 953. Vgl. *Luc. dial. deor.* 20, 16, wo Aphrodite zu Paris sagt *πρίνοι γὰρ ἂν καὶ νικηφόρον ὅμιν συμπαρεῖναι*; vgl. die Venus victrix (s. d.) und *Bayr. Akad. d. Wiss.* 1837, 71. — 3) Artemis auf einer Inschrift aus Magnesia ad Maeandrum: *Ἀρτέμιδος Λευκοφρενῆς Νικηφόρου*, *Arch. Anzeig.* 9 (1894), 122 und Kern z. d. S. — 4) die personifizierte Roma auf einer Widmung aus Mytilene τῷ Πάμῃ τῷ Νικαφόρῳ, *Athen. Mitt.* 13 (1888), 57, 7, die nach C. Cichorius a. a. O. 58 der Roma Victrix auf Münzen des jüngeren M. Cato entspricht. — 5) die Mondgöttin (s. d.) nach *Kaibel's* sicherer Verbesserung *Inscr. Graec. Ital. et Sicil.* 1032 τὴν πολυμορφὸν καὶ μυριάνομον πανεπίσκοπον [Σ]ε[λ]η[ν]ίαν νικηφόρον. — 6) Dike, *Aesch. Choeph.* 142 *Kirchh., Eur. Phoen.* 781. — 7) Athene in Pergamon; die zahlreichen Inschriften sind gesammelt von Fränkel im 8. Bande der *Altertümer von Pergamon*; sie heisst entweder Ἀθηνᾶ Νικηφόρος [nr. 60, 62, 64; vgl. 149, 194, 303, 304; *Arch. Zeit.* 42 (1884), 71]; auch auf Münzen findet sich häufig die Legende Ἀθηνᾶ Νικηφόρον [*Head, Hist. num.* 463. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Nysia* p. 130—133 pl. 27, 10—15] od. Νικηφόρος Ἀθηνᾶ [160 B 54, 167, 6, 14, 248, 52, 255, 11, 19] oder Ἀθηνᾶ ἡ Νικηφόρος *Arch. hellén.* 5 (1881), 374f.; ihr Heiligtum τὸ ἱερόν τῆς Νικηφόρου Ἀθηνᾶς 160 B 54, 167, 14. Seit Eumenes II. genofs der Tempelbezirk des Nikephoros auch das Vorrecht der Asylie: ἄσυλον τὸ τέμενος τῆς Ἀθανᾶς τῆς Νικαφόρου, *Corr. hellén.* a. a. O. 375, 10; τὸ τέμενος τῆς Ἀθανᾶς τῆς Νικαφόρου τὸ ποτὲ Περγάμῳ ἄσυλον ebenda 375, 18; über das Heiligtum selbst vgl. das ausführliche Werk von Bohn, *Das Heiligtum der Athene Polias Nikephoros* im 2. Bande der *Altertümer von Pergamon*. Wie Fränkel a. a. O. p. 76 zu nr. 150 ausführt, ist es Attalos I. gewesen, der der Göttin als Urheberin seiner Siege diesen Namen beigelegt hat — unter Eumenes I. führt Athene den Beinamen Ἀπέλᾶ, der den Beinamen Νικηφόρος zu jener Zeit ausschliesst, vgl. Fränkel zu 13, 24 — und der Name Νικηφόρος ist in den Weihinschriften des späteren Königs stehend geworden; in den erhaltenen Volksbeschlüssen tritt er nur einmal auf 167, 6, 14; vgl. auch *Imhoof-Blumer, Münzen der Dynastie von Pergamon* 26, der mit Recht die Einführung des neuen Athenatypus mit dem Siegeskranz (in der rechten Hand) auf Attalos I. zurückgeführt hat. Nach *Mordmann, Athen. Mitt.* 7, 251 Anm. soll der Kultus der Νικηφόρος und Athene Polias aus Kyzikos zu den Pergamern

gekommen sein. Daneben findet sich auch die Bezeichnung Πολιάς καὶ Νικηφόρος Ἀθηνᾶ 226, 474, 489, 490, 491, 492, 493, 494 B, 512, 518 oder Νικηφόρος καὶ Πολιάς Ἀθηνᾶ 360, 494 A, 497—504, 521—525, 529, wohl auch, wenn richtig ergänzt, Ἀθηνᾶ Πολιάς καὶ Νικηφόρος 292; über die Verbindung von Πολιάς und Νικηφόρος s. Fränkel a. a. O. p. 77. Ausser dem Heiligtum der Athene im Nikephorion (*Strabon* 13, 624) gab es noch einen Tempel auf der Burg, τὸ ἱερόν τῆς Ἀθηνᾶς ἐν ἀκροπόλει 251, 39. Der Kultus der Athene soll durch Auge (*Apollod.* 3, 9, 1, 4) aus Tegea nach Pergamon verpflanzt sein: τὸ ἱερόν τῆς Ἀθηνᾶς, ἣν ἱδρύσατο Ἀῦγη nr. 156, 24; vgl. *Paus.* 8, 4, 9, nach dem in Pergamon sich das Grab der Auge befinden sollte; das angeblich von dieser gestiftete Kultbild der Athene ist auf Münzen von Pergamon abgebildet, Belegstellen s. bei Fränkel a. a. O. p. 80. Die der Athene N. zu Ehren gefeierten Spiele hiefsen Νικηφόρια 167, 4, 15, 223, 226, 525, 17. *Corr. hellén.* a. a. O., über ihre Feier s. Fränkel p. 104 f. — Eine Inschrift aus Knidos ist gewidmet Ἀθανᾶ Νικαφόρῳ καὶ Εὐρίᾳ Βορλαία, *Newton, Discov.* 771, p. 79. *Anc. greek inscript. Brit. Mus.* 4, 820, 26. *Loewy, Griech. Bildhauerinschr.* 133, nr. 161. — Nach *Eratosthenes* bei *Synk.* 104 soll der ägyptische Name Νέτωκίς gleichbedeutend mit Ἀθηνᾶ νικηφόρος sein; vgl. hierüber *L. Stern, Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 23 (1885) 92. [Eine Inschrift von Tachausch, von der nur die Worte ΝΕΙΚΗΦΟΡΟΣ ΚΑΙ ΠΡΟ erhalten sind, wird von *J. R. Sitlington Sterret, The Wolfe Expedition to Asia Minor* p. 161 nr. 271 zu [...] Ἀθηνᾶ] Νικηφόρος καὶ Προ[μάχος...] ergänzt. Die ersten lesbaren Worte einer Inschrift von Ulu Borlu lauten nach *Sterret* a. a. O. p. 367 f. nr. 532 [...] Ἀθη] [ν]ᾶς Νικηφόρου. Eine Bleitessera in Athen zeigt auf dem Obv. ein Troiaion und die von *Postolacca, Piombi inediti del Nazionale Museo Numism. di Atene, Ann. d. Inst.* 40 (1868) p. 301 nr. 758, p. 310—314 zu ΑΘΗΝΑΙ-ΝΙΚΗΦΟΡΩ, ergänzte Inschrift, während der Revers einen Altar mit der Umschrift [Φ]ΩΣΦΟΡ[ω]ς ΑΡΤΕΜΙΔ[ε] darstellt, vgl. über dasselbe Stück *Albert Dumont, De plumbis apud Graecos tesseris. Lutetiae Parisiorum* 1870 p. 97. *Drexler.*] — 8) Ein ἱερεὺς τῆς Νικηφόρου Θε[ᾶς] ohne weitere Bezeichnung erscheint auf einer Inschrift aus Komana, *Corr. hellén.* 7, 127 [= *Ramsay, Journ. of Philology* 11 p. 147 und *Sitlington Sterret, An epigraphical journey in Asia Minor* p. 234 f. nr. 263 *Drexler.*]. Diese Göttin wird von den meisten für Ma (s. d.) Bd. 2 Sp. 2219 Z. 3 ff. Sp. 2221 Z. 20 ff.) erklärt. — 9) Dafs auch Demeter in Henna als νικηφόρος verehrt wurde, beweist *Cic. in Verr.* 4, 49, 110: *insistebat in manu Cereris dextra grande simulacrum pulcherrime factum Victoriae*; vgl. im allgemeinen auch noch *Cic. de nat. deor.* 3, 34, 84 *Victoriolas aureas et pateras coronasque, quae simulacrum porrectis manibus sustinebantur.* — [10] Eine als Ares bezeichnete, doch wohl ägyptische Gottheit, etwa Besa (oder Month oder Anhur) erhält den Beinamen νικηφόρος in einer aus

Ägypten stammenden Inschrift des British Museum, *H. R. Hall, Greek inscriptions from Egypt., Classical Review* 12 (1898) p. 274 ff. nr. 1 (1207): *Ἰππὸ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλέως Ἀρσινόης καὶ Πτολεμαίου τοῦ υἱοῦ Θεῶν Φιλοπατρῶν τῶν ἐκ Πτολεμαίου καὶ Βερνίκης Θεῶν Εὐεργετῶν. Ἀφ' ἡ Νικηφόρος Εὐάγριος | Ἀλέξανδρος Συναῖος Ὁροσάννης | ὁ συναποσταλὴς διὰ δόξης | Χαριμότοτος τῶν στρατηγῶν ἐπὶ τὴν Θίβαν τῶν ἐλεφάντων, καὶ Ἀπόσις Μισοβόλλου Ἐπεννὸς | ἡγεμὼν, καὶ οἱ τῶν αὐτῶν τεταγμένοι στρατιῶται.* [Drexler.]

[Höfer.]

**Nikephoros** (*Νικηφόρος*) 1) als Götterbeiname s. Nikephoroi Theoi. — 2) s. d. Art. Arantas, Nachträge zu Bd. 1 Sp. 2865 Z. 4 ff. [Höfer.]

**Nikias** (*Νικίας*): *Plin. n. h.* 7, 196: Fullonium artem Nicias Megarensis [invenit]. Dieser Nikias ist wohl eine mythische Person und erscheint bei *Plinius* als der mythische Vertreter der uralten und bedeutenden Tuchfabrikation Megaras. Vgl. *Blümner, Technologie* etc. 1, 98. [Roscher.]

**Nikippe** (*Νίκηπη*), 1) Tochter des Pelops und der Hippodameia, Gemahlin des Sthenelos, dem sie Alkyone, Medusa und Eurystheus gebar, *Apollod.* 2, 4, 5. *Schol. Eurip. Or. 5. Hesiod.* bei *Schol. Il.* 19, 116, frg. 120 *Rzach*. Andere Namen der Gemahlin des Sthenelos s. u. Eurystheus und *Heyne, Obs. ad Apollod.* a. a. O. — 2) Tochter des Thespios, mit welcher Herakles den Antimachos zeugte, *Apollod.* 2, 7, 8. — 3) Priesterin der Demeter in Dotion, deren Gestalt Demeter annahm, um den ihren heiligen Hain verwüstenden Erysichthon zu warnen, ehe sie ihm als strafende Göttin erschien, *Callim. h. in Cer.* 43. [Wagner.]

**Nikodamas** (*Νικόδημος*), ein Pygmaie, *Anton. Lib.* 16. Das Nähere unter Gerana. [Höfer.]

**Nikodromos** (*Νικόδρομος*), Sohn des Herakles und der Thespiade Nike(?), *Apollod.* 2, 7, 8, 4. [Stoll.]

**Nikokreon** (*Νικοκρέων*), König von Salamis auf Kypern, Vater der Arsinoe, *Hermesianax* bei *Anton. Lib.* 39. Das Nähere unter Anaxarete Bd. 1 Sp. 335, 1 ff. [Höfer.]

**Nikomachos** (*Νικόμαχος*), Enkel des Asklepios, Sohn des Machaon und der Antikleia, einer Tochter des Diokles, in dem messenischen Pharai. Er und sein Bruder Gorgasos erhielten nach dem Tode des Diokles in Pharai die Herrschaft, und Isthmios, der Sohn des Glaukos, errichtete ihnen daselbst ein Heiligtum, wo sie als wirksame Helden der Heilkunde noch zu des *Pausanias* Zeit Opfer und Weihgeschenke erhielten. *Paus.* 4, 3, 10, 4, 30, 3. *Gerhard, Gr. Myth.* 2 § 839, 3. 841, 2. *Curtius, Peloponn.* 2, 159. *Thraemer* unter *Asklepios* Bd. 1 Sp. 625. Von Nikomachos leitete sich die Familie des Philosophen Aristoteles her, in welcher der Name Nikomachos öfter vorkommt, *Hermippos b. Diog. L.* 5, 1, 1. *Suid.* v. *Νικόμαχος*. *C. I. Gr.* 8382. [Stoll.]

**Nikomedeia.** Die Personifikation der Stadt Nikomedien erscheint auf Bronzemünzen *Hadrianus* mit der Reversaufschrift *RESTITVTORI NICO MEDIAE S. C.* Nikomedeia kniet, ein *Steuerruder* haltend, vor dem Kaiser, welcher

sie aufhebt, *Cohen, Méd. imp.* 2<sup>e</sup>, 213, 1283. 1284. [Drexler.]

**Nikon** (*Νίκων*), einer der Telchines: *Tzet. Chilad.* 7, 125. 12, 837. [Höfer.]

**Nikondas** ? (*Νικόνας*), beigeschriebener Name(?) eines sprengenden Flügelrosses (Pegasos), vor dem ein Ephebe erschrocken flieht, auf einer Amphora aus Nola: *Fröhner, Die griech. Vasen u. Terracotten d. großherzogl. Kunsthalle z. Karlsruhe* nr. 146 p. 48. *Gerhard, Arch. Anz.* 9 (1851) p. 34, nr. 15 (hier ohne Namensbezeichnung). [Der Name bezieht sich nicht auf das Ross. Wie das beigefügte *καλός* zeigt, gehört die Vase zu denen mit Lieblingsinschriften, s. *H. Winnefeld, Beschreibung der Vasensammlung.* Karlsruhe 1887 p. 48 nr. 204 und *Wilh. Klein, Die griech. Vasen m. Lieblingsinschriften, Denkschr. d. k. k. Ak. d. W. ph.-h. Cl.* Bd. 39. 1891 Abh. 2 p. 82. *Drexler.*] [Höfer.]

**Nikopolis** (*Νικόπολις*), die Stadtgöttin von Nikopolis in Epirus ist dargestellt gewöhnlich mit Turmkrone und Schulterflügeln auf Münzen dieser Stadt, *Head, Hist. num.* 272. *Jul. v. Schlosser, Beschreib. d. altgriech. Münzen (Kunsthist. Samml. d. allerh. Kaiserhauses, Wien 1893)* p. 80 f. nr. 1—14, 17. 18. 25; andere Typen ebenda nr. 56. 63. 73. [Höfer.]

**Nikostrate** (*Νικοστράτη*), 1) arkadische Nymphe und Seherin, von Hermes Mutter des Euandros, während sie nach andern (*Plut. Romul.* 21. *Aurel. Vict. orig.* 5. *Serv. Verg. Aen.* 8, 181) selbst eine Tochter des Hermes und Gattin des Euandros war (vgl. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkad.* 1, 226). Mit Euandros wanderte sie 60 Jahre vor dem trojanischen Kriege aus dem arkadischen Pallantion nach Italien aus, wo dieser, von Faunus gastfreundlich aufgenommen, auf dem Palatin die älteste Stadt gründete und Bildung und Gesittung unter den Aboriginern verbreitete. Der Name der Nymphe (die nach vereinzelt abweichenden Angaben Themis oder Tybura hieß) wurde dort wegen ihrer Weissagungsgabe in Carmenta (s. d.) oder Carmentis umgewandelt, und man errichtete ihr am Fuße des Kapitols, wo ihre Wohnung gewesen war, nach ihrem Tode (nach *Serv. Aen.* 8, 51 soll sie im Alter von 110 Jahren von ihrem Sohne umgebracht worden sein) einen Altar. *Plut. Romul.* 21. *Quaest. Rom.* 56. *Strab.* 5, 230. *Solin.* 1, 10 ff. *Aurel. Vict. orig.* 5 f. *Serv. Aen.* 8, 51. 130. 336. *Isid. orig.* 1, 4, 1. *Mythogr. Vat.* 1, 70. Als begeisterte Seherin erscheint sie überall als das treibende Element in dem Unternehmen des Euander. Sie treibt ihn zur Auswanderung an (*Serv. Aen.* 8, 51), wählt die geeignete Stelle für die Ansiedelung aus, veranlaßt die Gründung eines Heiligtums des Pan (Lupercal) als des ältesten arkadischen Gottes (*Dion. Hal. Ant. Rom.* 1, 31), und weissagt die künftige Größe Roms (*Verg. Aen.* 8, 333 ff. *Ovid. Fast.* 1, 461 ff.). Als Herakles zu Euander kam, verkündete sie ihm zuerst, daß er einst unter die Götter aufgenommen werden würde, und gab so die Veranlassung zur Gründung der *ara maxima* (*Strab.* 5, 230. *Dion. Hal.* 1, 40. *Solin.* 1, 10), in deren ätiologischer Kultlegende sie ebenfalls eine Rolle spielt (*Plut. Quaest.*

Rom. 18. *Aurel. Vict. orig.* 6). Näheres und Deutung s. u. Carmenta Bd. 1 Sp. 852 ff., Euander Bd. 1 Sp. 1398 ff., Hercules Bd. 1 Sp. 2281 ff.

2) Kebaueib des Oibalos, Mutter des Hippomedon (der *Apollod.* 3, 10, 4, 3 unter den Söhnen des Oibalos fehlt) *Schol. Eurip. Or.* 457. *Deimling, Leleger* 119.

3) Tochter des thebanischen Feldherrn Phoidos. Als dieser von der Bestrafung der Mörder des Phokos (s. u. Phokos nr. 4), den die Freier seiner Tochter Kallirrhoë erschlagen hatten, siegreich zurückkehrte, wurde ihm auf dem Heimwege die Geburt einer Tochter gemeldet, der er zur Erinnerung den Namen Nikostrate gab. *Plut. an. narr.* 4. [Wagner.]

**Nikostratos** (*Νικόστρατος*), 1) Sohn des Menelaos und der Helena. Nach Homer (*Il.* 3, 175. *Od.* 4, 12) hatten Menelaos und Helena nur eine Tochter, Hermione, und diese Tatsache wird später mehrfach ausdrücklich hervorgehoben, z. B. *Eurip. Androm.* 898 u. *Lykophr.* 851. Daneben aber gab es eine alte Überlieferung, nach welcher Helena dem Menelaos auch einen Sohn gebar, *ὀνόματον δ' ἔτεκε Νικόστρατον, ὅσον Ἀγανός, Hesiod. frag.* 122 *Rz. Schol. Soph. El.* 639 (an welcher Stelle Klytämnestra ebenfalls voraussetzt, dass Helena zwei Kinder hat), *Kinaithon, Schol. Il.* 3, 175. *Eustath. Il.* 400, 32. wo *Porphyrus* hinzufügt, dass in Sparta zwei Söhne der Helena, Nikostratos und Aithiolas, verehrt würden (*Lysimach. Schol. Eurip. Androm.* 898). Ebenda nennt *ὁ τὰς Κυπριακὰς ἱστορίας συγγράψας* diesen Sohn Pleisthenes und berichtet, er sei mit Aganos, dem Sohne der Helena und des Alexandros, nach Kypros gezogen. Den Widerspruch gegen Homer suchte man später durch die Annahme zu lösen, dass Nikostratos gleich Megapenthes der Sohn einer Sklavin gewesen sei, weshalb auch beide bei der Thronfolge übergangen wurden; *Paus.* 2, 18, 6. Nach einer rhodischen Sage vertrieben sie nach des Menelaos Tode die Helena, die nach Rhodos floh und dort ihren Tod fand; *Paus.* 3, 19, 9 (s. u. *Helena* Bd. 1 Sp. 1950 ff.). Am amykläischen Thron waren Nikostratos und Megapenthes auf einem Pferde sitzend als Gegenstück zu den zwei Söhnen der Dioskuren dargestellt, *Paus.* 3, 18, 13. Der bedeutungsvolle Name Nikostratos legt die Vermutung nahe, dass wir es, wie bei Ptoleiporthes, dem Sohne des Odysseus und der Penelope, mit einem nach der siegreichen Heimkehr von Troia geborenen Sohne der Helena zu thun haben.

2) Gründer der kretischen Stadt Histoi, deren Hafen nach Kynosura, der Amme des Zeuskindes, genannt war. *Aglaosthenes ἐν τοῖς Ναξικοῖς* b. *Eratosth. Catast.* 2. (*F. H. G.* 4, 293). *Hyg. Astr.* 2, 2. *Schol. Germ. Arat. B P* p. 59, *G* p. 114. [Wagner.]

**Nikothoë** (*Νικόθυη*), eine der Harpyien, welche, als sie durch die Boreaden vom Tische des Phineus verjagt und verfolgt wurden, in den peloponnesischen Flufs Tigres fiel und diesem den Namen Harpyis gab; andere nannten sie Äkillopos. *Apollod.* 1, 9, 21, 6 (s. u. Harpyien Bd. 1 Sp. 1942 ff.). [Stoll.]

**Nileus:** 1) = Nileus 2 (s. d.). — 2) =

Nileus 3 (d. i. *Νηλεὺς, Νεῖλεος*; s. d.): *Ammian.* 22, 8, 12: Milesii, inter Ionas alios in Asia per Nileum multo ante locati, Codri illius filium; vgl. *ib.* 28, 1, 4. Vgl. *Usener, Götternamen* 12 f. [Roscher.]

**Nilus** s. Neiloa.

**Nimrod** s. Izdubar.

**Nineudios** (*Νινευδῖος*), Beiname des Zeus im karischen Aphrodisias: *Corr. hell.* 9, 80 nr. 10; der Name erklärt sich nach *Holleauza* a. O. aus *Νινώ*, der früheren Bezeichnung für Aphrodisias. *Steph. Byz.* s. v. *Μεγάλη πόλις* und *Νινώ*. [Höfer.]

**Ninib**, babylonische Gottheit<sup>\*)</sup>. Soweit die bisher veröffentlichte religiöse Litteratur der Babylonier erkennen läßt, ist Ninib eine der Stadtgottheiten von Nippur und gilt als Sohn des alten Bel von Nippur (nicht zu verwechseln mit Bel-Merodach, s. Bd. 2 Sp. 2341).

Seiner Naturgrundlage nach ist Ninib zunächst einer der babyl. Sonnengötter, aber nicht, wie früher allgemein angenommen wurde, der Gott der alles verzehrenden und versengenden Süd- oder Mittagssonne, sondern der Gott der Ostsonne (so *Jensen*). Und zwar repräsentiert Ninib nach unserer Auffassung zunächst die geheimnisvolle Sonne, die in den Tiefen des Ozeans verborgen ist, ehe sie im Osten emporsteigt, und sodann die Morgensonne, die, vom Morgenwind begleitet, die Wolken vertreibt. Für diese Auffassung scheint mir besonders bedeutungsvoll eine Stelle des bisher unbeachtet gebliebenen Ninib-Hymnus II R 19 nr. 1, der sagt, dass Ninib im Ozean (also vor Sonnenaufgang) machtvolle Befehle empfängt, während Anu (der Himmels-gott) inmitten des Himmels ihm furchterregenden Glanz als Geschenk verleiht (seine Erscheinung nach Sonnenaufgang). Dass Ninib als die vom Winde (Morgenwinde) begleitete aufgehende Sonne gedacht ist, zeigt das Epitheton *U-t-gallu* (zusammengesetzt aus den Ideogrammen für „Sonne und Wind“). *Jensen's* ziemlich dunkle Erklärung des Ninib als „Sturmsonne“ (mit der Erklärung: Sonne [als] Sturm!) will wohl ähnlich verstanden sein. Der Name eines seiner Tempel, den ihm Ur-Bau erbaute, heisst Tempel der 50-Zahl (d. i. Ninibs heilige Zahl), des Gottes, der den finsternen Himmel erhellen möge. II R 57, 31d heisst er direkt „Gott des Tagesanbruchs“.

Aber die folgenden Ausführungen werden zeigen, dass Ninib nicht allein Sonnengott, sondern auch Gewittergott ist. Die Ninib-

\*) Die Lesung *Adar*, die früher allgemein acceptiert war und zur Erklärung des in der Bibel erwähnten babylonischen Gottes Adramelech herangezogen wurde ist aufzugeben (s. *Jensen, Kosmologie* S. 457 ff.; von *Friedr. Delitzsch, Calver Bibl. kritikon*? 1893 allerdings noch immer für wahrscheinlich erklärt). Nin-ib heisst „Herr von Ib“ (nach einer Glosse auch *Urai* zu lesen). Ib bezeichnet den Kultort, sodann die Gottheit selbst. Der häufig erwähnte Gott Ib (*Urai*) dürfte identisch sein mit Ninib — *Fr. Hommel* schlägt neuerdings die Lesung *Nidar* vor — Für die phonetische Lesung Ninib dürfte übrigens doch die bei *Asturhanipat* I, 105 vorliegende Schreibung des ägyptischen Namens Bu-kur-ni-ni-ib in Betracht kommen. Es scheint doch, als ob der assyrische Schreiber den fremdländischen Namen sich als „Spross des Ninib“ zurechtgelegt habe; allerdings könnte man für diesen Fall das Gottesdeterminativ vor Ni-ni-ib erwarten.



Hymnen erinnern stellenweise an die Gewitterschilderungen der Psalmen. Besonders der II R 19 veröffentlichte Text erweckt Vorstellungen von Gewittersturm, Gewitterwolken n. -Regen, Donner und Blitz. Dazu stimmt auch sein Auftreten bei der Sintflut und die Anrufung Ninibs in den Fluchformeln (s. unt. Sp. 369)\*).

Da wir über Ninibs Eigenschaften in betracht des mangelhaften Materials nicht endgültig urteilen können, geben wir zunächst einen Überblick über die Stellen der Keilschriftquellen, die von der Gottheit handeln.

Die wichtigsten Ninib-Texte dürften, wie bereits angedeutet, II R 19 vorliegen. Wegen der schlechten Textbeschaffenheit (K 8531, verbessert durch den unveröffentlichten Text Rm 126)\*\*) sind die beiden Hymnen (nicht nur nr. 1, sondern auch nr. 2 verherrlicht den Ninib, obwohl im letzteren Texte der Name nicht genannt ist) bisher unbearbeitet geblieben.

Die Vorderseite (II R irrtümlich Revers) des Fragments beginnt: „Machtvolle Befehle empfängt er im Ozean (von Ea, dessen Erstgeborener er nach einer assyrischen Inschrift ist), während Anu inmitten des Himmels ihm furchterregenden Glanz (puluḫta, das charakteristische Epitheton Ninibs) verleiht. Die Anunnaki können nichts gegen ihn ausrichten, der sturmflutgleich daherstürmt, (gegen) Ninib, der die Mauer des feindlichen Landes zerstört, sturmflutgleich .....“ Die verstümmelten folgenden Zeilen sagen u. a.: „Sein Gang ist auf Befehl Bels nach dem Totenreich (Ekurbad) gerichtet.“ Die Rückseite des Fragments II R 19 nr. 1 (Rm 126) setzt mit den Worten ein: „Beim Rauschen deines Wagens erzittern Himmel und Erde, beim Erheben deines Armes breitet sich Schatten aus, die Anunnaki, die großen Götter, erbeben aufs äußerste. (Nur) den Vater Bel erschreckst du nicht in seiner Wohnung, den Bel in seiner Wohnung erschreckst du nicht, die Anunnaki in der Wohnung der Schicksalskammer machst du nicht zittern.“\*\*\*) In den folgenden Zeilen wird Bel, „der Höchste der Götter“, aufgerufen, er soll „dem Ninib, entsprechend (?) seiner Kraft, ein Geschenk machen“, wozu man die Aussage der Vorderseite vergleiche.

Auch in II R 19 nr. 2 (K 38, Vorderseite und Rückseite sind verwechselt) erkennen wir mit Bestimmtheit einen Ninib-Hymnus (durch Vergleich mit Redewendungen in II R 19 nr. 1 und IV R 13 nr. 1), obwohl der Name nicht ge-

\*) Vielleicht erklärt sich hieraus auch der Zusammenhang Ninibs mit der Unterwelt. Roscher (*Gorgonen u. Fera*, 17 ff. 22 ff. 28 ff.) weist darauf hin, daß auch bei den Griechen die Gewitter und Gewitterdämonen aus dem Meer oder aus der Unterwelt emporzogen.

\*\*) Durch Prof. Dr. Zimmers wurden m. a. einige Verbesserungen nach dem Kassastexte freundlich zur Verfügung gestellt, ebenso Abschriften einiger weiterer Keilschriftfragmente, die Ninib erwähnen.

\*\*\*) Die Stelle bestätigt mir die auch sonst sich aufdringende Vermutung, daß es verschiedene Arten Anunnaki gibt. Hängt die hiergenannte Schicksalskammer (Unkūlīnaku) mit der des Merodach (Bd. 2 Sp. 2548 ff.) zusammen?

nannt ist. Auch hier ist der Anfang, der, nach den Spuren zu schließen, interessante mythologische Angaben enthalten hat, verstümmelt. „..... (Ninib redet): Wer kann gegen meinen furchterregenden Glanz, der ehrfurchtgebietend ist wie Anu (der Himmelsgott), sich aufmachen? Herr bin ich, hochragende Berge heben sich eilends davon, Berge von Alabaster, Diamanten, Lausurstein sind mir übergeben, die Anunnaki nehmen ihre Wohnung gleich.....-Tieren in den Bergspalten. .... In meiner Rechten trage ich die .....-Waffe, in meiner Linken trage ich die .....-Waffe, die .....-Waffe, die Waffe meiner Gottheit trage ich, die erhabene, Berge niederschmetternde .....-Waffe trage ich, eine Waffe, die wie eine Hyäne Leichen frisst, trage ich, die Berge vernichtende gewaltige Waffe des Anu trage ich, die Berge niederbeugende .....-Waffe, mit sieben..... versehen, trage ich, die Kuh der Schlacht, die .....-Waffe des Feindeslandes trage ich.“ Auch die Rückseite schildert weiter die Götterwaffen des Ninib, unter denen sich auch eine siebenköpfige befindet.

Den Anfang eines besonders charakteristischen Ninib-Hymnus (K 128) teilt Jensen a. a. O. S. 470 f. mit: O Ninib, große mächtige Gottheit, Höchster der Anunnaki, Beherrscher der Igigi, Richter über alles, ..... , der das Dunkel erhellet, der die Bestimmungen bestimmt den..... Menschen, starker Herr, der dem Lande wohlthut, durch dessen ..... Krankheit und Kopfroße die Weltteile ..... der Kranke und Elende wiederhergestellt wird, Barmherziger, der Leben schenkt, die Toten lebendig macht, der Recht und Gerechtigkeit handhabt, die [Feinde?] zu Grunde richtet, rastlose Waffe, welche alle Feinde vernichtet, großer Sturm, der du die Zügel ..... hältst, der du Bestimmungen bestimmst(?), der du Vorzeichen festsetzt, angezündetes Feuer, das die [Bösen?] verbrennt, dessen Name am Himmel Kakkab-mišri ist, dessen Erhabenheit unter allen Igigi, dessen Gottheit unter allen Göttern gerühmt wird ..... Die folgenden verstümmelten Zeilen des Fragments enthalten noch die merkwürdige Aussage: „aus dem Arallu (d. i. die Totenwelt) sprichst du“, ohne daß der Zusammenhang festzustellen ist. (Vgl. auch die oben erwähnte Stelle II R 19, die ihn ebenfalls mit der Totenwelt in Verbindung bringt und siehe hierzu Sp. 365 Anm. \*).

Das Fragment von Rm 117 leitet ein Bittgebet an Ninib mit folgenden Worten ein: O Herr, in deiner Stadt, die du lieb hast, möge dein Herz sich beruhigen, o Herr, Ninib, [in der Stadt], die du lieb hast, möge sich dein Herz beruhigen, im Tempel der Stadt Nippur, die du lieb hast, [.....]; wenn du in den Tempel .....\*) unter Jubel einziehst, ..... deine Gemahlin, die Magd der Belit .....

Besondere Schwierigkeiten bieten dem Übersetzer die Ninib-Hymnen IV R 13 (*Bezold*, \*) Der hier verstümmelte Tempelname heisst nach einem anderen Fragment KU-ME-GUR.

Kat. 2, 483 und K 133). Solange wir nicht den liturgischen Bau dieser Hymnen verstehen, müssen wir auf das Verständnis verzichten\*). Ninib wird hier als Sohn des Bel und als unvergleichlicher Kriegsgott angerufen. Der Tempel der heiligen Zahl 50 ist in diesem Hymnus sein Kultort, derselbe also, den schon die Inschrift *Urbaw's* erwähnt. K 133 (*Haupt, Keilschrift.* 79 ff.) rühmt ebenfalls den Kriegshelden Ninib, der mit seinem „Fangnetz“ (:) 10 Verderben bringt. Nach einer Stelle des Hymnus scheint es, als ob er, persönlich am Kampfe teilnehmend, zu Rofs oder auf dem Streitwagen stehend vorgestellt würde (Rev. 17f.).

Unter den historischen Inschriften\*\*) aus assyrischer Zeit heben zwei mit einem Lobpreis des Ninib an. Die *Annalen Assurnasir-pal's* beginnen: „Ninib, dem Starken, Allgewaltigen, Erhabenen, dem Höchsten der Götter, dem Streitbaren, Riesigen, dessen Ansturm in der Schlacht ohne Gleichen ist, dem ersten Sohne, dem Zermalmer (?) der Schlachten, dem Erstgeborenen Ea's, dem gewaltigen Kämpfer der Igigi, dem Berater der Götter, der Ausgeburt von Ekur\*\*\*), der den Riegel hält von Himmel und Erde, der die Quellen öffnet, der auf die weite Erde tritt, dem Gotte, ohne den Bestimmungen im Himmel und auf Erden nicht bestimmt werden, dem Großmächtigen (?), Starken, dessen 30 Befehl nicht geändert wird, dem Fürsten der Weltteile, der den Herrscherstab und Bestimmungen der Gesamtheit aller Städte verleiht, dem Regenten, dem Ungestümen, dessen Lippenwort unabänderlich ist, dem Gewaltigen, dem Umfassenden, dem Entscheider unter den Göttern, dem Gepriesenen, dem Utgallu, dem Herrn der Herren, dessen Hand die Enden Himmels und der Erde anvertraut sind, dem Könige des Kampfes, dem Mächtigen, 40 der den Widerstand bezwingt, dem Sieghaften, Vollkommenen, dem Herrn der Quellen und der Meere, dem Starken, Schonungslosen, dessen Andrang Flutstrom ist, der das Land der Feinde niederwirft, der die Bösen (?) niederschlägt, dem erlauchten Gotte, dessen Rat-schluss nicht verändert wird, dem Lichte Himmels und der Erde, der das Innere des Weltmeeres erleuchtet, der die Bösen vernichtet, der die Unbotmäßigen beugt, 50 der die Feinde vernichtet, dessen Namen unter allen Göttern kein Gott ändert, der da Leben schenkt, dem barmherzigen Gotte, zu dem zu beten gut ist, der in Kelah wohnt, dem großen Herrn, meinem Herrn —“

Eine Inschrift *Samsi-Rammans* IV. hebt folgendermaßen an: „Dem Ninib, dem starken Herrn, dem Machthaber, dem ehren und erhabenen Fürsten, dem Helden der Götter, der den Riegel Himmels und der Erde hält, der alles regiert, dem Gepriesenen (?) der Igigi,

dem Starken, dem Übergewaltigen, dessen Macht nicht übertroffen wird, dem Erstling der Anunnaki, dem Starken unter den Göttern, dem Herrlichen, der seines Gleichen nicht hat, dem Allgewaltigen, dem Utgallu, dem erhabenen Herrn, der auf dem Sturm einherführt, der wie Samas, das göttliche Licht, die Weltteile übersieht, dem Starken unter den Göttern, der Glanz sendet, mit Furchtbarkeit erfüllt ist, dem Vollkommenen an gewaltiger Kraft, dem Erstgeborenen Bel's, dem Helfer der Götter, seiner Erzeuger, der Ausgeburt von Ešara, dem sieghaften Sohne, der am glänzenden Firmament gewaltig ist, dem Regenten, Spross der Kutsar, der Herrin . . . . des Anu und Dagan, dessen Wort nicht verändert wird, dem Großmächtigen, Erhabenen, Großen, der Kraft besitzt, dessen Glieder üppig entwickelt sind, der ein weites Herz, einen klugen Sinn hat, dem Starken unter den Göttern, dem Erhabenen, der da wohnt in Kalbu, dem prächtigen Heiligtume, dem geräumigen Orte, der Wohnung des Utgallu —“

Auch unter den „offiziellen Gebeten der assyrischen Kirche zur Zeit Asurbanipals“ befindet sich ein Gebet an Ninib (*King, Magic* nr. 2), auf dessen Übersetzung wir vorläufig verzichten müssen.

Aus den Hymnen geht hervor, daß Ninib in der Praxis vor allem als Kriegsgott verehrt wird. Sein Charakter als Gewittergott mag das vermittelt haben. II R 57 und III R 67 wird er deshalb als „Gott der Stärke“, „Gott des Kampfes“ aufgeführt\*). Die kriegerischen Eigenschaften hat er mit Nergal gemeinsam. Beide Götter aber sind in altbabylonischer Zeit nahe verwandt (ursprünglich identisch?) mit Ningirsu, wie bereits oben Sp. 251 gezeigt wurde. Für die Verwandtschaft des Ninib mit Ningirsu spricht vor allem die Inschrift *Urbaw's* (*KB* III, 1 S. 22f.) mit Gudea. Der Tempel der Zahl 50 (50 ist nach V R 37, 18 die heilige Zahl des Ninib), der auch bei Gudea Ningirsu-Tempel ist, wird IV R 13 ausdrücklich als Kultusort des Ninib genannt.

Neben Bel, seinem Vater (siehe die Sintflutgeschichte Bd. 2 Sp. 796), steht dem Ninib am nächsten Anu, der Himmelsgott, dem er wiederholt beinahe gleichgestellt wird (näheres bei *Jensen, Kosmologie* S. 138 ff.). Kurios ist, daß der Riese Eabani, den Aruru aus Lehm knetet, um dem Gilgameš einen Rivalen zu schaffen, auf der 2. Tafel des Zwölf-tafel-Epos abwechselnd Anu-Sproßling und Ninib-Sproßling genannt wird (s. Bd. 2 Sp. 806).

Eine Übersicht über die Kultgeschichte des Ninib zu geben, wie wir es bei Marduk, Nebo, Nergal versuchten, ist zur Zeit nicht möglich. In der Zeit vor Hammurabi wurde er wohl besonders in Nippur verehrt als Sohn des alten Bel. Schon damals galt er als Kriegsgott. Hammurabi sagt, daß ihm Ninib

\*) Die Litaneien erinnern an die an Varuna gerichteten Hymnen des Rigveda, für die wiederholt semitischer Ursprung vermutet worden ist.

\*\*) Zu den beiden folgenden Hymnen vgl. *Jensen* a. a. O. S. 465 ff.

\*\*\* In dem Ninib-Hymnus II R 19 sind die Menschen *Sinaktu napilti Ekur* „Lebewesen von Ekur“ genannt.

\*) Von den übrigen Epitheta, die wir mythologisch nicht näher erklären können, seien erwähnt: „Ninib als Gott der Priester (ša ramkūti), als „hoher erhabener Verkünder“ (nabū tiskaru elā), als „Gott der Entscheidung“ (ša piristi).

„eine großartige Waffe“ verliehen habe. Wie hoch seine Stellung im Pantheon gewürdigt war, zeigt Nebukadnezars I. Inschrift, die ihn den „König Himmels und der Erde“ nennt. Auch IV R 38, 28<sup>a</sup> ist beachtenswert, wo Ninib und Gula direkt neben Anu, Bel, Ea als Volksgötter genannt sind.

Mit Vorliebe erscheint er in der älteren Zeit als Repräsentant verderbenbringender Naturkräfte. In der Sintflutgeschichte „schreitet er dahin, die Ufer überschwemmend“ und ist samt seinem Vater Bel(?) erzürnt, daß einer dem Gericht entronnen ist. Auf einer der Urkunden von Merodachbaladan I. (I. Mich. IV, 3f.) werden Ninib und Gula als die Götter des Verderbens aufgerufen, die dem Frevler Fluch bringen sollen, vgl. auch III R 41 u. a.

Unter den assyrischen Königen stand der Ninib-Kultus zeitweise in hohem Ansehen. In einem assyrischen Wahrsagertexte (*Rév. scém.* 20 1, 168), der sich auf eheliche Verhältnisse bezieht, wird es als besonderes Unglück hervorgehoben, wenn Ninib seine Hilfe versagt. Die Hymnen des *Asurnasirpal* und *Samsirraman* IV. wurden bereits oben besprochen. Tiglatpileser I. verehrt Ninib und Nergal als die Götter der Waffen und des Bogens und zieht in Ninibs Namen auf Elephanten- und Löwenjagd. *Asurnasirpal* nennt ihn mit Vorliebe neben Assur, dem assyrischen Götterkönig; er hält sich für 30 den „Berufenen des Ninib“, der „sein Priestertum lieb hat“. In Kelah baut er ihm ein Heiligtum (vgl. auch den Text K 418 bei Craig, *Rel. Texte* II S. 20), errichtet ein Ninib-Bildnis von Stein und Gold und stiftet Ninib-Götterfeste in den Monaten Sabat und Ulal. Sargon baut ihm einen Tempel in Dur-Sarrukin, seiner neuen Residenz, und *Asurbanipal* sagt: Ninib, der Sohn Bels, sei die Lanze, der große Held, der mit seinem 40 spitzen Pfeile das Leben der Feinde vernichte.

Der Planet des Ninib ist Mars (nicht Saturn, wie Jensen, *Kosmologie* S. 136 ff. zu beweisen versucht, siehe hierzu unsere Ausführungen Art. Nergal, Bd. 3 Sp. 266f.). Daß die Griechen ihn *Kρόνος* nannten, stimmt zu der nahen Verwandtschaft des Ninib mit dem Himmels-gott Anu.

Die wiederholt erwähnte Gemahlin des Ninib ist Gula, die II R 59 Herrin von Nippur 50 und Herrin des Tagwerdens genannt ist. Als Gemahlin des Gottes der Morgensonne ist sie auch Ärztin und Totenerweckerin (IV R 19, 71. b. u. 5.). Eine Tochter des Ninib wird III R 68, 25 gh genannt mit dem Epitheton: „Herrin des Rechtes“. [Alfred Jeremias.]

Ninos (*Ninos*, nicht *Nivos*, wie sich aus den von Pope-Benseler s. v. gesammelten metrischen Belegen ergibt), der Stifter des assyrischen Reichs und Erbauer von Ninive, war ein Sohn 60 des Belos, d. h. des Gottes Bel (*Herodot* 1, 7. *Kephailon* b. *Synkell*. p. 167. *F. H. G.* 3, 626. *Kastor* b. *Euseb. Chron. epit. Syr. App.* 1, 54 *Schöne. Tzetz.* Chil. 7, 159), oder des Kronos (*Ioann. Antioch. frag.* 3 u. 4. *F. H. G.* 4, 541f., *Malalas* 1, 19; vgl. *Alex. Polyhist. frag.* 3. *F. H. G.* 3, 212: *Βαβυλωνίους γὰρ λέγειν πρῶτον γενέσθαι Βήλον, ὃν εἶναι Κρόνον*, weshalb auch

*Ioann. Antioch.* den Zeus als Bruder und Rhea = Semiramis als Mutter und Gattin des Ninos bezeichnet), oder des Arbelos, eines Nachkommen des Belos (*Abyden*. b. *Euseb. Chron. exc. Lat. App.* 1, 197 *Schöne. F. H. G.* 4, 284). Durch eine seltsame genealogische Kombination macht *Herodot* Ninos zum Enkel des Alkaios, des Sohnes von Herakles und Omphale, so daß des Ninos Sohn Agron der erste Heraklide auf dem lydischen Throne wird (1, 7 mit Steins Anm. O. Müller, *Proleg. z. einer wiss. Myth.* 188. E. Meyer, *Gesch. d. Altert.* 1, 307). Was *Herodot* weiter über Ninos *ἐν τοῖς Ἀσσυρίοις λόγοις* berichtet hat oder berichten wollte, wissen wir leider nicht, doch ist *Dunckers* Vermutung, daß bei ihm nur Ninos, nicht aber Semiramis an der Spitze des assyrischen Reiches gestanden habe, da Semiramis von *Herodot* 1, 184 im 7. Jahrhundert als Königin von Babylon genannt werde (*Gesch. d. Altert.* 2, 22), unsicher. — Die Geschichte des Ninos erzählt *Diodor* 2, 1 ff. (Auszug b. *Euseb. Chron.* 1, 55 *Schöne*) nach *Ktesias* (*Duncker* a. a. O. 2, 11. *Marquart, Philol. Suppl.* Bd. 6, 501 ff. v. *Gutschmid, Kl. Schr.* 5, 25 ff. *Wachsmuth, Einleit. i. d. Stud. d. alt. Gesch.* 369, 707. *Krumholz, Rhein. Mus.* 52, 237 ff.). Nachdem er sein Volk an den Waffendienst gewöhnt hatte (nach *Ktesias* bei *Iustin.* 1, 1, der mit ihm seine Geschichte beginnt, war er überhaupt der erste König, der fremde Länder dauernd eroberte), verband er sich mit Ariaiois, dem König von Arabien, und unterwarf sich Babylonien, Armenien und Medien, dessen König Pharnos er samt seinen Kindern töten ließe (c. 1). Durch diese Erfolge zum weiteren Vordringen ermutigt, eroberte er in 17 Jahren ganz Asien vom Tanais bis zum Nil mit Ausnahme von Indien und Baktrien (c. 2; *totius Orientis populos subegit, Iustin.* 1, 1, vgl. *Plat. Legg.* 3, 685 c. *Alex. Polyhist. frag.* 2. *F. H. G.* 3, 210). Darauf gründete er die Stadt Ninos am Tigris (c. 3, vgl. *Nicol. Damasc. frag.* 9; *Diodor* nennt den Euphrat, vgl. *Jacoby, Rhein. Mus.* 30, 575. *Duncker* a. a. O. 2. Andere Zeugnisse *Strab.* 2, 84, 16, 737. *Steph. Byz.* s. v. *Νίνοϋ* u. *Χαλδαίων*). Der folgende Krieg gegen Baktriana führte ihn mit Semiramis zusammen, der Gattin seines Feldherrn Onnes, einer Tochter der Göttin Derketo, durch deren kluges und thatkräftiges Eingreifen die Eroberung der feindlichen Hauptstadt gelang. Mit ihr vernichtete er sich, nachdem er ihren Gatten durch seine Drohungen zum Selbstmord getrieben hatte (c. 4 ff.). Dagegen war nach *Conon* 9 Semiramis nicht die Gattin, sondern die Tochter des Ninos. Beider Sohn war Ninyas (vgl. c. 21. *Iustin.* 1, 1. *Athen.* 12, 528 e) oder Sardanapallos (nach *Herodot* 2, 150. *Nicol. Damasc. frag.* 8. *F. H. G.* 3, 357; *Kastor* b. *Euseb. Chron.* 1, 55 *Schöne* giebt an, daß nach Sardanapallos ein zweiter Ninos geherrscht habe. Als letzten Krieg des Ninos bezeichnet *Iustin.* 1, 1 den Zug gegen den zauberkundigen Baktrienkönig Zoroaster (vgl. *Arnob. adv. nat.* 1, 5 p. 7, 17 *Reiff.*). Nach seinem Tode errichtete ihm seine Nachfolgerin Semiramis ein mächtiges Grabmal, angeblich 9 Stadien hoch

und 10 Stadien breit (*Diod.* c. 7). Die von dem Iambographen *Phoinix* (*Athen.* 12, 530 e) wiedergegebene Grabschrift paßt besser für den weichen Ninyas, als für den Kriegshelden Ninos; denn derselbe *Phoinix* hob an andrer Stelle die kriegerisch einfache Lebensweise des Ninos hervor (*Ath.* 10, 421 d). *Ovid* (*Met.* 4, 88) verlegt die busta Nini nach Babylon. An den Königspalästen der von ihr erbauten Stadt Babylon liefs Semiramis sich und ihren Gatten zweimal darstellen, auf der Jagd und zusammen mit dem Gotte Bel (*Diod.* c. 8). Die Regierungszeit des Ninos wurde von *Kastor* auf 62 Jahre berechnet (*Kephalion* a. a. O.); ihr Anfang fiel nach *Ktesias* in das Jahr 2189 v. Chr., nach *Eusebios* (*Chron.* 1, 66. 2, 11 *Schöne*) 2057, vgl. *Duncker* a. a. O. 22.

Eine spätere Umbildung der Ninossage finden wir bei *Diodor*, der nach einem Schriftsteller *Athenaios* und anderen berichtet, Semiramis sei eine Hetäre gewesen, die, von Ninos zu seiner Gattin erhoben, ihn bewog, ihr auf fünf Tage (einen Tag bei *Plutarch*) die Herrschaft zu überlassen, und diese dazu benutzte, ihn durch seine Leibwächter einkerkern und töten zu lassen (*Diod.* 2, 20. *Deinon* b. *Ael. V. H.* 7, 1. *F. H. G.* 2, 89. *Plut. amator.* 9). Keine Beachtung verdient die Angabe des *Kephalion* (vgl. über ihn *Wachsmuth* a. a. O. 150), Ninos sei nicht in Ninive gestorben, sondern habe, nachdem er die Unkeuschheit seiner Gattin durchschaut, sein Reich verlassen und sei nach Kreta geflüchtet (bei *Moses v. Chorene* 1, 16. *F. H. G.* 3, 627). Endlich ist Ninos zum Helden eines wahrscheinlich im 1. Jahrhundert v. Chr. entstandenen Romans geworden, dessen Fragmente aus einem Berliner Papyrus *Wilcken* (*Hermes* 27, 161 ff., vgl. *Levi, Rivista di filologia.* N. S. 1, 1–22) trefflich herausgegeben hat. Er erscheint als siebzehnjähriger tugendhafter Königssohn. Im Mittelpunkt steht die Liebe zu seiner jugendlichen Base, in der *Wilcken* wegen des Namens ihrer Mutter Derkeia (Derketo) Semiramis richtig erkannt hat, obwohl auch von deren mythischem Charakter nichts übrig geblieben ist. Das eine Fragment giebt eine ausführliche Schilderung des bei *Diodor* nur kurz erwähnten Kriegs gegen Armenien.

Ninos, den man mit dem biblischen Nimrod zusammengestellt hat, ist eine rein mythische Gestalt, von der die Geschichte nichts weiß. Der Stadtheros von Ninive wird mit der Göttin Semiramis zu einem Königspaar verbunden, und in ihre Thaten drängt die Sage die Entstehung und den in Jahrhunderten allmählich erfolgten Ausbau des assyrischen Weltreichs nach bekannter Methode zusammen, so daß für ihre Nachfolger nichts mehr zu thun übrig bleibt. Als Quelle des *Ktesias*, auf den die uns erhaltenen Berichte zurückgehen, nahm *Duncker* (a. a. O. 2, 17 ff. 4, 16) ein medopersches Epos an, dessen älteste Ausbildung er in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts setzt, *Spiegel* (*Ausl.* 677 u. 701 ff. *Ztschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 45, 202. *Krumbholz, Rhein. Mus.* 52, 282 ff.) dagegen mündlich überlieferte Sagen. Weiteres s. u. *Semiramis*. [Wagner.]

**Niobe** (*Νιόβη*) und die **Niobiden**. Die älteste, episodische, Erwähnung des Niobemythos findet sich im 24. Gesang der *Ilias* (v. 599–620). Achilleus hat die Leiche des Hektor auf den Wagen gehoben und verkündigt, in sein Zelt zurückkehrend, dem Priamos die vollzogene Lösung seines Sohnes. Tröstend redet er darauf dem bekümmerten Greise zu: „Nun lasse uns aber an das Mahl denken, denn selbst die schönhaarige Niobe dachte an das Essen, sie, der doch zwölf Kinder im Hause gestorben waren, sechs Töchter und sechs jugendkräftige Söhne. Diese hatte Apollon mit dem silbernen Bogen getötet, jene Artemis, die pfeilfrohe, weil nämlich Niobe sich der schwängigen Leto verglich. Nur zwei, behauptete sie, habe Leto geboren, sie selbst dagegen viele. Obgleich nun jene nur zwei waren, so vernichteten sie doch alle. Neun Tage lagen diese in ihrem Blut und niemand war da, sie zu bestatten; zu Steinen hatte der Kronossohn die Leute gemacht. Am zehnten Tage aber bestatteten sie die himmlischen Götter. Niobe aber dachte dann an das Essen, als sie müde war des Thränenvergießens. [Jetzt aber in den Felsen, im einsamen Gebirge, auf dem Sipylus, wo, wie man sagt, die Lagerstätten der Göttinnen sind, der Nymphen, die am Acheloeus tanzten, dort, zu Stein geworden, zehrt sie an dem Kummer, dem von den Göttern verursacht.] Nun, wohl, trefflicher Greis, wollen auch wir uns um das Essen bekümmern. Nachbar mögest du wieder deinen geliebten Sohn beweinen, wenn du ihn nach Ilios gebracht haben wirst; ein vielbeweinter soll er dir sein.“ Die eingeklammerten Verse (614–617) sind den *Scholien* zufolge von *Aristophanes v. Byzanz*, dann von *Aristarchos* mit Athetese belegt worden, wegen ihres ungehörigen Eintretens in den Zusammenhang, wegen des dreifach wiederholten *iv*, endlich wegen des *hesiodische* Ausdrucksweise veratenden Wortes *ἰπποδάμω*. Die Athetese ist auch von den meisten Neueren angenommen worden. Für die Echtheit der vier Verse ist mit Entschiedenheit nur *Peppmüller* (*Kommentar d. 24. Buches d. Ilias* S. 286 291–294; vgl. noch *Düntzer, Homer. Abh.* S. 370 ff.) eingetreten, ja er hat gerade diese Verse als Hauptstütze seiner Hypothese von der smyrnäischen Herkunft des 24. Gesanges benutzt. Die Vergleichung des Priamos, welcher aufgefordert wird, seinen Kummer nur auf kurze Zeit zu unterbrechen, da er doch ohnehin nachher nie aufhören werde, seinen Sohn zu beweinen, mit der Niobe, die auch ihren Kummer für einen Augenblick unterbrach und nachher in der Versteinerung fortfuhr, unaufhörlich an ihrem Schmerze zu zehren, dieser Vergleich scheint in der That nichts zu enthalten, was unpassend und entbehrlich wäre. Auf einen begrifflichen Zusammenhang der athetierten mit den für echt erklärten Versen deutet der gemeinsame Zug der Versteinerung hin, hier des Volkes der Niobe, dort dieser selbst. Sollte demnach das verwerfende Urteil der alexandrinischen Kritiker dennoch richtig und die Schilderung des Endschiedsals der Niobe das Einschleibsel

eines Rhapsoden sein, so wäre diese Interpolation doch für uns verhältnismäßig sehr alten Ursprungs, ja wir hätten, wie Stark (*Niobe* u. d. *Niobiden* S. 27) hervorhebt, hier ein altes Einschmeißen eines die Lokalität von Smyrna und dem Sipylos hervorhebenden Rhapsoden. Übrigens ist hervorzuheben, daß v. 616 ἐν Σαύλῳ, ὅθι παρὰ θεῶν ἔμμεναι εὐρύς στυγῶν eine Art von Erläuterung aus nach-homerischem Sagenstoff findet durch Quintus 10 v. *Smyrna*, *Posthom.* v. 291 ff., wo es von der Nymphe Neaira heist: ἡγήθει' ἐν λυγέσσιν ἐπὶ Σαύλῳ νηρόεντι μὲν θεῶ Νιόβην λαῶν θεῶν. Die altattische Fassung des in der *Ilias* erwähnten Mythos verrät sich in einigen eigentümlichen Zügen, welche in den uns erhaltenen jüngeren Erzählungen nicht mehr wiederkehren, wie die Bestattung der Niobiden am zehnten Tage durch die Götter und die Versteinering des Volkes. Über den Ort der Haupthandlung enthalten jene Verse der *Ilias* ebenso wenig eine Andeutung, wie die Fragmente der andern älteren Epiker und lyrischen Dichter. Auch findet sich in ihnen noch kein bestimmter Hinweis auf die genealogische Verbindung der Niobe mit den in der späteren Literatur zu ihr in nächster Beziehung stehenden mythischen Personen. Bei Homer begegnen uns Tantalos, Pelops, Chloris, Amphion und Zethos, ohne daß ihr verwandtschaftliches 30 Verhältnis zur Niobe zur Sprache kommt.

Von der Erzählung des Hesiodos ist nur die Notiz erhalten, daß er die Zahl der Söhne und Töchter der Niobe auf zehn angab (*Apollodor*, *Bibl.* 3, 5, 6). Nach *Ailianos* (v. h. 12, 36) freilich hätte Hesiodos nur von neunzehn Kindern geredet. Dieser Widerspruch löst sich nach Starks (*Niobe* u. d. *Niobiden* S. 30) Vermutung dadurch, daß der Dichter von neunzehn getöteten Kindern gesprochen hat, 40 ein zwanzigstes (Chloris?), dessen Rettung ihm bereits bekannt war, ausschließend. Nach *Markscheffel* (*Hes.* fr. 41) wäre die eine Angabe im *Karälochos* vorgekommen, die andere in den *Hoias*. Auf die Zahl der Niobiden beziehen sich weitaus die meisten auch der andern Dichterfragmente. Nach dem *Venet. Schol.* II. 24, 604 hatten die νεώτεροι teils zwanzig, teils vierzehn Niobiden angegeben. Die erste, die hesiodische, Zahl wird angeführt aus 50 *Mimnermos* (bei *Ael.* v. h. 12, 36), *Pindar* (*Ael.* a. a. O. *Gell.* N. A. 20, 7) u. *Bakchylides* (*Gell.* ebd.). Die andere Zahl, zweimal sieben, kam vor beim *Hermioneer Lasos* (*Ael.* a. a. O.), welcher um das Jahr 500 in Athen lebte, und wurde die herrschende bei den attischen Dichtern *Aischylos*, *Sophokles*, *Euripides* u. *Aristophanes* (s. d. Stellen in *Trag. G. Fr. rec. Nauck* p. 50. 228. 500). Abweichende Zahlen begegneten bei *Sappho* (*Gell.* 20, 7) und *Alkman* (*Ael.* a. a. O.), welche 60 von achtzehn und zehn Niobiden gedichtet hatten. Es ist auffallend, daß die aufgeführten Zahlen, einerseits 18, andererseits 14 und 10, immer um zwei von den beiden Grundzahlen, *Hesiods* zwanzig und *Homers* zwölf, differieren. Vielleicht spielt hier die Tradition herein, daß zwei Kinder der Niobe vom Untergange verschont blieben. Diese Tradition ist für uns

zuerst bezeugt durch ein Fragment der um Ol. 67, 3 = 510 blühenden Dichterin *Telesilla* (bei *Apollodor* *Bibl.* 3, 5, 6). Die Geretteten hießen bei ihr Amyklas und Meliboia, bei andern (*Apollod.* a. a. O.) Amphion und Chloris. Diese zwei wurden vielleicht ursprünglich entweder von der Gesamtzahl 20 oder 12 abgezogen, sodas 18 oder 10 den Tod gefunden hätten, oder zu den zwölf von Homer als getötet bezeichneten hinzugerechnet. Völlig entfernt von jener epischen Tradition halten sich *Hellankos* (fr. 54 Müll. in *Schol. Eur. Phoen.* 162), der vier Söhne und drei Töchter annahm, der Aristoteliker *Herodoros v. Herakleia* (bei *Apollod.* 3, 5, 6), bei welchem die Zahl auf zwei Söhne und drei Töchter herabgesetzt war (C. Müller, *P. H. G.* 2, 30 stellt auch bei ihm die Zahlen δ' und γ' her), und die bei *Gellius* 20, 7 erwähnten *quidam alii auctores*, die im ganzen nur drei Kinder (vielleicht war die argivische Niobe gemeint) anerkannten. Anderweitigen Inhalts sind nur zwei Fragmente der älteren Lyrik. Aus einem Gedichte der *Sappho*, wohl demselben, in welchem von den zehn Niobiden die Rede war, ist der merkwürdige Vers erhalten (fr. 31 bei *Athen.* 13, 571 D): Λατὼ καὶ Νιόβα μάλα μὲν φίλαι ἦσαν ἑταίραι (Freundinnen), und *Pindar* (fr. 64 B bei *Plut. de mus.* 15) hatte in einem Paian gesungen, daß bei der Hochzeit der Niobe Anthippos zuerst die lydische Harmonie gelehrt hätte, was zu beweisen scheint, daß dem Dichter Niobe bereits als Tochter des lydischen Tantalos bekannt war (vgl. *Ol.* 1, 36 *Αὐτοῦ Πίλοπος*).

Der Niobemythos diente also Stoff der Tragödie. Aus den wenigen Bruchstücken der 'Niobe' des *Aischylos* erhellt, daß hier Vater der Heldin Tantalos, der Lyderkönig, war (fr. 158), Amphion ihr Gemahl (fr. 160). Der Palast des Amphion wird von Zeus durch Feuer zerstört (ebds.), was wohl durch einen Boten gemeldet wurde. Niobe, ihrer vierzehn Kinder beraubt, verbrachte einen großen Teil des Stückes schweigend, verhüllt, in tiefen Schmerz versunken, am Grabe sitzend (*Trag. G. Fr. rec. Nauck* p. 50). Der Sipylos war erwähnt (fr. 163), die Handlung spielte wohl an diesem Berge (*Stark* a. a. O. S. 37), jedenfalls in Lydien, weil Tantalos redend anfrat, zuerst seiner eigenen Macht sich rühmend (fr. 158), dann sein furchtbare Geschick, wohl die Zerstörung seines Herrscherstizes durch ein Erdbeben\*, beklagend (fr. 159). Wohin der Dichter die Vorhandlung, die Tötung der Kinder, verlegt hatte, ist aus den Fragmenten nicht ersichtlich, obgleich wohl Theben als Königstadt des Amphion voranzusetzen ist. Vielleicht gehörte *Aischylos* zu den Dichtern, welche auch die Tötung und Bestattung der Niobiden, wie die Verwandlung der Niobe, nach Lydien verlegten (vgl. *Schol. Townl.* 0 602 ἡ δὲ συμφορὰ αὐτῆς, ὥς μὲν τινες ἐν Αὐδῇ, ὥς δὲ ἔνοι, ἐν Θίβαις.\*\*) *Sophokles* hatte, wie

\*) Vgl. die verdorbene Glosse *Phot. Lex.* p. 301, 15 *τοῦ αὐτοῦ* — *αὐτοῦ* Νιόβης, wo *Ruhnken* und *Naber* verbessern *Αἰσχύλου* Νιόβης (*Nauck* p. 50).

\*\*) *Stark* (a. a. O. 39) vermutete, daß das *aischyleische* Stück nach dem Tode der Kinder in Lydien spielte,

das *Scholion* weiter angiebt, den Untergang der Kinder in Theben erfolgen und darauf Niobe nach Lydien heimkehren lassen (vgl. auch *Eustath. Comm. II.* p. 1367, 21). Auf *Sophokles* bezog sich, nach *G. Hermanns* Vermutung, die verdorbene Stelle des *Aristoteles* (*Poet. c.* 18), wo jemandes Tragödie 'Niobe' wegen des verletzten Gesetzes der Einheit von Zeit und Ort getadelt und dieser das gleichnamige Stück des *Aischylos*, wie es scheint, als Muster gegenübergestellt wird. Von dem Inhalte der verlorenen Tragödie 'Niobe' wissen wir nur, daß der Untergang der Niobiden auf der Scene dargestellt war und einer der Sterbenden seinen Liebhaber (*ἑταερίης*) auffordert, ihn umarmend zu schützen (*fr.* 410). Sonst hat *Sophokles* des Mythos Erwähnung gethan in der 'Antigone' (v. 822—838) und 'Elektra' (v. 150—152). Im Begriffe, „allein von den Sterblichen“, wie der Chor sagt, lebend zum Hades hinabzusteigen, vergleicht Antigone sich mit der Niobe: „Ich habe gehört, wie die jammervolle Tochter des Tantalos, die phrygische Fremde, an der Höhe des Siplyos, der Felsen, gleich dem zähen Epheu wachsend, bezwungen hat und jetzt im Regengusse zerfließt, wie die Sage der Menschen lautet; der Schnee verläßt sie niemals und unter den weinenden Brauen netzt er ihr den Hals. Ihr sehr ähnlich bettet auch mich die Gottheit.“ Der Chor antwortet: „Ja sie war Göttin und göttlichen Stammes, wir aber sind Sterbliche und von Sterblichen abstammend“ u. s. w. Elektra beruft sich, als Antwort auf die Mahnung der Chores, Mafs zu halten in der Totenklage, auf die Aëdon und Niobe. „Dich, alluldende Niobe“, singt sie, „ehre ich als Göttin, die du im Felsengrabmal stets weinst.“ *Euripides* gedachte der zweimal sieben von Loxias getöteten Niobekinder im 'Kresphontes' (*fr.* 456), in den 'Phönizierinnen' (v. 159) steht Polyneikes mit Adrastus vor Theben „nahe dem Grab der sieben Mädchen der Niobe“.

Aus einer ähnlichen epischen Überlieferung, wie sie den attischen Tragikern bekannt war, stammt auch die Erzählung des Logographen *Pherekydes*, welcher die Niobeage in acht oder zehnten Buch seiner Genealogien (vgl. *Müller, F. H. G.* 4, 639. *Thrämer, Pergamos* S. 8) dargestellt hatte. Niobe und Pelops sind Kinder des Tantalos (*fr.* 93. 105 bb), ihre Heimat war also Lydien. Niobe hatte zwölf Kinder, wie *Pherekydes* mit *Homer* übereinstimmend berichtete, indem er ausserdem, zum erstenmal für uns, auch ihre Namen aufzählt (*fr.* 102 b). Als Söhne giebt er an Alakomeus, Pheres, Endoros, Lysippos, Xanthos, Argeios, als Töchter Chione, Klytia, Melia, Hore, Lamippe, Pelopia. Die Neis, welche andere eine Tochter der Niobe und des Amphion genannt hatten und von welcher das Neltische Thor von Theben seinen Namen tragen sollte, kannte *Pherekydes* als Tochter des Zethos (*fr.* 102 c). Nach ihrem Unglück kebrt Niobe nach Lydien zurück, findet die Stadt ihres Vaters zerstört und letzteren seiner Strafe übergeben, da flieht *G. Hermann* (*Opusc.* S. 48 ff.) nahm selbst für den Tod der Niobiden und des Amphion Lydien als Schauplatz an.

sie zu Zeus, der sie zu Stein werden läßt. Von dem Steinbild rinnen Thränen herab, und es blickt nach Norden (*fr.* 105 bb aus *Schol. II.* 24, 617). Aus den Fragmenten des *Pherekydes* ist nicht ersichtlich, wo nach ihm der Schauplatz des Kindermordes war. Im *fragm.* 102 (Aëdon, die Frau des Zethos will einen Sohn des Amphion töten aus Neid, weil sie selbst nur zwei Kinder, Itys und Neis, hatte, die Frau des Amphion aber sechs; in der Dunkelheit tötet sie aber ihr eigenes Kind, Itys) sind der hier unbenannten Gattin des Amphion nicht zwölf, sondern nur sechs *παίδες* (wegen der Neis nicht als Söhne, sondern als Kinder zu verstehen) zuerteilt, woraus *Thrämer* (a. a. O. S. 8) geschlossen hat, daß die Gattin des Amphion bei *Pherekydes* nicht Niobe und auch nicht Theben ihr Wohnsitz und der Schauplatz ihres Unglücks war. Aus dem Namen des einen Sohnes *Ἀλακομενός* folgert *Thrämer* weiter, daß *Pherekydes* die Niobe im böotischen Alakomenai wohnen und leiden ließ. Als Eigentum desselben Logographen betrachtet *Thrämer* auch die von *Eustathios* zu *Homer* p. 1367, 21 (vgl. *Schol. BV* zu *II.* 24, 602) unbenannten Autoren zugewiesene Nachricht von Alakomeus als Gemahl der Niobe.\*)

Während wir annehmen dürfen, daß in der epischen Tradition, wie sie das attische Drama übernahm, Lydien und daneben, wohl unter dem Einfluß der hesiodischen Epik, das böotische Theben als Schauplatz der Handlung üblich geworden waren, fehlt uns jede sichere Spur eines Vorkommens von Argos in der geläufigen epischen Überlieferung. Die argivische Niobe tritt auf den Schauplatz bei *Akusaïos*, welcher, nach einer häufig geäußerten Vermutung, aus der epischen *Φωκείας* geschöpft hätte (vgl. u. a. *Kinkel, Ep. Gr. Fr.* p. 209. *Stark S.* 31. *Ed. Meyer, Forsch. zur alt. Gesch.* S. 89). Diese Niobe wurde, bezeichnend für die schon feste Tradition, nicht der Tantalos-tochter der kleinasiatischen und böotischen Epik gleichgesetzt, sondern mit der neuen Heimat verbindet sich eine neue Genealogie. Sie gilt als Tochter des Phoroneus, und nach den Worten des *Solon* bei *Platon* (*Tim.* p. 22 a) giebt es nichts Älteres in menschlicher Überlieferung, als die Reden von Phoroneus, der der Erste genannt wird, und von Niobe (*περὶ Φωκείας τοῦ πρώτου λεγόντος καὶ Νιόβης*).\*\*)

\*) Hinzugefügt sei noch, daß *Thrämer* (S. 9) aus den Namen der pherekydischen Niobiden Pelopia, Argios und Phereus (vgl. *II.* 9, 151 *Φηγαί* a Stadt im Besitz des Agamemnon) folgert, daß die Niobe des Logographen auch Beziehung zum Peloponnes und Argos hatte, und „von einem Punkte des Peloponnes nach Alakomenai vermåhlt worden war“. Da nun *II.* 2, 104 Pelops als Herrscher in Argolis erscheint, andererseits *Pherekydes* in der charakteristischen Zwölfzahl der Niobiden mit der *Ilias* übereinstimmt, so nimmt *Thrämer* (S. 11) keinen Anstand, die Niobeepisode der *Ilias* (ohne die interpolierten Siplyosverse) und die rekonstruierte Relation des *Pherekydes* (mit Alakomeus als Gemahl, aber ohne den lydischen Vater und den Siplyos) auf ein und dasselbe urgriechische Sagengut zurückzuführen.

\*\*) Ob unter der Phoroneustochter ihm *hesiod. Fragm.* 42 K. (bei *Strabo* p. 471), welche einem Hekateros (die Handschriften schwanken zwischen *Ἐκείτῳ*, *Ἐκείτῳ*,

Als Gemahlin des Phoroneus und Mutter der Niobe werden genannt die Nymphen Telodike (*Akusilaos* fr. 11 bei *Tzetzes* zu *Lykophr.* 111. *Apollod.* Bibl. 12, 1, 1. *Schol. Plat. Tim.* p. 22a) oder *Peitho* (*Schol. Eur. Or.* 932) oder *Kerdo* (*Paus.* 2, 21, 2; bei *Hygin.* fab. 145, p. 23 *Schm.* wohl *Kerdo* anstatt *Cinna* zu schreiben). Nach einer Notiz bei *Eusebios* (*Hieron.* zu *Abr.* 211 n. *Synk.* p. 236) wäre indessen Niobe nicht Gemahlin des Phoroneus gewesen, sondern 10 seine Mutter von *Inachos*, welcher der gewöhnlichen mythographischen Überlieferung gemäß Vater des Phoroneus und Sohn des *Okennos* und der *Tethys* ist. Nach *Akusilaos* (fr. 11, dazu *Apollod.* 2, 1, 1. *Dion. Halic.* 1, 11, 17. *Diod.* 4, 14. *Hyg. fab.* 145, p. 24. *Schol. Eur. Or.* 932. *Lact. Plac. Schol. Stat. Theb.* 4, 589) wurde Niobe, die Tochter des Phoroneus, Geliebte des Zeus, als Tochter des 'ersten' Menschen die erste sterbliche Geliebte. Sie gebar von Zeus 20 die Söhne des Argos, von dem die Stadt ihren Namen erhielt (dieser *Ἄργος ὁ Διός* war auch dem *Pherekydes* fr. 22 = *Schol. Eurip. Phoen.* 1116 als Vorfahre des *Ἄργος παρώπτης* bekannt, vgl. *Thrämer* S. 30), und, wie speziell *Akusilaos* erzählt hatte, den Pelasgos. Als Bruder der argivischen Niobe wird *Apis* genannt, von dem der Peloponnes den Namen *Ania* erhalten haben soll. In der Chronik des *Eusebios* (p. 177 *Sch.*) hat übrigens eine Notiz Platz gefunden, welche 30 *Apis* zum Sohn der Niobe macht. Eine ähnliche Unsicherheit trat hinsichtlich des Verhältnisses der Niobe zu Pelops ein: gewöhnlich ist er ihr Bruder, *Eustath.* zu *Il.* 24, 602 weist aber die Notiz auf *ἱερόν* δὲ *οὗτις* *τὴν* *Νιόβην* *οὐ μὲν* *Ταντάλον*, *οἱ δὲ* *Πίλονος* *κατάγονται*, welche Notiz im *Schol. B V* z. St. mit der über Niobes Gemahl zusammengeworfen ist: *τὴν* *Νιόβην* *οἱ μὲν* *Πίλονος*, *οἱ δὲ* *Ταντάλον*, *οἱ δὲ* *Ζήθρον*, *οἱ δὲ* *Ἀλακρινέων γενναῖα* *γαῖαν* (vgl. *Thrämer* S. 12). 40

Über die verschiedenen Redaktionen des Stammbaumes der argivischen Könige, in welchen die Phoroneustochter Niobe eingefügt war, hat am ausführlichsten *Ed. Meyer* (*Forsch. z. alt. Gesch.* 67 ff.) gehandelt und sich bemüht, sie als reines Produkt pseudowissenschaftlicher Geschichtskonstruktion zu erweisen. Die Sage von Niobe hat nach ihm (S. 90) ihre Wurzel in der Existenz einer bei Argos gelegenen Quelle Niobe, welche von *Plinius* 4, 17 neben 50 zwei anderen, *Anymone* (der untadeligen) und *Psamathe* (der sandigen) genannt wird, wozu indessen die übersehene Glosse des *Hesych* *νίβα· γύνα καὶ κρήνην* zu vergleichen ist. Argos und Pelasgos, die beiden Niobesöhne, sind nach *Ed. Meyer* rein genealogische Gestalten, welche der Urheber des Stammbaumes erfand, um dem Lande seine Eponymen zu geben. Wenn es auch allerdings unleugbar ist, daß die genealogischen Dichter bei ihrer 60 Geschichtskonstruktion die Verwendung der beiden Heroen Argos und Pelasgos als Eponymen (von *Ἄργος* und *Πελαγονίον Ἄργος*) mit Recht sehr passend gefunden haben, so ist hierdurch eine ältere und ursprünglichere *Ἐστία*, *Ἐκταλία*) fünf Töchter gebar, von denen die Bergnymphen, Satyrn und Kureten entstammen, Niobe gemeint war, ist völlig unklar.

Geltung beider als echt religiöser Gestalten im Glauben der Argiver nicht ausgeschlossen. Auf religiöse Wesensverwandtschaft des Heroen Pelasgos mit der Demeter Pelasgis von Argos weist der Umstand hin, daß der Tempel dieser Göttin nicht bloß für eine Stiftung des Heroen galt, sondern auch das Grab des letzteren in der Nähe dieses Tempels lag, wie *Pausanias* (2, 22, 1) berichtet, nur daß dieser als Vater des Pelasgos nicht Zeus sondern Triops betrachtete. Argos dagegen, der Sohn der Niobe, besaß, doch wohl von Alters her, einen regelrechten Heroenkult bei Argos, mit einem heiligen Hain (*Paus.* 3, 4, 1; 2, 20, 8), welcher von Kleomenes freventlich verwüstet wurde, und einem Kultgrabe (*Paus.* 2, 22, 5). Daß die argivische Niobe auf dem Boden der Religion steht, dafür zeugt auch ihre eigentümliche Verbindung mit Zeus. Wie diese Niobe aus den religiösen Lokalanschauungen der Argiver entsprungen war, so hat sie auch stets nur lokale Geltung behalten und ist in den allgemeinen Mythenschatz der Hellenen nicht eingedrungen, ungleich der Tochter des Tantalos. Für die Sagen Geschichte sind beide völlig getrennte, differenzierte Gestalten, im religiösen Glauben mögen sie ursprünglich eins gewesen sein. *Thrämer* (S. 28) hat die argivische Zeugs Geliebte in Parallele gesetzt mit der böötischen Gemahlin des Alalkomenes, hinter welchem Beinamen sich Zeus verberge (*Etym. M.* *Ἀλακρινέως* *Ζεύς*). Auf zwei Spuren der Tantalostochter in Argos hat *Stark* (S. 349) hingewiesen: während die Sage die Geschichte der Kindertötung von der argivischen Niobe durchaus fern hält, berichtet *Pausanias* (2, 21, 9) dennoch, daß im Letoon von Argos neben dem praxitelischen Kultbilde der Göttin die Bildsäule einer Jungfrau stand, der *Chloris*, einer Tochter der Niobe. Früher hätte sie den Namen *Meliboia* getragen, als aber Apollon und Artemis ihre Geschwister töteten, sei sie, zur Leto betend, mit einem Bruder Amyklas am Leben gelassen worden. Vom ausgestandenen Schreck hätte sie aber eine blassere Gesichtsfarbe behalten und deshalb den neuen Namen *Χλωρίς* bekommen. Beide Geschwister hätten, nach der Sage der Argiver, der Leto diesen ihren ersten Tempel erbaut. Eine zweite Spur weist auf einen argivischen Tantalos hin. In der Umgebung des Tempels der Demeter Pelasgis und des Pelasgosgrabes befand sich, nach der Angabe des *Pausanias* (2, 22, 2), ein nicht großes ehernes Gefäß (*χαλκείον*), getragen von Bildsäulen der Artemis, Athena und des Zeus *Μηγαρέως*. Nach einigen Erklärern enthielt dieses Gefäß die Gebeine des Tantalos. *Pausanias* wehrt sich lebhaft gegen die Möglichkeit, daß dieser der Lyderkönig, der Sohn des Zeus und der Pluto, sein könne, und läßt nur die Wahl zwischen Tantalos, dem Sohne des Thyestes, oder Tantalos, dem Sohne des Broteas, offen, welcher früher als Agamemnon Klytämnestra geheiratet hatte. Immerhin ist die Existenz von Reliquien eines Tantalos in der Nachbarschaft von denen des Niobesöhnes in der Heimat der argivischen Niobe ein recht merkwürdiges und kaum ganz bedeutungsloses Zusammentreffen.



Außer dem argivischen hat die Logographie noch einen zweiten von der konventionellen Sage ganz verschiedenen Niobemythus zum Vorschein gebracht. *Xanthos der Lyder* (fr. 13, zu ergänzen durch *Schol. Eur. Phoen.* 159, *Schol. Viet.* zu *Il.* 24, 602 und *Eustath.* zu *Hom. Il.* p. 1368) und auf ihn folgend, wenn auch verflochten mit dem Bericht des *Simmias von Rhodos* und *Neanthes von Kyzikos*, *Parthenios* (*Erot. path.* 33), hatten folgende Erzählung geliefert, die wir in der Zusammenstellung *Thrämers* (S. 20) wiedergeben: Assaon [Assonides *Ἀσωνίδης* *Eust. Schol. B*] hat seine Tochter Niobe dem am Sipylos wohnenden [Assyrer, *Schol. Eur.*] Philottos vermählt, und zwanzig Kinder waren dieser Ehe entsprossen. Philottos verliert auf der Jagd durch einen Bären sein Leben. Nun wirbt Assaon, von Verlangen erfüllt, um seine eigene Tochter. Von Niobe zurückgewiesen, sinnt er auf Rache. Er ladet die Kinder der Niobe zu einem Mahl und verbrennt sie mitsamt dem Palaste. Als Niobe dieses erfährt, flieht sie und bittet die Götter zu Stein werden zu dürfen und wird versteinert. So lautete der Schluss der *xanthischen* Erzählung nach den Worten des *Eustathios* (a. O.). *Parthenios* giebt den Schluss folgendermaßen: Auf die Kunde vom Untergang ihrer Kinder stürzt sich Niobe von einem hohen Fels, und Assaon, von Reue ergriffen, macht seinem Leben gleichfalls ein gewaltsames Ende. Nach *Parthenios* verdankte auch die Assaontochter ihr Unglück der Fügung der von ihr erzürnten Leto. Hinzuzufügen wäre, daß nach einer Notiz in dem *Schol. Tourn.* II. a. a. O. 600 Niobe bei den Lydern *Ἐλύνην* (nach der zweifelnden Vermutung von *Wilamowitz Ἐλύνην*) genannt wurde. Dieser lydische Niobemythus stimmt also mit dem allgemeinen griechischen darin überein, daß auch die Tochter des Assaon ihrer Kinder beraubt und auf dem Sipylos versteinert wird. Die Zwanzigzahl der Kinder kehrte, wie wir oben sahen, auch bei *Hesiod*, *Minnermos*, *Pindar* und *Bakchylides* wieder. Diese Übereinstimmungen sind, trotz der übrigen Unähnlichkeit, doch auffallend genug, um eine Beeinflussung der lydischen Sage durch die griechische oder eine Verschmelzung beider voraussetzen zu lassen, während der umgekehrte Fall weniger wahrscheinlich ist.

Der jüngste der Logographen, welcher die gemeinhellenische Niobeerzählung wiedergab, war *Hellanikos* (fr. 56 *ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ἀτλαντίδων* im *Schol. Eur. Phoen.* 159). Mit *Herodot von Heraklea*, dem Zeitgenossen des Sokrates, wahrscheinlich übereinstimmend, zählte er nur sieben Kinder der Niobe. Wie *Pherekydes* gab er ihre Namen an, indessen völlig verschiedene, mit Ausnahme der bei beiden übereinstimmenden Tochter Pelopia. Die übrigen Namen lauteten bei *Hellanikos*: Archenor, Menestratos, Archagoras, Ogygia, Astykrateia; der Name eines Sohnes ist in den Handschriften des *Scholios* ausgefallen. Das Fragment enthält keine direkte Angabe über die Genealogie der Niobe und den Schauplatz ihrer Geschichte, doch darf vorausgesetzt werden, daß *Hellanikos* sich von der Vulgata nicht entfernte. Der Name Pelopia

weist auf die übliche Verwandtschaft der Tantalostochter mit Pelops hin. Erwähnenswert ist, daß *Hellanikos* die Stadt Sipylos, die Heimatstadt des Pelops und der Niobe, gekannt hat (*Steph. Byz. Σίπυλος, πόλις Φωκίας Ἑλλάδος Ἰεγεῖον πρώτον*). Ferner war ihm eine Quelle bei Magnesia am Sipylos bekannt, deren Wasser Steine in den inneren Teilen des Trinkenden absetzen sollte (aus τὰ περὶ Ἀσδίας fr. 125). Vielleicht gab *Hellanikos* eine rationalistische Deutung der wunderbaren Versteinierung. Auf Theben als Wohnsitz und Schauplatz der Kindertötung deutet nach *Thrämers* Ansicht (S. 14) der Name der einen Niobide Ogygia, an die *Σύγγιαι πύλαι* Thebens erinnernd, und die Siebenzahl der Kinder, die nur eine Variante der gewöhnlichen vierzehn Kinder der thebanischen Niobe sei. Wir fügen hinzu, daß die Siebenzahl bei *Hellanikos* Benutzung ganz spezieller thebanischer Lokaltaditionen zu beweisen scheint. Nahe dem Iemenosfluß, vor den Thoren Thebens, befanden sich sieben Steinsetzungen auf Erdunderlagen (*ἔγραφα*). Nach der Meldung des *Armenidas*, des Verfassers einer thebanischen Lokalhistorie (*F. H. G.* 3 p. 329), schrieb man diese sieben 'Scheiterhaufen' (*σκαπῆ*) entweder den sieben Helden gegen Theben oder den Kindern der Niobe zu. Von den Scheiterhaufen der 'Kinder des Amphion', also doch wohl der Niobiden, redet auch *Pausanias* (9, 17, 2) und giebt an, daß noch Asche vom Leichenbrand auf ihnen sichtbar sei. Ein halbes Stadion davon entfernt seien die Gräber der Amphionskinder, getrennt die der Jünglinge und der Mädchen (*Paus.* 9, 16, 7). Dieser Gräber hatte bereits *Euripides Phoen.* 159 gedacht; er läßt Polyneikes Stand fassen ἐπὶ παρόντων τάφῳ πύλας Νιόβης, wogegen aber der *Scholast*, gestützt auf den Lokalhistoriker *Aristodemus* (*F. H. G.* 3 p. 309), versichert, in Theben gebe es nirgendwo ein Grab der Niobiden. Mit dieser kritischen Leugnung hängt wohl die Behauptung zusammen, daß die Asche der Niobiden nach Sipylos übergeführt und dort bestattet sei (*Stat. Theb.* 6, 120 ff.). Es verblieben also jedenfalls die sieben Scheiterhaufen und ihre Beziehung auf die sieben oder zweimal sieben Niobiden. Wie sehr die durch die thebanische Lokalsage gegebene Siebenzahl verwertet wurde, geht noch aus der Bemerkung des *Hygin* (*fab.* 69) hervor: *Amphion enim qui Thebas muro cinxit, septem filiarum nomine portas constituit* und aus *Statius Theb.* 3, 198 (*vinā pingentes stipabant iunera portas*), indem man also selbst die Siebenzahl der Thore mit der Zahl der Niobiden in Verbindung setzte. (Mit dem Homoloischen Thor setzt *Tzet.* z. *Lykophr.* 520 eine Niobetochter *Ουολαῖς* in Verbindung.) Es ist wohl kaum zu bezweifeln, daß auch *Hellanikos* seine sieben Niobiden aus den sieben Scheiterhaufen gefolgert hat, und folglich bei ihm Theben der Schauplatz der Sage war. Daß auf jedem Scheiterhaufen eine Leiche verbrannt worden sei, schien ihm historisch wahrscheinlicher zu sein, als daß je zwei auf jeden gekommen wären, wie *Lasos* und nach ihm die attischen Tragiker angenommen haben könnten,

Die Niobesage wurde eine der beliebtesten und bekanntesten dichterischen Stoffe, so dafs *Niόβης πάθος* für große Leiden als sprichwörtliche Redensart in den Volksgedanken übergingen (*Apostol. cent. 12, 11* bei *Paroem. gr. ed. Leutsch 2 p. 544*). Abgesehen von fast unzähligen gelegentlichen Anspielungen auf die Sage, die in der ganzen antiken dichterischen Literatur zerstreut sind (vgl. d. Stellensammlung bei *Stark S. 56 ff.*), erfahren wir von einer Reihe dichterischer Bearbeitungen. *Timotheos von Milet* (460—357 v. Chr.) dichtete ein Melodrama Niobe, aus welchem ein parodistisches Zitat des Komikers *Mockon bei Athen. 8 p. 341 c* sich erhalten hat: Charon rief aus: „noch fälscht der Nachen, es ruft die nächtliche Moira, auf die man hören muß!“ Als Antwort darauf sind, nach *Nauck (F. T. G. p. 51)*, die berühmten Worte *τὸ ἐκ τῆς Νιόβης (Diog. La. 7, 26, 28)* zu betrachten: *ἔργουαι, τί μ' αὖτις*, ich komme, was ruft du mich, die Worte, welche der Stoiker *Zenon* vor seinem Selbstmord aussprach, und die *G. Hermann* der Schlussszene der *aeschyleischen 'Niobe'* zugewiesen hatte. Unter den Dichtern der alexandrinischen Zeit hatte *Euphorion*, vielleicht in den *Χιλιάδες*, die Sage zusammenhängend behandelt, woraus die Erzählung des *Didymos im Schol. II. 24, 602* geflossen ist. Darnach ist Niobe Tochter des Tantalos, Gemahlin des Amphion, Mutter von zwölf Kindern, sie ist stolz auf Menge und Schönheit der Kinder und schmätzt Leto wegen des Besitzes von nur zweien. Die Göttin zürnt und Apollon tötet die Söhne bei der Jagd auf dem Kithairon, Artemis die Tochter im Hause. Die über ein solches Unglück weinende Niobe wandelt Zeus aus Mitleid in Stein, der noch jetzt am Sipylus in Phrygien, Quellen von Thränen strömen lassend, von allen gesehen wird. In der Zahl der Niobiden schloß sich also *Euphorion* an *Homer* an, ließ aber den Tod aller zwölf nicht, wie *Homer, ἐπὶ πεντάροισι* erfolgen, sondern an getrennten Orten, zum Teil zu Hause, zum Teil auf dem Kithairon. Dafs *Nikandros v. Kolophon* in seinen *Ἑρεσιόμιστα*, welche eine so wichtige Quelle für die römischen Dichter waren, oder in seinen *Ἐνθαύμαστα* die Niobesage erzählt hatte, ist mit Sicherheit nicht nachzuweisen, wenn auch sehr wahrscheinlich.

Aus alexandrinischer Quelle ist die ausführliche dichterische Erzählung in *Ovids Metamorphosen* (6, 146—312) geflossen, welche, abgesehen von ihren poetischen Vorzügen, für uns als die einzige erhaltene dichterische Gesamtdarstellung von großem Werte ist. Als Jungfrau bewohnte Niobe Maenonien und Sipylus, ist die Tochter des Tantalos und einer Schwester der Pleiaden (der Hyade Dione\*), ihre Groß-

väter sind Zeus und Atlas. Vermählt ist sie mit Amphion, dem König von Theben. Alles dieses gab Ursache zum Stolz, doch auf nichts war sie so stolz, wie auf ihre Kinder, sieben Söhne und sieben Töchter, und sie wäre die glücklichste aller Mütter geblieben, wenn sie sich dessen nicht überhoben hätte. Einst ging Manto, die Tochter des Teiresias, von göttlichem Geist ergriffen, durch die Strafen Thebens und forderte die Thebanerinnen im Namen Letos auf, ihr selbst und ihren göttlichen Kindern unter Gebeten Weibrauch zu spenden und das Haar mit Lorbeer zu umwinden. Alle gehorchen dem Gebot, da kommt Niobe daher, von zahlreichem Gefolge umgeben, in vollem Schmuck der Herrscherin. Hochauferichtet, die schönen auf die Schulter herabhängenden Locken schüttelnd, ruft sie unwillig: „Welcher Wahnsinn ist es, Himmelsche, von denen man nur gehört, den sichtbaren vorzuziehen? Warum wird Latona verehrt, während meine göttliche Natur noch keinen Weibrauch erhalten hat?“ Hierauf beruft sie sich auf die göttlichen Ansprüche, welche ihr die Abstammung giebt, auf ihre Herrschermacht, auf die ungeheueren Schätze ihres Hauses, endlich auf ihren Kinderreichtum. Dazu stellt sie in vollen Gegensatz die Abstammung der Leto von dem unbekannten Titanen Coeus, die Besitz- und Heimatlosigkeit der verbannten Göttin, der auf Himmel, auf der Erde und auf dem Wasser nur eine kleine unständige Insel eine Zuflucht gewährt habe, endlich die geringe Anzahl ihrer Kinder. Auf Grund dieser Vorzüge nennt sich Niobe glücklich und über jedes Unglück erhaben. Mögen ihr auch Kinder geraubt werden, bis auf die Zahl Zwei werde sie nie herabgebracht werden, die Zahl der fast kinderlos zu nennenden Latona. „Gebt“, schließt sie die Rede, „für eine so geringe Zahl von Kindern ist genug geopfert, legt den Lorbeer ab aus den Haaren.“ Die Thebanerinnen wagen es nicht, ihr ungehorsam zu sein. Latona, entrüstet, wendet sich auf dem Gipfel des Cynthus an ihre beiden Kinder. Sie, die stolz sei, solche Kinder geboren zu haben, die keiner Göttin außer Juno nachstehe, solle in Zweifel ziehen lassen, ob sie eine Göttin sei? Wenn die Kinder ihr jetzt nicht helfen, so sei Gefahr, dafs sie auf immer göttlicher Verehrung verlustig gehen werde. Die Tantalostochter hätte zu ihrer gottlosen That noch freche Schmähungen hinzugefügt, ihre Kinder den beiden der Latona vorgezogen und diese kinderlos genannt. Apollon und Artemis schneiden alle weiteren Bitten der Mutter ab, indem sie sofort zur That schreiten. In schnellem Fluge lassen sie sich, von Wolken umhüllt, auf der kadmeischen Burg nieder. Die Strafe vollzieht sich zunächst an den Söhnen der Niobe, die auf einem ebenen Feld vor der Stadt sich gerade im Reiten und Ringen üben. Iemenus und Sipylus, die beiden

endlich Pluto, T. des Kronos, *Schol. Pind. Ol. 3, 41*. Im *Schol. Ven. B. II. 24, 602* rief *Niόβης οὐ μὴν Ἥλεκτορας*, *οὐ δὲ Ζεῦσον*, *οὐ δὲ Ἀλκιονίδας* *ὑπέρτατος* *γενεῖς* ist, wenn der Text nicht verderben ist (so *Tränker S. 12*), Niobe als Gemahlin des Tantalos angegeben.

\*) Vgl. *Hgg. fab. 9 Niobam, Tantalum et Dionis filiam* Dagegen *Test. Chel. 4, 416* *Niόβης παῖς: Ταυρίδων μὲν καὶ τῆς Εὐφροάδας. Euryanassa*, die Tochter des Piasas Paktolos, wird als Tantalosgemahlin genannt auch *Schol. Pind. Ol. 1, 72. Schol. Eur. Or. 4, 11*; Eurythemisto, Tochter des Xanthos, *Schol. Eur. Or. 11*; Klytia, T. des Amphidamas. *Pherekr. fr. 93* bei *Schol. Eur. Or. 11*; Sterope, T. des Atlas, *Mythogr. Vat. 1, 304*; Penelope, *Lactantius Plac. ad Stat. Theb. 4, 516* *Niobe Tantalum filia et Peniopa*:

ältesten, tummeln noch ihre Rosse. Jener wird vom Pfeile mitten in die Brust getroffen, läßt die angezogenen Zügel fahren und sinkt langsam zur rechten Seite hinab. Sipylus hatte den Klang des schwirrenden Geschosses gehört und unwillkürlich die Zügel gelockert. Der Pfeil durchbohrt von hinten ihm die Kehle und er stürzt kopfüber zu Boden. Zwei andere Söhne, Phaedimus und Tantalus, haben zum Ringen die Glieder in einander geschlungen und werden so von einem einzigen Pfeil beide durchbohrt und getötet. Ein fünfter, Alpheonor, eilt herbei, um die erstarrten Glieder der beiden zu lösen, ihm wird dabei das Zwerchfell durchbohrt. Er reißt den Pfeil heraus, aber damit einen Teil der Lunge und das Leben entflieht mit dem Blutergusse. Damasichthon, noch ein Knabe, wird in die Wade getroffen und als er sich bemüht, den Pfeil aus der Wunde zu ziehen, trifft ein zweites tödliches Geschoss ihn in den Hals. Ilioneus, der Jüngste, hatte die Arme zum Gebete erhoben. „Ihr Götter allzusammen“, war sein Gebet, „schonet mein.“ Doch der bogenhaltende Gott hatte schon seinen nicht mehr zurückzurufenden Pfeil abgesandt und genau das Herz durchbohrt. Die Nachricht vom Unglück verbreitet sich rasch und erregt den Schmerz des ganzen Volkes und die Thränen der Angehörigen. Niobe ist noch voll stolzer Sicherheit, sie wundert sich, daß die Götter eine solche Macht haben sollten, dann bricht sie in Zorn aus, daß sie solches gewagt, dazu das Recht gehabt hätten. Amphion aber, der unglückliche Vater, hatte vor Schmerz seinem Leben ein Ende gemacht. Der Schmerz beugt und überwältigt endlich auch die Stolz. Sie wirft sich auf die kalten Leichen und überhäuft sie ohne Ordnung mit Küssen. Dann aber erhebt sie ihre Arme hoch zum Himmel und ruft: „Weide dich jetzt, Grausame, an meinem Schmerze, sättige dein wildes Herz, in sieben Leichen trägt man mich selbst zu Grabe, frohlocke, triumphiere, meine Feindin, als Siegerin. Doch warum Siegerin? Ich Unglückliche besitze immer noch mehr als du im Glücke, auch nach so viel Leichen bleibe ich Siegerin!“ Kaum hatte sie das gesprochen, so hörte man schon eine Bogensehne spannen, alles erschrak, außer der durch das Unglück noch verwegenen Niobe. Vor den ausgestellten Paradelagern der Brüder standen gerade in Trauerkleidern mit gelösten Haaren die Schwestern. Die eine sich fortschleppend mit dem in die Eingeweide gedungenen Geschoss sinkt sterbend über den Bruder, das Antlitz gebeugt, die andere, die es versucht ihre Mutter zu trösten, schweigt plötzlich, von einer unsichtbaren Wunde betroffen. Eine dritte sinkt, im Fliehen begriffen, zusammen und, über sie hingebeugt, stirbt eine vierte. Eine verbirgt sich, eine andere sieht man angstvoll hin und herlaufen. Als diese sechs getötet sind, bleibt noch die letzte übrig. Diese deckt die Mutter mit ihrem ganzen Leib und Gewand, ausrufend: „die eine, die Kleinste, lasse mir, von vielen fordere ich nur die Kleinste, und sie nur allein!“ Während sie bittet, stirbt auch die, für welche

sie gebeten. Kinderlos setzt sie sich nun nieder unter die Leichen der Söhne, der Töchter und ihres Mannes und sie erstarrt vor Unglück, die Haare werden bewegungslos, die Gesichtsfarbe blutlos, die Augen stehen ohne zu zucken über den trauervollen Wangen: kein Leben ist mehr in ihrem Bilde. Auch inwendig erstarrt die Zunge mit dem hartgewordenen Gaumen, und die Adern hören auf zu schlagen. Der Nacken kann sich nicht mehr biegen, die Arme sich nicht mehr bewegen, die Füße nicht mehr gehen, auch die Eingeweide werden zu Stein. Aber sie weint doch, und von einem gewaltigen Wirbelwind erfasst, wird sie in ihre Heimat entrafft. Dort am Gipfel des Berges festhaftend zerfließt sie, und noch jetzt läßt der Marmor Thränen rinnen.

Die *ovidische* Erzählung enthält, abgesehen von zahlreichen individuellen Zügen, die der rein poetischen Ausmalung angehören, einige eigentümliche Sagenmotive. In der Motivierung der Kindertötung fehlt jeder Hinweis auf ein früheres nahes Verhältnis zwischen Niobe und Leto, ein Zug, den wir übrigens zuletzt nur aus einer so alten Dichterin, wie *Sappho*, belegen konnten. Dagegen erscheint als neues Motiv zur Erklärung der Feindseligkeit Letos die Bekämpfung ihres Kultes seitens Niobe, was offenbar den bekannten Erzählungen von der Einführung der Dionysosverehrung und ihren Widersachern frei nachgebildet ist. Daneben geht bei *Ovid* als zweite Schuld — in allen älteren Versionen seit *Homer* ist es die einzige — die Überhebung wegen größeren Kinderreichtums. Die Zahl der Kinder bei *Ovid* entspricht nicht der bei *Homer*, sondern folgt dem Drama. Dagegen werden, wie bei *Homer*, sämtliche Kinder getötet, die Rettung von zweien ist ausgeschlossen. Die Leichen werden nicht nach dem Sipylus übergeführt, sondern offenbar in Theben begraben. Amphion tötet sich selbst vor Schmerz. *Ovid* eigentümlich ist endlich, daß Niobe schon in Theben versteinert, dann von einem Wirbelwind nach Lydien getragen und an der Felswand des Sipylus befestigt wird.

Unter den späteren Mythographen und Historikern sei zunächst gedacht des Berichts in der Bibliothek des *Apollodoros* 3, 5, 6. Niobe ist die Tochter des Tantalos und Gattin des thebanischen Amphion, von welchem sie vierzehn Kinder hat: Sipylus Eupinytos, Ismenos, Damasichthon, Agenor, Phaedimos, Tantalos, Ethodia oder (*ὠς τρεῖς*) Maira, Kleodoxa, Astyoche, Phthia, Pelopia, Astykrateia, Ogygia. Die drei letzten Töchter entsprechen den drei bei *Hellannikos*, während die Söhne, abgesehen von den vielleicht identischen Archenor (*Hellannikos* und *Hygin*) und Agenor (*Apollodor*), gänzlich verschieden, auch von denen des *Pherekydes*, sind, dagegen völlig mit der Liste *Tract. Chil.* 4, 420 übereinstimmen. Auch mit *Ovid* ist hier Übereinstimmung, mit Ausnahme von Agenor (Archenor?) und Eupinytos, denen *Ovids* Alphenor und Ilioneus gegenüberstehen. Auch die Liste der Söhne bei *Hygin fab.* 11: Tantalus Ismenus Eupinus (Eupinytus) Phaedimus Sipylus Sictiothos (Damasichthon?)

*Archenor* scheint mit der *apolloodorischen* identisch zu sein. Stark abweichend ist dagegen das Verzeichnis der Töchter bei *Hyg. fab.* 69: *Neaera Chiade (Chione?) Chloris Astygeratia Siboe(?) Astynome Ogygia*. Wiederum abweichend, aber unter einander gleich, sind die Namen der Niobiden beim *Mythographus Vaticanus* I c. 156 und *Lactantius Placidus* zu *Stat. Theb.* 3, 198: *Archemorus Antagorus Tantalus Phaedimus Sipylos Xenarchus Epinitus, Asticratia Pelopia Chloris Cleodoe Ogime (Ogygia) Phegia Neaera*. *Tzetzes* endlich giebt die weiblichen Namen: *Neaira Kleodoe Astyoche Phaethia Pelopia Ogyge Chloris*. Ausser den zweimal sieben getödteten Kindern erwähnt *Apollodor* aber noch zwei gerettete, *Amphion* und *Chloris*, die spätere Gattin des *Neleus*. Der abweichenden argivischen Tradition der *Telesilla* wird dabei gedacht. Niobe überhebt sich der *Leto* gegenüber, Gegenstand der Überhebung ist die *εὐτεχνία*, der Besitz von vielen und schönen Kindern. *Leto* reizt ihre beiden göttlichen Kinder auf gegen die Niobiden. Der Tod der Töchter erfolgt durch *Artemis* zu Hause (*ἐν τῇ οἰκίᾳ*) entsprechend dem *homerschen* *ἐν μεγάροις*), die Söhne werden von *Apollon* erschossen beim Jagen im *Kithairongebirge*, wie *Apollodoros* mit *Euphorion* übereinstimmend berichtet. Auch *Amphion* fällt durch die Pfeile der beiden Gottheiten, und Niobe kehrt nach *Sipylos* zum *Tantalos* zurück, wo auf ihre Bitten die Verwandlung erfolgt und ihre Thränen Tag und Nacht rinnen. Aus seiner mythographischen Quelle hat auch *Diodor* 4, 78 ff. eine kurze Darstellung der Niobesage ausgezogen. Niobe ist nach ihm mit *Pelops* Kind des *Tantalos*. Sie hat zweimal sieben Kinder; von welchem Gatten und an welchem Ort wird nicht gesagt. *Tantalos* wird König des 'jetzt' *Paphlagonien* genannten Landes, aus dem er dann durch *Ilos* vertrieben wird. Dieser Krieg mit *Ilos* war auch von *Nikolaos v. Damaskos* (*F. H. G.* 3 p. 367) behandelt worden. *Tantalos*, der Sohn des *Imolos*, bleibt in *Lydien* zurück, sein Sohn *Pelops* aber zieht aus *Sipylos* mit einem Heere nach Griechenland, wobei Niobe, die mitgeführt ist, dem *Thebaner* *Amphion* als Gattin übergeben wird. In der Erzählung des *Hyginus fab.* 9—10 treten folgende eigentümliche Züge hervor: Niobe schmäht die Leto auch wegen der Tracht ihrer Kinder. Die Töchter werden von *Diana* getödtet im Hause, mit Ausnahme der *Chloris*, die Söhne auf der Jagd im *Sipylos*, obgleich die Handlung in *Theben* spielt (vgl. übrigens *Schol. Townl. Il.* 24, 615 die Annahme eines thebanischen *Sipylos*).

Die philosophische und rationalistische Kritik versuchte in der Niobengeschichte das Unmenschliche und Wunderbare durch veränderte Erklärung zu beseitigen. *Platon* (*Rep.* 2, 99 p. 380) hatte die poetische Erzählung von den Leiden der Niobe als unvereinbar mit der Anschauung von der Gottheit, als dem wahrhaft Guten, verworfen. Entweder müsse man zugeben, daß diese Leiden kein Werk der Gottheit gewesen seien oder daß die Gottheit damit nur Gerechtes und Gutes

beabsichtigt habe und durch die Bestrafung der Niobe genützt werden sollte, sodafs der Dichter die Bestrafte auch nicht unglücklich nennen dürfe. Noch weiter geht *Plutarch* (*De superst. Mor.* p. 170 b): nur der Aberglaube habe thörichte Menschen überredet, daß *Leto*, von Niobe gelästert, die zwölf Kinder habe erschiessen lassen, so unerlässlich an fremdem Leid und bar aller Mäßigung. Nein, vielmehr hätte die Göttin, wenn sie wirklich so zornig war, das Schlechte so hafete und wegen ihres guten Rufes Schmerz empfindend, die niederschiessen sollen, welche ihr solche Grausamkeit andachten und solches schreiben und erzählen. *Aristoteles* (*Nikomach. Eth.* 7 p. 1148) begnügte sich, den sittlichen Vorwurf, der Niobe treffe, zu definieren. Er fand die Schuld in der Übertreibung eines an sich schönen und guten Gefühls, der Kinderliebe. Der Komödiendichter *Philemon* (bei *Schol. Il.* 24, 617) hatte die Versteinigung in Zweifel gezogen. Durch die Leiden, die sich auf sie häuften, sei N. in einen Zustand verfallen, welche ihr nicht mehr zu sprechen vermochte, und wegen dieser Sprachlosigkeit sei sie ein Stein genannt worden. Eine ähnliche Erklärung geben *Cicero* (*Tusc.* 3, 26 *et* *Nioba fingitur lapidea propter aeternum credo in luctu silentium*), das *Schol. Il.* 24, 601 und *Schol. Soph. El.* 151, auch *Tz. Chil.* 4, 449—452, während eine Erstarrung zu Eis im *Schol. Il.* 24, 602 angenommen wird. Zu einer versteinernen Quelle bei *Magnesia* hatte, wie wir oben sahen, vielleicht *Hellankos* (*fr.* 125) seine Zuflucht genommen. Noch stärker ist die Erklärung des *Palaiphatos* (*de incr.* 9, vgl. *Schol. Il.* 24, 606. *Apostol. cent.* 12, 11. *Tz. Chil.* 4, 463—466). Nach dem Tode der Kinder habe jemand auf dem Grabe ein Steinbild der Niobe aufgerichtet und die Vorübergehenden hätten, dieses erblickend, gesagt: „Niobe steht als Stein auf dem Grabe.“ Das Thränenwunder erklärt ein *Scholias*t zu *Soph. El.* 151 (ex rec. O. Jahn) dadurch, daß ein Bildhauer am Berge *Sipylos* das Bild der Niobe ausmeißelte und dann Wasser von einer Quelle so in das Bild hineinleitete, daß es durch kleine Löcher aus den Augen träufelte. Auch für den plötzlichen und gemeinsamen Tod der Kinder wurde eine natürliche Ursache gesucht in einer verderblichen Pest (*Schol. Ven. B. Il.* 24, 605. *Tz. Chil.* 4, 445). Eine historische Erklärung hatte *Timagoras*, der Verfasser von *Θηβαϊκά* (*Fr. H. Gr.* 4 p. 520 aus *Schol. Eur. Phoen.* 159), erfunden: die *Spartoi*, von *Amphion* und seiner Familie bedrängt, legten diesen einen Hinterhalt, als sie nach *Eleutheral* zu einem Opfer zogen, und töteten sie, nur die Niobe liefsen sie leben um des *Pelops* willen.

Von den Versuchen glaubensloser Erklärung des Niobemythos im Altertum wenden wir uns jetzt zu ähnlichen Bemühungen der Neueren. Der erste, welcher nach den Regeln wissenschaftlicher historischer Mythologie an das Problem herantrat, war *Burmeister*. In seiner sorgfältigen Monographie (*De fabula quae de Niobe eiusque liberis agit*) Vismariae 1836, widmete er ein ganzes Kapitel (S. 82—94) der Erörterung, quomodo fabula de Niobe sit expli-

*canda*. Indem er die beiden wichtigsten Örtlichkeiten des Mythos betrachtete, Lydien und Bötien, hob er hervor, dass beide Länder Hauptsitze der Bakchos- und Rhea- oder Kybeleverehrung waren. Beide Kulte betrachtete er als eng verbunden sowohl untereinander als auch mit der Niobefabel. Nun sei es bekannt, dass es bei der Einführung der Bakchosverehrung zu einem heftigen und eifersüchtigen Kampfe zwischen den Anhängern der neueren Religion und der Apollonreligion gekommen sei. Zeugnisse für diesen Kampf seien die Erzählungen von Pentheus, Orpheus, Lykurg, Marsyas u. s. w., während andere Zeugnisse bewiesen, dass die beiden kämpfenden Religionen sich zeit- und stellenweise mit einander ausgesöhnt und vereinigt hätten. In diesen religionshistorischen Vorgängen sei auch der Schlüssel zum Niobemythos zu suchen. Amphion ist ein Apollondienst, Niobe eine Anhängerin des Bakchos; ihre Ehe nichts weiter als ein Versöhnungsversuch zwischen den beiden Religionen. Damals konnte man mit *Sappho* singen: *Ἀντὶ καὶ Νιόβῃ μάλα μὲν φίλα ἴσαν ἑταίραι*. Aber die Freundschaft war nicht von langer Dauer. Die Erzählung von der Tötung der Niobiden durch Apollon und Artemis und der Flucht Niobes nach ihrer Heimat Lydien lässt erkennen, dass infolge des Übermutes der Bakchosgemeinde Thebens ein Streit ausbrach, in welchem diese von den Apollonverehrern überwunden und wieder nach Lydien zurückgejagt wurde. Besser gelang die Versöhnung beider Kulte in Argos, wo die Niobiden Amyklas und Chloris sich der Leto unterwarfen und ihr selbst einen Tempel stifteten. So *Burmeister* auf den Pfaden *K. O. Müllerscher* vorhistorischen Religionshistorie umherirrend. Die Unterschiebung der *Apollinis et Bacchi sectatores* an die Stelle der göttlichen Personen des Mythos erweckt unwillkürlich den Vergleich mit der jedenfalls unbefangeneren Ersetzung derselben Personen durch die vorhistorischen *Σφαγτοί* bei *Timagoras*, dem Verfasser von *Ἐνθαῖα*. In völlig verschiedener Weise trat an die Erklärung der Entstehung des Mythos heran *Heffler* im Aufsatz 'der Mythos von der Niobe' (*Zeitschr. für Gymnasialwesen* 9 (1855), 702 ff.). Es ist, sagte er, ein als notorisch wahr anerkannter Grundsatz der wissenschaftlichen Mythologie, dass eine mythische Erzählung an dem ihren Ursprung zu nehmen pflegt, womit sie schließt. Das ist aber gewöhnlich etwas Seltsames, Großes, Erhabenes, Wunderbares, die Aufmerksamkeit in hohem Grade Erregendes. Die Herkunft, die Entstehung dessen will nun der Mythos nachweisen, sucht oder versteht sie aber nicht auf historischen, physikalischen, naturhistorischen und dgl. Wegen aufzuklären, sondern

auf die Beschreibung des preussischen Konsuls *Spiegelthal* in Smyrna (*Ausland* 1855 S. 139) und das Urteil *Welkers* (*A. D.* 1, 216 Nr. 6), die beide an der künstlichen Herstellung des Felsenbildes nicht zweifeln, fragt *Heffler*, welchem Zwecke diese Frauendarstellung wohl gedient haben könne, und findet die Lösung in der Notiz des Kirchenvaters *Athenagoras*, dass die Kiliker Niobe als Göttin verehrt hätten. Das Felsenbild am Sipylos stelle also eine asiatische Göttin vor, die aber von den Griechen für eine menschliche Frau genommen wurde. An diesem Bilde wurde die Eigentümlichkeit bemerkt, dass Wassertropfen über das Antlitz zu rinnen pflegten. Dieser auffallenden Erscheinung bemächtigte sich die Phantasie, betrachtete die Wassertropfen als Thränen und erklärte die Thatsache, dass die steinerne Frau noch weinte, durch die Annahme, dass sie einen großen Schmerz bei Lebzeiten gehabt haben müsse. Der herbe Verlust aber für eine Frau ist der von geliebten Kindern. Wegen des offenbar besonders großen Schmerzes setzte man gleich eine große Schar von Kindern, die den Alten besonders geläufige Siebenzahl, für die Knaben und dieselbe für die Mädchen. Der Verlust mußte, um so außergewöhnliche Wirkungen hervorgebracht zu haben, urplötzlich eingetreten sein. Unvermutheten Tod aber von männlichen Personen schrieb das Altertum dem Apollon zu, von Personen weiblichen Geschlechts der Artemis. Diese beiden Gottheiten mußten also das traurige Geschick der Niobe bereitet haben, natürlich nicht ohne Verschuldung der letzteren. Wie konnte sie sich vergangen haben? Die Götter waren, nach den Vorstellungen der Alten, sehr eifersüchtig auf ihre Ehre, jede Überhebung der Sterblichen ahndeten sie auf das härteste. Es lag nahe, dass Niobe, als glückliche Mutter, sich allzusehr mit ihrem Kindersegen gebrüstet hatte, gebrüstet gegenüber der Mutter derjenigen Gottheiten, die ihr nachher gerade dieses Glück geraubt hatten. Um Niobe recht hoch zu stellen, damit ihr Fall desto tiefer und erschütternder erschiene, machte der Mythos sie zur reichen, mächtigen Königin von Theben und Gemahlin des hochberühmten gesangreichen Königs Amphion, während sie als aus Lydien stammend für eine Tochter des berühmtesten Landeskönigs, Tantalos, erklärt wurde. In dieser Hypothese *Hefflers* lässt sich, trotz sehr starker Über-treibung, die Anwendung von zwei richtigen Erklärungsmomenten nicht verkennen, des ätiologischen mythenbildenden Prinzips und der erweiternden dichterischen Ausmalung. Auch ist der mythenbildende Einfluss des Felsenbildes am Sipylos wenigstens nicht unterschätzt worden, wie bei den meisten andern späteren Erklärern des Mythos.

*Welcker* erkannte bekanntlich klar die Wichtigkeit der Eigennamen als Quelle für die Erkenntnis des ursprünglichen Wesens der mythologischen Personen und somit als hervorragendes Hilfsmittel der Mythengeschichte und Mytheninterpretation, wenn auch freilich ihm das linguistische Material für seine Etymologien noch nicht im heutigen Umfange

zu Gebote stand. Im Namen *Niōba* wollte Welcker (*Aischyl. Trilogie* 192, *Gr. Götterlehre* 3, 124) in der Anlautgruppe *ni-* eine dialektische Nebenform *νίος* des Adjektivs *νίος* mit einem Suffix *-oŋa* erkennen. Hieran knüpfte er (*G. G. a. a. O.*) die Interpretation: „Die lydische Niobe war dem Wort nach eine Neaira, die Neue, die verjüngte Natur, die ablebt und von Apollon getötet wird, nicht unmittelbar wie Hyakinthos, sondern in den hinterstehenden Erzeugnissen und mit ihren Kindern.“ Ähnlich lautet die Deutung *Thrämers* (*Pergamos* S. 26 ff.). Gestützt auf eine als möglich hingestellte Etymologie Geldners *νίος* = *νίος* und *βᾶ*, einer vorausgesetzten böotischen Nebenform für *γᾶ*, γῆ, faßt *Thrämer* seine Interpretation des Niobemythos in folgender Formel zusammen: „Die junge Erde muß ihre Kinderschar (die Frühlingsvegetation) unter den Strahlen der Sonne dahinstirben sehen.“ Die Kinder Niobes wären so „im letzten Grunde ein Seitenstück zum Kind der Demeter; nur daß in Kore der regelmäßige Wechsel von Aufsprießen und Vergehen, dagegen in den Niobiden die Vorstellung des Vergehens allein zum Ausdruck gekommen ist“. Zur „jugendlichen Erde“ stimmt nach *Thrämers* (S. 28) Meinung als Ergänzung Zeus, entweder als chthonischer oder als befruchtender Regengott, und deshalb paarte sich auch Niobe mit Zeus im argivischen und mit Alakomeus, einem versteckten Zeus, im böotischen Mythos. Die natursymbolische Bedeutung des Todes der Niobiden war im Bewußtsein einer späteren Zeit völlig verdunkelt. Jetzt bedurfte der Untergang der Kinderschar einer Begründung, und es lag nahe, eine Verschuldung Niobes zur Erklärung beizubringen. Daß nun gerade Leto und ihre Kinder anstatt des alten Sonnengottes Helios als Feinde der Niobe eingetreten sind, darin sieht *Thrämer* (S. 29), nach gewissen Analogien des Asklepiosmythos, das Werk des den Niobeverehrer des nördlichen Böotens feindlichen Delphi, welches damit die Macht und Unerbittlichkeit der Letoiden verkünden wollte. Von der griechischen Niobe ursprünglich gänzlich verschieden ist nach *Thrämer* (S. 21) die (zufällig gleichnamige?) lydische Heroine, die Tochter des Assaon, die erst durch zufällig zusammenfallende Lokalisierung ihres Mythos und der

der jungen Erde *Thrämers* war schon längst vorher als Substrat der Niobe bei *Stark* (S. 440 ff.) die alte Allmutter Gaia vorausgegangen. Niobes reicher Kinderregen ist ein Bild der unerschöpflichen Fruchtbarkeit der Erde. „Aber“, sagt *Stark* (S. 441), „sie repräsentiert nicht das Bild der Mutter Erde in ihrer Allgemeinheit, sie ist wie ihre Mutter *Dione* individualisiert als Nymphe — und prägt

als solche eine bestimmte Seite der Kinderfülle im Leben der Pflanzen wie der Tiere und vor allem der Menschenwelt, der Schönheit der irdischen Erscheinung vollständig aus, und zwar ebensosehr in ihrem Besitz, in ihrem Bestehen, wie in ihrem notwendigen Vergehen, in ihrem immer sich wiederholenden Verlust. So breitet sich über diese Repräsentantin des Glücks und Reichtums die Decke nie endender Wehmut. Und gerade diese Seite der Vergänglichkeit, die Vernichtung und Trauer in all der Pracht und Herrlichkeit, am Siplyos in jener großen [Erdbeben-]Katastrophe einer blühenden Königsstadt und Landschaft unauslöschlich ausgeprägt, gab der rein menschlichen, ethischen Betrachtung den reichsten Stoff und liefs unter der Hand ausarbeitender Dichter und unter dem Einflusse der apollinischen Religionsstufe nun das, was einen im Wesen der Dinge begründeten Charakterzug Niobes bildete, als einen freien Akt sittlicher Verschuldung erscheinen.“ Am Siplyos erhielt diese „auf der Erde gelagerte Himmelsfrau“ ihren Sitz deshalb, weil dieser Berg als Götterberg galt, dort die Götterstadt, der Göttergarten, die nährenden himmlischen Quellen gedacht wurden (S. 440). Man dachte sich den gewaltig aufgetürmten Berg als von Götterhand aufgerichtetes Grab der Kinder der Niobe, ja dieser selbst. In dem Berge waltete sie seitdem dämonisch. Das regelmäßig in schwerem Takt atropfende Nafs einer Quelle an einer nach Norden gerichteten, den Sonnenstrahlen nicht ausgesetzten steilen Bergwand war für die griechische Anschauung das unmittelbar verständliche und ergreifende Symbol der im Winter trauernden verwaisten Erdmutter (S. 442). Dazu kam das alte merkwürdige Steinrelief, das als ein Werk einer verschwundenen, urgriechischen Kulturperiode, kaum als von Menschenhand gefertigt, die späteren Geschlechter wunderbar annahmte, dazu in einer Umgebung, die laut Zeugnis ablegte von jener Zerstörung einer blühenden Erdstätte, was dazu beigetragen hat, gerade hier die sitzende versteinerte Niobe zu fixieren (S. 443). Indem *Stark* dann als das Ergebnis seiner vorher vorgenommenen Durchmusterung der religiösen Anschauungen und Kulte in der Umgebung des Siplyos „die außerordentliche Bedeutsamkeit der Urmächte des Wassers in Flüssen, Quellen, kleinen Seen“ hervorhebt und den Nymphencharakter der weiblichen mit dem Siplyos verbundenen Göttergestalten berücksichtigt, „trägt er kein Bedenken auch Niobe ihrer ältesten Auffassung nach vollständig hier hineinzustellen“, d. h. in die Sphäre des rinnenden Wassers, sodaß, in etwas unklarer und widerspruchsvoller Auffassung, die vorherige Erdmutter Niobe *Starks* in eine Wasser- oder Quellengöttin sich verwandelt. Dieser zweiten, als ältere bezeichneten Bedeutung trägt auch die übrigens lautlich recht ansehbare Etymologie des Namens *Niōbē* Rechnung. Dieses Wort wird von *Stark* (S. 447) zu *νίζω νίπτω* 'netzen' und dem Quellennamen *Nίψ*, gen. *Nίψος* bei *Herodian* und *Hesychios* gestellt. Man erwartet von diesem Stamm *Nίβη* und nicht *Niōbē*.

Wir schliessen mit dem kurzen Hinweis noch auf einige neuere Deutungen des Namens und Mythos der Niobe. E. Gerhard (*Gr. Myth.* § 476) folgte Welcker in der Erklärung von *Niôvη* und *Néaupa*, nur eine andere Deutung, 'neues Licht', unterscheidend. G. Hermann (*Opusc.* 2, 204) gab *Niôvη* durch *Iminea* wieder. Max Müller (*Kühns Zeitschr.* f. vgl. Spr. 19, 42. *Einleit. in d. vergl. Religionswissenschaft.* S. 330) schlug Ableitung von einer angenommenen Wz. *snu*, *\*nyu* schneien vor, worans *Njáva* = *Niôvη* 'Schneekönigin' für möglich gelten solle. Pott (*Zeitschr. f. Völkerpsychologie* 14, 44) deutete *niôvη* = *νείη*, 'die verjüngte', indem er sie und ihre 12 Kinder auf den Mond und dessen 12 Umläufe im Jahre bezog. O. Crusius (*Rh. Mus.* 47, 61 Anm. 2) verschoß die etymologische Lösung durch Annahme hypokoristischer Ableitung von *\*Néôβαia* oder *Νεοβόλη*. Eine Etymologie aus den semitischen Sprachen endlich lieferte Levy (*Die Semitischen Fremdwörter im Griechischen* p. 197 ff.): *Niôpa* ist gleich semit. *Néôjába* 'die Angefeindete', part. fem. Nifal vom Stamm 'ájab, von dem auch der Name 'Ijjôb, vulgo Hiob, 'der Angefeindete' herkommt. Levy weist hierbei auf das semitische Element in der Bevölkerung Lydiens hin und außerdem auf die Ähnlichkeit des Schicksals Hiobs mit dem Niobes, die wie jener zehn (Sp. 373, 61) Kinder (Hiob hatte sieben Söhne und drei Töchter) besaß und alle auf einmal verlor.

Wir haben gesehen, daß von Homer an bis in die letzten Ausläufer der antiken Literatur die Kenntnis eines hoch am Felsabhange des Sipylos befindlichen Steinbildes festgehalten wurde, in welchem man die trauernde Niobe sah. Zwei aus Lydien stammende Schriftsteller, Pausanias (1, 21, 3) und Quintus v. Smyrna (1, 293 ff.), geben uns eine genauere Beschreibung des Niobefelsenbildes. Zur Beschreibung eines athenischen Niobidenreliefs bemerkt Pausanias: „Diese Niobe habe ich selbst gesehen, als ich zum Sipylosberg hinangestiegen war. In der Nähe ist nichts da als Fels und Abhang, der dem Davorstehenden gar nicht die Gestalt einer Frau zeigt, weder einer andern, noch einer trauernden. Wenn man sich aber weiter entfernt, so glaubt man eine weinende und gebeugte Frau zu sehen.“ Dieses angebliche Bild scheint also nicht mehr als ein Naturspiel gewesen zu sein, wie auch Eustathios (*Comm. in Dion. Per.* 87) nach unbekannten Gewährsmännern versichert, daß ein Felsvorsprung (*ἀκρωτήριον*) für den Fernerstehenden einem Franengesichte ähnele, von welchem ein beständig fließendes Wasser hinabströme. Von letzterem Umstande spricht Pausanias nicht, erklärt aber an einer andern Stelle (8, 2, 7) die Thatsache, daß Niobe noch Thränen vergießt, für erlogen. Dagegen wußte Pausanias (3, 22, 4) von einem andern wirklichen Bilde, der ältesten Darstellung der Göttermutter, einem Werke des Tantaliden Broteas, welches sich bei Magnesia am Sipylos *ἐνι κοδδῖνον πύργῳ* befände. Quintus (a. a. O.) läßt den Dreaaios geboren sein „unter dem schneeigen Sipylos, dort, wo die Götter Niobe als Stein

hingestellt, deren Thräne noch reichlich von der Höhe des rauen Felsens herabfließt. Und mit ihr seufzen die strömenden Gewässer des lauttönenden Hermos und die langgestreckten Gipfel des Sipylos, über die hinab stets der den Schlafern verhasste Nebel streicht. Sie aber ist ein gewaltiges Wunder für die vorübereilenden Menschen, weil sie einer klagereichen Frau gleicht, die, ob tiefer Trauer weinend, unzählige Thränen vergießt. Und das nennt man unlenigbar, wenn man sie aus der Ferne beobachtet, wenn man ihr aber nahe kommt, dann erscheint es als steiler Fels und als Vorsprung des Sipylos. Aber sie, der Unsterblichen verderblichen Zorn an sich erfüllend, jammert (*μυροειρά*) im Fels noch einer Trauernden ähnlich.“ Die archäologische Durchforschung des Sipylos hat nur eine altentümliche Reliefdarstellung einer in einer Art Nische sitzenden Frau zu Tage gefördert (Stark, N. Taf. 1; vgl. Perrot, *Hist. de l'art* 4, 752 ff.; *Schweizthal, Gaz. arch.* 12, 213 ff.). Dieses Felsbild befindet sich in der That am Nordabhange des Sipylos, wohin Pherekydes ausdrücklich die versteinerte Niobe versetzt. In den Gesichtszügen der dargestellten weiblichen Gestalt haben manche Beschauer den Ausdruck der Trauer erkannt. Ein vom Bilde herabströmender Quell, welcher den Eindruck eines Thränenstromes hervorrufen könnte, ist nicht vorhanden, aber es reden ja manche Zeugnisse der Alten, z. B. Sophokles, nur von herabtröpfelndem Schnee- und Regenwasser. Während ältere Forscher, unter ihnen auch Stark, in diesem heute vorhandenen Relief die versteinerte Niobe der Alten erkennen wollten, halten sich die neuesten (Ramsay, Humann u. a.) streng an die Worte des Pausanias und trennen das von diesem gesehene Naturspiel von jenem Kunstbilde, indem sie in letzterem eine Darstellung der Kybele, der asiatischen Göttermutter, erkennen und sie gleichsetzen dem von Pausanias *ἐνι κοδδῖνον πύργῳ* erwähnten, dem Broteas zugeschriebenen Bilde (Sp. 396 f.). Die Zeugnisse der älteren Schriftsteller bis auf Pausanias sind aber nicht klar genug, um mit Sicherheit zu entscheiden, ob sie das heute noch vorhandene und jetzt als Darstellung der Göttermutter erkannte Felsbild als die versteinerte Niobe betrachteten oder jenen erst von Pausanias erwähnten wunderbar gebildeten Natursfels. Es genügt hier daran festzuhalten, daß man seit den frühesten Zeiten der griechischen Literatur, der Periode der alten Epik, eine steinerne Niobe am Felsabhange des Sipylos kannte, und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Sage von der Versteinigung, die von den ältesten Darstellungen an der übliche Schluss des Niobemythos, das letzte Leiden der Helden war, mit jenem Bilde in Zusammenhang stand. Sehr wahrscheinlich ist es, daß die Sage von der Versteinigung direkt erst durch das Bild hervorgerufen war. Da nun andererseits wohl nur eine bereits vorbereitete und künstlich gestimmte Phantasie dazu gehörte, um in dem Bilde der Göttermutter oder gar dem Naturspiel des Felsens die Zeichen tiefer Trauer wahrzunehmen, so ist es sehr



unwahrscheinlich, daß alle Leiden der Niobe, wie *Heffter* wollte, also auch die Kindertötung, aus jenem Stein einfach herausgedichtet worden wären. Im Gegenteil muß dem, der zuerst die Trauer in das Steinbild hineingedichtet und den Zug von der Versteinigung erfunden hat, der Hauptzug des Mythos, der Verlust der Kinder, als Grund zur Trauer bereits wohl bekannt gewesen sein. Endlich ist es wahrscheinlich, daß derselbe Dichter, um die aus der Sage bekannte, ihrer Kinder beraubte Niobe mit dem Steinbild zu kombinieren, letzteres gerade für ein Niobebild zu halten einen bestimmten Anhalt gehabt haben wird. Wenn wir die Bestimmtheit beachten, mit welcher man im ganzen Altertum seit *Homer* in einem Steinbild am Sipylos Niobe sah, so ist als das Nächstliegende anzunehmen, daß es wirklich die Niobe vorstellte. Der Kirchenvater *Athenagoras* bat uns die Notiz erhalten (*Proc. pro christ.* c. 14) *Νιόβην Κίλικες* sc. *Θεὸν ἰδούσας*. Auch dem *Sophokles* (*Antig.* 832 *Ἀλλὰ θεὸς τοι καὶ θεογονεῖς*) war die göttliche Natur der Niobe wohlbewußt. Die Verehrung der Niobe bei den Kilikern könnte den Gedanken aufkommen lassen, daß die Göttin Niobe kleinasiatischen Ursprungs war. Die Spuren der Niobe in Helias, in Argos und Böotien, lassen aber ihren griechischen Charakter unforglich erscheinen. Es dürfte sich mit der in Klein-  
asien verehrten Niobe nicht anders verhalten, als mit dem kleinasiatischen Zeus, Artemis, Apollon, Leto (über ihre Gleichsetzung mit der kleinasiatischen Göttermutter vgl. Bd. 2 Sp. 2849) und anderen griechischen Gottheiten, denen sich von Alters her asiatische assimilierten. Leicht möglich wäre es daher, daß die griechische Niobe nicht bloß in Kilikien, sondern auch in Lydien mit einem einheimischen Kult verschmolzen war und daß ein asiatisches Götterbild am Sipylos nach griechischer Weise als das der Niobe bezeichnet wurde. Vielleicht war die mit Niobe gleichgesetzte Gottheit in der That eine der Formen der sogenannten Göttermutter, deren Kult am Sipylos und in dessen Umgebung an mehreren Stellen bezeugt ist (vgl. den Artikel Kybele, Bd. 2 Sp. 1653 und Meter Sp. 2864), oder sie war ein diese Göttin nahestehendes göttliches Wesen.

Von einem Kult der Niobe im Mutterlande haben sich sichere Spuren nicht erhalten. Indessen verdient hier die auch von *Thrämer* (S. 10) herangezogene orchenomische Inschrift (*C. I. G.* n. 1569<sup>o</sup>. *Larfeld, Sylloge* n. 35, *Collitz, Dialektinschriften* n. 491; vgl. *B. Meister, Bezz. Beitr.* 5, 219) erwähnt zu werden. Man liest auf der lückenhaft und schlecht überlieferten Steininschrift, in welcher verschiedene im Gebiet des böotischen Orchenomos liegende Baulichkeiten erwähnt waren: *οὐδ' ἐν τὸν ἀντὶν ἐπὶ τῷ τάφῳ τῷ Καλλίᾳ . . . Νιοβίᾳ . . . οὐδ' ἐν τὸν ὄπον ἐν τῇ ἀγορῇ Ἰδῇ*; vielleicht *Νιόβιον* oder *Νιοβίῳ* oder dergl. zu ergänzen. Nennen wir also die griechische Niobe geradezu eine Göttin oder auch nur ein götterähnliches Wesen (*ἰσοθεός* nennt sie *Sophokles* a. a. O. v. 835), so dürfte sie fraglos ihrer Natur nach der Göttin

Leto nahegestanden haben, als deren Genossin oder Freundin sie *Sappho* bezeichnet hatte, während andererseits der Mythos in beiden ganz spezielle Gegnerinnen erblickt. Aus dem kretischen Kultnamen der Leto *Φυλία* 'die Zeugin, Hervorbringerin' und der rituellen Anrufung an dieselbe Leto im theokratischen Hochzeitsliede der Helena *Λατοῦ ἀνδ' δόλῃ Λατοῦ κορυροφόρος ὕμνῳ εὐκύναν* (*Theocr.* 18, 50) geht hervor, daß Leto als besondere Gewährerin des Kindersegens galt (Artikel *Leto*, Bd. 2 Sp. 1968). Wir haben (a. a. O. Sp. 1970) darauf hingewiesen, daß die Gewährerin des Kindersegens und der Fruchtbarkeit natürlicherweise auch diese versagen konnte und daß diese verderbliche Seite der Göttin teils in ihren eigenen Beinamen zum Ausdruck kommt, teils in den ihr in Kult und Mythos nahestehenden Personen, wie im argivischen Letoon eine solche neben ihr dargestellte mythische Person die Niobide Chloris war, die man auch Meliboia nannte. Diesen Namen *Μελίβοια*, welchen *Lasos v. Hermione* auch als Epitheton der Persephone gebrauchte, verbanden wir mit *μῆλος* 'vergeblich, nichtig' (vgl. dazu *Prelwitz, Etym. Wörterb.* s. v.) und *\*βο-*, der vorauszusetzenden Ablautform zu *β-* 'leben' (vgl. *J. Schmidt, K. Z.* 25, 159), welches in verwandten Sprachen, auf das Pflanzenleben bezogen, auch 'keimen' heißt (vgl. got. *kijan* a. s. w.). Wie nun der Hauptname der Göttin *Περσεφώνη Περσέφασσα* in dem ersten Teil sicher *πέσσω* 'zerstören' enthält, der zweite aber möglicherweise zu *φαίνω* zu stellen ist, also die Zerstörerin des sichtbar werdenden, des Wachstums kennzeichnet, so ist wohl *Χλωρίς*, die Tochter der orchenomischen *Περσεφώνη* (*Pherekydes* fr. 56), ein Wesen, welches das schon aufgekommene Grün blafs werden und welken läßt, als *Μελίβοια* das Leben zu nichte macht. Als dritter gehört dazu der Gemahl der orchenomischen Persephone, der Tochter des 'Minderers' *Μύνας*, und Vater der Chloris, *Ἀμφίων*, dessen Namen wir nicht Anstand nehmen aus dem negativen *αμ-* (vgl. *ἀμ-φαίης*) und *\*φλον* aus *\*φλῶν* (vgl. *φῖν φῖν φῖν φῖν φῖν*, lat. *flō*) als der nicht wachsen machende, nicht zeugende zu erklären. Auch die weitere Nachkommenschaft, so die Tochter der Chloris, *Πηρώ* die 'Versehrerin Schädigerin' od. dgl. entspricht solchen Vorfahren.

In die Sphäre der aufgewiesenen, der Zeugung und dem Wachstum feindlichen Wesen scheint offenbar auch Niobe hineinzu passen, so daß sie die Kindersegen gewährend und versagende Leto ergänzte und zugleich zu ihr einen Gegensatz bildete. Da sie wie die orchenomische Persephone zur Tochter Chloris und zum Gemahl Amphon hat, so scheint daraus der bündige Schluß zu folgen, daß sie jener Wachstum und Keimung, pflanzlicher wie menschlicher, feindlichen Gestalt parallel und weasensähnlich war. Im Einklang hiermit scheint es uns auch möglich, ihren Namen etymologisch zu deuten. *Νιόβα* läßt sich trennen in *νι-β-α*, wobei wir *νι* zu altlat. *nei* *ni* osk. *nei* *altir.* *ni* zend. *naē* 'nicht' stellen, für dessen Vorkommen im Griechischen wir auf die Glosse

des *Hesych* *νιδῆς· παίδων αλδοία* aufmerksam machen, insofern dieses wohl eigentlich die 'nicht schwollenden' (*oidos, idn*) bedeutete. Der Stamm *δφ-* liegt im Griechischen vor in *δφρα δφραία δφρακα* 'Tierjungen' und *δφριμος*, vielleicht aber auch in *δτος* 'Schößling' und *δφελός δφελός*. Zusammen mit lit. *ūgis* Jahreswuchs, *ūga* Beere Traube, altsl. *jaga*, lat. *ūva*, skr. *agra* Anfang *agrima* der Vorangehende, erste, wohl auch got. *akran* die Frucht, Ecker gehen jene griechischen Worte zurück auf eine indogerm. Wz. *ūg-*: *og* hervorgehen, wachsen (*Fick*, Vgl. Wörterb. 1, 371). *Niōpa* wäre also etwa als die nicht hervorgehen oder wachsen lassende zu erklären. Von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich auch ihr Verhältnis sowohl zu Leto, wovon bereits die Rede war, als auch zur Kybele (s. d.) oder asiatischen Göttermutter verstehen, deren Hauptfunktion die Gewährung, also natürlich auch die Verweigerung, ehelicher und vegetativer Fruchtbarkeit war.

Wie verhält sich nun aber der Mythos zu der von uns angenommenen Grundbedeutung der Niobe? Widerspricht nicht gerade die so stark hervorgehobene *εὐτεκνία* der Niobe einer solchen Interpretation? Als Antwort weisen wir darauf hin, daß auch Chloris, die Niobetochter, und, wie wir sahen, eine ihr wesensverwandte Gestalt, eine glückliche Mutter ist, reich mit Kindern gesegnet. Zwölf Söhne nannte sie ihr eigen, aber alle werden ihr mit einem Male durch den Tod entrissen, bis auf den einen, Nestor, und vor Schmerz tötet sie sich selbst. Schon Stark (S. 360) hat die auffallende Analogie dieses Mythos mit dem der Niobe hervorgehoben. Wir gewinnen aus dieser Parallele die Belehrung, daß der Schwerpunkt des Mythos nicht in dem Kindersegen beider Heldinnen liegt, sondern darin, daß sie ihrer Kinderschar beraubt werden. Nun kehrt derselbe Zug, nur deutlicher seine ätiologische Absicht verrätend, in dem Mythos einer scharf ausgeprägten typischen Gestalt des altgriechischen Volksglaubens wieder, der Kinder-  
räuberin Lamia, der gefürchteten Genossin der Empusa, Gello, Mormolyke und anderer Schreckgestalten für glückliche Mütter und ihre Kinder. Von der Lamia (s. d.) heißt es, daß sie einst selbst eine glückliche Mutter war. Da sie aber mit Zeus Umgang pflegte, so brachte die eifersüchtige Hera alle ihre Kinder um. Darauf zog sich Lamia in eine einsame Höhle im tiefen Abgrund düsterer Felsen zurück und wurde zu einem Ungeheuer, das seitdem aus Neid und Verzweiflung glücklicheren Müttern die Kinder raubte und tötete. Von der Kinderfeindin Gello (s. d.) wird dagegen hervorgehoben, daß sie unvermählt, als Jungfrau gestorben sei. Wie hier die Verhinderung des Mutterglücks, so ist bei Lamia die Vernichtung desselben als ungesuchtes psychologisches Motiv erdichtet, um die Kinderfeindlichkeit dieser niedlichen und rachsüchtigen Unholdinnen zu erklären. Daß dieses Motiv auf Lebenswahrheit Anspruch machen kann und auf richtiger Einsicht in die Tiefen des weiblichen Seelenlebens beruht, dafür sei als Beleg nur auf

einen Vorfall hingewiesen, von dem die Tagesblätter im Oktober 1895 telegraphische Meldung erstatteten. In Catania wurde eine Frau Namens Gaetana Stimoli verhaftet, die durch Süßigkeiten und Spielsachen Kinder anlockte und ihnen Phosphorwein zu trinken gab, sodaß die Kinder unter den gräßlichsten Qualen starben. Die Zahl der Kinder belief sich auf dreißig. Bei der Verhaftung gestand die Stimoli ihre Verbrechen ein und sagte aus, sie habe ihre beiden Kinder rächen wollen, die verhext worden und infolge dessen gestorben seien.

Wenn wir uns also eine Vermutung über etwas so Entlegenes, wie die vorhomeriche Fassung des Niobemythos, erlauben dürfen, so meinen wir, daß die Erzählung vom Kinderreichtum der Niobe und dem darauf eingetretenen Verluste der Kinder ursprünglich eine ähnliche Motivierung bezwecken sollte, wie in der Erzählung von der Lamia. Jene Erzählung sollte erklären, warum Niobe zu einem der Kindererzeugung feindlichen Wesen geworden sei. Wir wagen es nicht, die weitere Vermutung vorzubringen, daß man sich die Niobe, ähnlich der Lamia, in der wilden Felseneinsamkeit des Sipylus hausend gedacht haben könnte. Genug, die Anschauung eines auf dieselbe Niobe gedeuteten Steinbildes oder Steingebildes erweckte eine andere Sage, die von der Versteinerung. Die Erzählung von dieser zweiten Katastrophe dürfte dann anstatt eines ähnlichen lehrhaften Schlusses, wie in der Lamiagegeschichte, als neues Schlussmotiv zur Erzählung von der Kindertötung getreten sein. Das übrige gehört der dichterischen Ausmalung und pragmatischen Verknüpfung des gegebenen Sagenkerns an. Die so schwankende genealogische Herleitung der Heldin scheint man durch Anschluss an mythische Königsgestalten derjenigen Orte geschaffen zu haben, an denen man an die Niobe glaubte und sie in der Vorzeit leben ließe. Freilich können auch hier verdunkelte echtmythologische Bezüge mitgespielt haben.

Litteratur: Reiche Sammlungen und Erörterungen des Niobemythos bieten die auch oben viel benutzten Werke: C. E. J. Burmeister, *De fabula quae de Niobe eiusque liberis agit* (Gekrönte Rostocker Preisschrift) Vismariae 1836. L. Curtze, *Fabula Niob. Thebanae*. Corbach 1836/7. K. B. Stark, *Niobe u. d. Niobiden in ihrer litterar., künstlerisch. u. mythol. Bedeutg.* Leipzig 1863. Heydemann in den *Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1875 (27), 205 ff. — E. Thraemer, *Pergamos. Untersuchungen üb. d. Frühgeschichte Kleinasiens und Griechenlands*. Leipzig 1888 S. 3—33 pass.

[Enmann.]

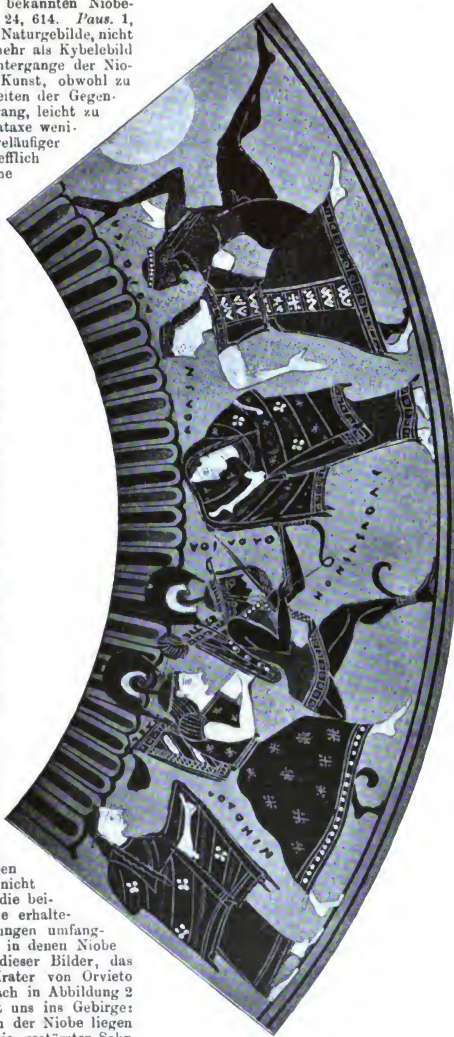
#### Niobe und Niobiden in der Kunst.

Bildliche Darstellungen der Niobesage sind verhältnismäßig selten, dafür sind einige unter ihnen von höchstem künstlerischen Wert und haben mehr noch als die litterarische Überlieferung die tragische Größe des Mythos begreifen gelehrt.

Von alttümlichen Werken ist zunächst das Felsbild bei Magnesia (Stark, *Niobe* Taf. 1, besser *Athen. Mitt.* 1888 Taf. 1) auszuscheiden,

da es mit dem den Alten bekannten Niobe-  
bild im Sippylos (*Homer II.* 24, 614. *Paus.* 1,  
21, 3), wahrscheinlich einem Naturgebilde, nicht  
identisch sein kann, vielmehr als Kybelebild  
zu betrachten ist. Vom Untergange der Niob-  
iden hat die archaische Kunst, obwohl zu  
ihren Darstellungsgewohnheiten der Gegen-  
stand, „ein drastischer Vorgang, leicht zu  
veranschaulichen durch Parataxe weni-  
ger und den Handwerkern geläufiger  
Figuren“ (*Löschke*), vortrefflich  
paßte, bis jetzt nur eine  
einzige Darstellung aufzu-  
weisen (*Ant. Denkm.* 1, 22,  
wonach Abbildung 1; vgl.  
*Löschke, Jahrb. d. Inst.* 2  
S. 275ff.), das sich an einer  
s. f. attischen Amphora der  
früher „tyrrhenisch“ ge-  
nannten Gattung im Museo  
Municipale ihres Fundortes  
Corneto befindet. Die Schar  
der Niobiden vertreten hier  
ein Sohn und eine Tochter,  
die mit weit offenen Augen  
entsetzt umblickend, den  
Geschossen der Letoiden zu  
entrinnen suchen. In starrer  
Ruhe, nicht um sich selbst  
besorgt, da nicht ihr die  
Pfeile gelten, tritt Niobe  
den Verfolgern entgegen und  
breitet den Mantel aus, als  
könnte sie so die unschul-  
digen Opfer ihres Über-  
mutes vor dem Verderben  
schützen; ihr Gegenstück  
bildet auf der Seite der  
Götter die dem Untergang  
der Verhassten zuschauende  
Leto. Auf die einfachste  
Formel reduziert tritt uns  
in diesem archaischen Monu-  
ment schon die Scene vor  
Augen, an deren erschüt-  
ternde Darstellung die  
reifste Kunst alle ihre Kräfte  
gesetzt hat.

Es ist schwer zu glau-  
ben, daß die Megalographie  
Polygnots und der Seinen  
auf die hier trotz aller  
Knappheit erreichte Voll-  
ständigkeit der Motive ver-  
zichtet, den Untergang der  
Niobiden in Abwesenheit  
der Mutter dargestellt haben  
sollte; es wird wenigstens nicht  
ausgeschlossen sein, daß die bei-  
den aus diesem Kunstkreise erhalte-  
nen Bilder schon Abkürzungen umfang-  
reicherer Szenen darbieten, in denen Niobe  
nicht fehlte. Das erste dieser Bilder, das  
sich an dem bekannten Krater von Orvieto  
(*Mon. d. Inst.* 11, 40, danach in Abbildung 2  
wiederholt) befindet, führt uns ins Gebirge:  
eine Tochter und ein Sohn der Niobe liegen  
tot am Boden, ein ins Knie gestürzter Sohn



1) Untergang der Niobiden (anwesend: Leto, Artemis, Apollon, Niobe und 2 Niobiden): Vasenbild in Corneto (nach *Ant. Denkm.* 1, 22).

versucht den mordenden Pfeil aus der Brust zu ziehen, während sein Blick mitleidig auf dem Bruder ruht, der mitten im Lauf vom Pfeil getroffen wird. Einen neuen Pfeil zu entsenden spannt Apollon den Bogen, und einen weiteren entnimmt Artemis dem Köcher; diese, wie ein im Erdboden steckender Pfeil, die alle in dem eng begrenzten Bilde kein Ziel haben, deuten entweder nur pleonastisch die unerschöpfliche Menge der Göttergeschosse an, oder, was wahrscheinlicher ist, sie veraten ein figurenreicheres Original, in dem auch unverwundete Niobiden vorkamen. (Vgl. *Robert, Ann. d. Inst.* 1882 S. 287.) In jedem Fall darf man als Vorbild dieser Komposition ein nach Art der Lesche- und Poikilebilder komponiertes Gemälde vermuten (vgl. *Robert, Nekyia* S. 3, 39 und öfter).

Jünger und in der Form gefälliger, dafür

dings bekannt gewordenes Relief geben uns von dieser Behandlung des tragischen Stoffes Kunde. Über das herculanensische Gemälde des Alexandros, das neuerdings in den Farben des Originals mustergiltig publiziert worden ist (*Robert, Die Knöchelspielerinnen des Alexandros, 21. Hallisches Winkelmannsprogramm*) ist unter „Leto“ (Bd. 2 Sp. 1979f. mit Abb. 6) das Nötigste gesagt; Genauerer giebt die feine Analyse *Roberts*. Niobe erscheint hier streitsüchtig und eigensinnig; wie sie dereinst die Schmähungen nicht zu unterdrücken vermag, die sie so bitter büßen soll, so hat sie hier die Freundin tief gekränkt und setzt, bei scheinbarem Nachgeben, den Versöhnungsversuchen der gemeinsamen Gespielin merklichen Widerstand entgegen. Die psychologische Feinheit der Auffassung mag zum Teil auf die literarische Quelle, ein Gedicht der Sappho (vgl.



2) Untergang der Niobiden (Artemis u. Apollon u. 4 Niobiden). Vom Krater von Orvieto (nach *Mon. d. Inst.* XI, 40).

matter in der Erfindung sind die Außenbilder einer vulcanter Schale in London (abgeb. *Ber. d. sächs. Gesellsch.* 1875 Taf. 3a, b; vgl. *Heydemann* S. 212ff.). In dem einen ist Apollon, in dem anderen Artemis plötzlich inmitten der Niobiden, hier zweier Töchter und eines Sohnes, dort zweier Söhne und einer Tochter, erschienen, sodafs diese angesichts der Todesdrohung „auseinanderstieben wie aufgeschreckte Tauben“ (*Heydemann*). Aber mehr als der erste Schreck ist nicht dargestellt; noch ist kein Pfeil versandt, und nur der Kenner der Sage weifs, dafs alle diese Fliehenden dem Tode verfallen sind.

Außer der Katastrophe hat die polygnotische Kunst ein Stück Vorgeschichte, einen früheren Konflikt der Leto und Niobe, schön und ergreifend dargestellt; eines der wertvollsten Gemälde des Altertums und ein neuer-

Stark, *Niobe* S. 158 und *Robert* S. 20ff.), zurückgehen, doch bleibt in jedem Falle bedeutend das Verdienst des Malers Alexandros (den auch ich jetzt mit *Robert* für den Erfinder, nicht für den Kopisten des Gemäldes halten möchte), der als einer der jüngsten Vertreter der polygnotischen Ethographie zu betrachten ist. — Dieselbe Situation wie in dem Gemälde erkennt *Savignoni* (*Bull. Com. di Roma* 25 S. 73 ff.) in einem arg verstümmelten palatinischen Relief, das drei der Leto, Niobe und Phoibe des Bildes ungefähr entsprechende Frauengestalten enthielt (s. Abbildung 3 nach *Bull. Com.* Taf. 5). Die ganz in Vorderansicht erscheinende Mittelfigur, die jugendlichste von den dreien (in der Rekonstruktion *Savignonis* S. 77 ist sie zu hoch geraten), erhebt ihre rechte Hand bittend oder begütigend zum Kinn der links stehenden Frau, während ihre ge-



senkte Linke geöffnet, demonstrierend gegen die andere Nachbarin hin bewegt ist. Auch diese erscheint in Vorderansicht, und eine Bewegung nach rechts, die in dem schrägen Verlauf der Chitonfalten sich zu verraten scheint, könnte höchstens beginnen; der rechte Arm war, vermutlich mit einem Attribut, zur Brusthöhe erhoben, die Linke ist, wie die Rekonstruktion *Savignoni* richtig angiebt, in der Lücke zwischen den beiden Fragmenten der Figur zu denken, während ihre Stellung ungewiss bleibt. Der Kopf ging ziemlich genau nach vorn, jedoch mit einer leisen Neigung und Wendung zur rechten Schulter, wodurch der Zusammenhang mit den beiden anderen Figuren hergestellt wurde. Ganz in's Profil nach rechts gewendet, steht völlig ruhig die linke Figur, die ihre Linke auf die rechte Schulter der Mittelfigur legte und ihr in's Gesicht blickte. Es ist ohne weiteres deutlich, so

dafs die beiden linken Figuren ein Gespräch führen, das sich auf die isoliert stehende, aber ein wenig umblickende rechte bezieht; auch ist die Ähnlichkeit des Reliefs mit dem herculanensischen Gemälde unbestreitbar. Wenn aber *Savignoni*, wohl weil er die gleiche Reihenfolge der Figuren in beiden Werken wiederfinden möchte, in der Mittelfigur des Reliefs Niobe erkennen will, die sich an Phoibe wende, um durch deren Vermittlung sich mit Leto zu versöhnen, so ist eine solche Deutung, wie schon *Robert* S. 5f. ausgesprochen hat, unmöglich und wird gerade der wichtigsten Übereinstimmung von Gemälde und Relief nicht gerecht. In klarer und natürlicher Charakteristik haben beide Künstler die Göttin besonders imponierend, die Heroine zwar stattdessen, aber von etwas kleinerem Wuchs als jene, die vermittelnde Nebenperson als beträchtlich jüngere Gespielin der beiden dargestellt. In 50

beiden Fällen ist dieses Mädchen die gutherzige Vermittlerin, die Niobe antreibt, die Verzeihung der Beleidigten zu suchen, in beiden Fällen verharrt Leto abwartend, wie es ihrer göttlichen Würde geziemt, in stolzer Ruhe. Verschieden ist dagegen das Widerstreben der Niobe geschildert, die im Gemälde, von Phoibe zu Leto hingeschoben, nur wie mechanisch handelt, während im Relief das begnügende Zureden der Gefährtin doch wenigstens eine 60

versöhnliche Stimmung in ihr weckt; dieser Beginn einer Umstimmung äußert sich in dem Handauflegen, das zugleich Dank für die gute Meinung und Bitte um weiteren Freundschaftsdienst bedeutet, in einer mafsvollen Weise, die den herben Stolz, die trotzige Zurückhaltung der Heroine noch nicht anhebt (dieselbe Deutung kurz angedeutet bei *Robert* S. 5).



3) Zerwürfnis zwischen Niobe und Leto, Relief-fragment vom Palatin (nach *Bull. Com.* 25 Taf. 5).

Das Relief scheint mir demnach in der That das plastische Gegenbild des Gemäldes, dessen polygnotische Drastik es zu der zart andeutenden Vortragsweise mildert, die uns von seinen Verwandten, dem Orpheus-, Peliaden-, Peirithoos- und Iphigenienrelief, längst vertraut ist. Im Kreis der Niobedarstellungen füllt es eine Lücke aus, indem es uns ein aus dem Ende des 5. Jahrh. stammendes Bild der Heroine vorführt. Sie erscheint in der schönen, hier durch Halbürmel und einen Überwurf noch bereicherten Tracht der Erechtheionmädchen, ist mit Armspangen geschmückt und zeichnet sich durch eine künstliche Haartracht aus, indem das gescheitelte, im Nacken in einen Schopf zusammengefaßte Haar mit zwei dünnen Zöpfen doppelt umwunden ist, die über der Stirn mit rosettenverzierten Nadeln festgesteckt sind, während ihre Enden nach altertümlicher Weise auf die Schultern niederfallen (diese Einzelheiten entnehme ich *Savignoni*s Beschreibung S. 79). Pracht- 1

liebe und Stolz spricht sich in dieser Erscheinung aus; der Kopftypus läßt die For-

men des berühmten jüngeren Werkes bereits deutlich erkennen

Nah verwandt sind den polygnotischen Gestaltungen der Niobidensage auch die Reliefs, mit denen Pheidias die linke und rechte Schwingen seines Zeuthrones schmückte. Die gestreckten Bildfelder bedingten hier noch weiter aneinander gezogene Kompositionen als die des Kraterbildes; eher mochten sie an die der Londoner Schulenbilder erinnern. Dafs Apollon und Artemis bogenschiefend unmittelbar unter den stützenden Sphinxen der Armlehne dargestellt waren, dafs also die Flucht der Niobiden beiderseits von der Vorder- nach der Rückseite des Thrones gerichtet war, geht aus der Beschreibung des *Pausanias* (5, 11, 2) hervor. Niobe selbst fehlte in dieser Darstellung so gut wie sicher (anders *Heydemann*,

*Ber. d. sächs. Ges.* 1877 S. 83), weil sie nur in einem der beiden Friese hätte auftreten können, solche Asymmetrie aber dem strengen Aufbau des Thrones widersprochen hätte; die Heroine



4) Campanisches Relief in Petersburg (nach Photographie).

hätte ein Gegenstück verlangt, das weder der für die Sage bedeutungslose Amphion noch der erst von der Tragödie eingeführte Pädagog sein konnte. Wie die Szenen sich entwickelten, läßt sich, wenn auch nur ungefähr, nach er-

haltenen Reliefs beurteilen (*Furtwängler, Meisterwerke* S. 68f.). Unter ihnen ist das berühmteste das aus der Campanischen Sammlung nach Petersburg gelangte (*Stark, Niobe* Taf. 3, 1. *Amelung, Führer d. d. Antik. v. Florenz* Abb. 31, unsere Abb. 4 nach [retouch.] Originalphotogr.) dem sich Fragmente in V. Albani (*Stark* Taf. 3, 8), Florenz (*Stark* Taf. 4, 2, jetzt in Milanis Besitz), Bologna (*Ber. d. sächs. Gesellsch.* 1887 Taf. 4, 1, nicht identisch mit dem vorigen, wie *Stark* und noch *Amelung* S. 116 meint), im Museo Kircheriano (*Berichte* 1887 Taf. 2), in Villa Ludovisi (ebd. Taf. 3), in Pal. Colonna (*Stark* S. 175. *Heydemann, Berichte* 1877 S. 93), in Catania (*Arndt-Amelung* Einzelverkauf 762) und in Klügmanns Besitz (*Berichte* 1883 Taf. 2) anreihen. Da alle diese Stücke von friesförmigen Reliefs ungefähr gleicher Höhe (rund 0,45 m) herrühren, sind sie höchst wahrscheinlich von einem berühmten Original gleicher Größe abhängig, und Mafse wie Stil würden auf den Zeusthron sehr wohl passen. Auf dasselbe Original geht aber auch ein ganz vereinzelt stehendes Werk, eine aus Castellanis Besitz ins Britische Museum gelangte Marmorscheibe zurück (Abb. 5 nach *Berichte d. sächs. Gesellsch.* 1877 Taf. 1), gewiß keine Fälschung, wie man vermutet hat (*Overbeck, Kunstmyth.* 4 S. 292; vgl. *Hauser, Neuaetische Reliefs* S. 74f.), aber ein stümperhaftes Machwerk, das nur, soweit es die Zahl der Figurentypen vermehrt, Beachtung verdient, während die Komposition so schwere Fehler aufweist, daß sie keinesfalls treu ihr Original wiedergibt, vielmehr aus dem Zusammenhange friesförmiger Kompositionen herausgerissene Figuren willkürlich und mit gewaltsamen Änderungen und Zusätzen in das kreisförmige Bildfeld einpafste. Daß diese Kompositionen mit den Vorbildern der anderen Reihe im wesentlichen übereinstimmen, bezeugt die Wiederkehr der Artemis, des Apollon, zweier toter und zweier verwundeter Söhne, zweier zusammenbrechender und zweier fliehender Töchter (deren eine allerdings auf der Marmorscheibe zu einer vornüber gestürzten geworden ist). Entnimmt man dem künstlerisch bedeutendsten Stück, dem Campanischen Relief, noch zwei unverletzte Töchter, der Marmorscheibe die ungewöhnlich schöne tote, so kommt man auf die übliche Siebenzahl, die seit Mitte des 5. Jahrhunderts in vollständigen Darstellungen wohl die Regel war. Die Zahl der Söhne kann man auf diesem Wege mit Sicherheit nur auf 5, mit großer Wahrscheinlichkeit, indem man nämlich den Knaben des Campanischen Reliefs hinzunimmt, auf 6 bringen, während für den letzten die Wahl bleibt zwischen dem sitzenden verwundeten, dem bis auf die rechte Hand verlorenen fliehenden der Marmorscheibe und dem vom Rücken sichtbaren fliehenden des Bologneser Reliefs. Jedenfalls ergibt sich eine nach rechts und eine nach links bewegte, diese von Artemis, jene von Apollon bedrohte Reihe von Figuren, die in einem einzigen, mit einem Blick zu überschauenden Bildfeld schon deshalb nicht unterzubringen sind, weil Apollon in unmittelbarem Vergleich mit Artemis ver-

lieren müßte. Diese und andere Schwierigkeiten fallen weg, und die Bewegung der Figuren erklärt sich mühelos, wenn man zwei Streifen von je acht Figuren annimmt, deren einer den von einer Terrainerhöhung aus nach rechts schießenden Apollon, drei Söhne und vier Töchter der Niobe enthält, während im anderen als Opfer der aufrecht nach links schießenden Artemis drei Töchter und vier Söhne erscheinen, sodafs wie auf der Londoner Schale in jedem Falle gleich viel männliche und weibliche Gestalten auftreten. Alle diese Indizien sprechen dafür, dafs die Reliefe in der That uns eine ziemlich

Niobiden, eilende Artemis enthält; über sein Original läßt sich nur sagen, dafs es nicht mit dem der eben charakterisierten Gruppe identisch, aber ebenfalls von polygotisch-phetidiascher Kunst abhängig war.

Indirekt von polygotischer Kunst, noch mehr wohl von der Bühnenkunst abhängig sind die beiden unteritalischen Vasenbilder, die der Niobesage gelten. Das eine, das Hauptbild einer Jattschen Ruveser Prachtamphora, stellt in der bekannten streifenförmigen Anordnung die Katastrophe dar (Stark, *Niobe* Taf. 2). Im mittleren Streifen erlegt Apollon, der auf einem von vier Rossen gezo-



gute Vorstellung von den Niobiden-senen am Zeuthron geben, die demnach bei friesartiger Gesamtanlage nicht die übliche Isokephalie, sondern einen freien Wechsel des Terrains und demgemäfs der Figurenhöhe, also trotz der Beschränkung des Raumes eine an das Vasenbild von Orvieto erinnernde Komposition aufweisen würden. Der Stil der Reliefe, der für Pheidias selbst wohl etwas zu fortgeschritten ist, würde den des Kolotes, seines Mitarbeiters am Zeuthron, darstellen.

Ähnliche Auffassung und künstlerische Behandlung zeigt das unter „Leto“ Bd. 2 Sp. 1979 erwähnte albanische Fragment, das Leto und die von ihr weg, doch wohl zur Erlegung der

5) Marmorscheibe im Brit. Museum  
(nach Ber. d. sächs. Gesellsch. 1877 Taf. 1).

genen Wagen herbeieilt, vier Söhne, deren einer von dem greisen Pädagogen aufrecht gehalten wird; der fünfte, ebenfalls schon getroffene Sohn kniet weiter unterhalb und bildet so den Übergang zum unteren Streifen, wo Artemis auf einem Zweigespann von Damhirschen herankommend drei Töchter erschiesst, in deren Mitte mit klagenden Geberden die Mutter erscheint. Terrainlinien mit Baum und Kraut, verstreute Schöpf- und Trinkgefäße deuten auf einen waldigen Berghang und die Nähe einer Quelle hin. Im oberen Streifen gruppieren sich Athena mit Iris, Pan und die von Eros bediente Aphrodite um einen Dreiveerein von Gottheiten, die in ernstem Gespräch begriffen



sind: Ares und Hermes und zwischen ihnen eine feierlich thronende Göttin, die doch wohl eher Leto (*Heydemann, Berichte* 1875 S. 218) als Hera (*Stark* S. 153. *Bloch, Zuschauende Götter* S. 17f.) zu nennen ist. Noch enger hängt mit der scenischen Darstellung zusammen das zweite Bild, das sich an einer ebenfalls aus Ruvo stammenden Prachtamphora des Neapler Museums befindet (*Heydemann, Vasensamml. d. Mus. Naz.* 3246); publiziert von *Heydemann*, 10 *Berichte* 1875 S. 218ff. und Taf. 4, wonach *Haupt, Commentationes archaeol. in Aeschylum*

gewidmeten Weihegaben — Kästchen und Kränzen, Arbeitskorb, Klapper, Alabastron, Lyra, Panzer — beschäftigt; im oberen Streifen sind rechts Zeus und Hermes, links Leto mit ihren hier unerwachsenen Kindern als Zeugen des tragischen Geschehens der Niobe gegenwärtig. Das Bild gehört zu den besten der Gattung und gewinnt besonderes Interesse durch seine nahe Beziehung zur *Niobe* des *Aischylos*, die *Haupt* a. a. O. 128ff. überzeugend dargehen hat.

Die Kunst des 4. Jahrhunderts ist zunächst durch ein Gemälde auf Marmor vertreten,



6) Niobe am Grabe ihrer Kinder (anwesend Tantalos, Antiope[?], oben links Leto und Letoiden, rechts Hermes und Zeus). Vasenbild in Neapel (nach *Ber. d. sächs. Gesellsch.* 1875 Taf. 4).

Taf. 2 und unsere Abbild. 6). Hier bildet den Mittelpunkt der Scene ein stattlicher Grabtempel auf hohem, reich verziertem Sockel, das Grabmal der Niobiden. In ihm steht in stolzer, wenn auch schmerzlicher Haltung Niobe, an die sich von rechts der von einem nicht bestimmt zu benennenden Jüngling (schwerlich nur einem Doryphoros) begleitete Tantalos, von links eine Greisin, wahrscheinlicher Antiope als des Tantalos Gemahlin, mit ersten Mahnungen wenden. Unterhalb des Grabmals sind zwei Frauen, ähnlich wie die Nachbarin der Greisin, mit den der Erinnerung an die Toten

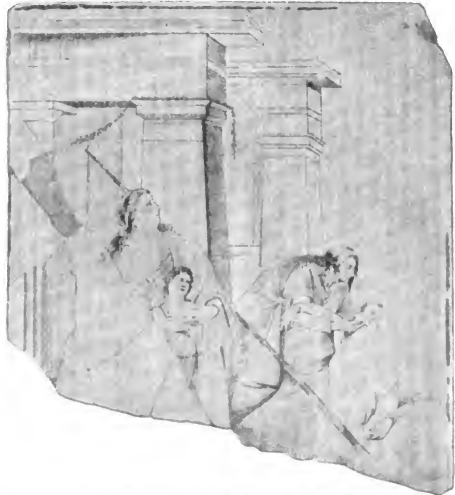
das 1872 in Pompeji gefunden ist (farbig abgeb. *Giorn. degli scavi* N. S. 2 Taf. 9, danach Abb. 7). Voreinem in starker perspektivischer Verkürzung nur andeutend, aber geschickt dargestellten Palast, dessen Gebälk mit Laubgewinden und einem Schild verziert ist, sind Niobe und die Amme mit zwei Töchtern dargestellt. Bereits dem Tode nahe, gleitet das ältere Mädchen in den Armen der erschrocken herbeigeeilten Amme zu Boden, die, ganz der ängstlichen Sorge um die Schutzbefohlene hingegeben, kein Auge von ihr wendet und nicht forscht, woher das Verderben komme. In der anderen, bedeutsam in den Vordergrund

gerückten Gruppe bereitet die Katastrophe sich erst vor. Die Königin, der das Scepter entsunken ist, umfaßt knieend das Töchterchen, das an ihrem Busen Schutz sucht; beide blicken aufwärts, von wo die Gefahr droht, das Kind in Angst, die Mutter in ungläubigem Trotz. Es fällt schwer, in dieser großartig einfachen Komposition nur ein Stück einer größeren zu erkennen; dennoch ist diese Annahme unvermeidlich, weil sicher zwei Mädchen dargestellt sind, also jede Andeutung des gleichen Geschickes der Söhne in dem Bilde fehlt. Jedenfalls vertritt dieses vortrefflich die in der zeichnerischen Technik wie in der Physiognomik verfeinerte Malerei des 4. Jahrhunderts und giebt uns eine gute Vorstellung davon, wie weit vor der Entstehung des weltbekannten Marmorwerkes der pathetische Gehalt des Stoffes bereits verarbeitet war.

Die berühmteste und großartigste aller Niobidendarstellungen, die figurenreiche Marmorgruppe, die wahrscheinlich von C. Sosius in den dreißiger Jahren des letzten vorchristlichen Jahrhunderts aus dem griechischen Orient nach Rom gebracht (Stark S. 119ff.), im Tempel des Apollo Sosianus aufgestellt war, kennen wir nur aus Kopien, die uns von dem ursprünglichen Bestand, der Komposition und dem Stil des Werkes eine sehr unzureichende Anschauung geben; doch ist dieses Material durch die neuere Forschung, besonders seit Starks grundlegendem Werk (*Niobe und die Niobiden* 3, 186), eifrig und mit Erfolg ausgenützt worden. Die vollständigste Wiederholung, eine Gruppe von Statuen, die im Jahre 1583 in einer römischen Vigna vor Porta S. Giovanni gefunden und zunächst in den Garten der Villa Medici, von dort 1775 nach Florenz gebracht wurde, ist heute mit Statuen anderer Herkunft, deren einige aber mit gleichem Recht auf dasselbe Original zurückgeführt werden, in den Uffizien aufgestellt. Jeder Versuch, das verlorene Ganze zu rekonstruieren, hat von den zusammen gefundenen Figuren auszugehen, auch diese aber, da einige sicher nicht zugehörige zugleich ans Licht gekommen sind, auf ihre Zugehörigkeit sorgfältig zu prüfen; in zweiter Linie kommen anderswo gefundene, aus inneren Gründen der Gruppe zuzuwisende Figuren in Betracht.

Unter den 12 zusammen gefundenen Figuren (die 13. und 14., die Ringergruppe, sind als nicht zugehörig längst erkannt worden) gehören 10 unverkennbar zu einer Niobegruppe, nämlich die Mutter, sechs Söhne und drei

Töchter; die 11. Figur war die als Psyche heute zumeist ausgeschiedene, die 12., trotz einer auffallenden technischen Differenz (die Basis zeigt im Gegensatz zu den anderen glatte Oberfläche), wahrscheinlich der Pädagog. Die Hauptgruppe (1. 2), die Niobe mit der jüngsten Tochter (Abb. 8) darstellt, ist ganz nur in Florenz erhalten; unter den von Stark S. 231ff. aufgezählten Niobeköpfen, zu denen neuerdings ein Exemplar in Compiègne (S. Reinach, *Rev. arch.* 1898 S. 162, 3) gekommen ist, gilt als schönster ein Kopf in Brocklesby Park (beste Abbildung bei Amelung, *Führer* Abb. 32). In atemloser Flucht hat die jüngste, noch nicht dem Kindesalter entwachsene Tochter die ihr entgegeneilende Mutter erreicht und



7) Niobe, Gemälde auf Marmor aus Pompeji (nach Giorn. d. scavi N. S. 2 Taf. 9).

wirft sich, halb ins Knie sinkend, in ihren Schoß, während sie mit der Linken die Mutter umschlingt, die Rechte in ohnmächtiger Abwehr über den Kopf hebt. Den zarten Körper der Geängstigten umfaßt die Mutter schützend mit der Rechten, während die Linke den weiten Mantel emporzieht, um die Verfolgte einzuhüllen; in banger Erwartung, aber doch in ungebrochenem Stolz blickt die Heroine zu den Göttern empor, deren Geschoss das unschuldige Kind bedroht. Nach der Centralgruppe hin bewegen sich die meisten der erhaltenen Figuren von links her. Die älteste Tochter (Abb. 9) scheint im Nacken getroffen und ihr Schritt bereits zu ermatten; man sieht es ihr an, daß sie nur noch eine kurze Strecke sich

weitschleppen, dann zusammenbrechen wird. In eiliger Flucht, augenscheinlich noch unverwundet, strebt die zweitälteste Tochter (Abb. 17) in derselben Richtung vor. Das Untergewand schlägt ihr gegen die ausschreitenden Beine; in dem Obergewand, das sie um den Leib geschlungen und über den linken Arm geworfen hat, wühlt der Wind, sodafs seine Enden in breiten und reichen Falten hinter dem Rücken und an der rechten Hüfte flattern. Man erkennt diese Motive deutlicher als an der mittel-<sup>10</sup>mässigen, durch Ergänzung noch verdorbenen Florentiner Figur an der Chiaramontischen

stützen und sanft niedergleiten lassen, aber zur Hilfe ist es zu spät. Zwei andere Söhne (Abb. 11 u. 12) wenden im Fliehen ihren Blick rückwärts, als wäre es möglich, dem fliegenden Geschlofs im letzten Augenblick auszuweichen. Beide fliehen bergauf, der eine von vorn, der andere vom Rücken sichtbar (Abb. 12 von der falschen Seite aufgenommen). Endlich ist nach derselben Seite bewegt ein in die rechte<sup>10</sup>Weiche getroffener Sohn (Abb. 13), der im Niederstürzen aufs Knie die Linke auf eine Felsklippe stützt und mit der Rechten den Pfeil aus der Wunde zu ziehen sucht. Sein Kopf ist in den Nacken geworfen; sein Blick wendet sich wohl nicht den Göttern, sondern der Mutter zu. Die entgegengesetzte Richtung der Flucht, also die von rechts nach links, ist deutlich ausgesprochen beim jüngsten Sohn (Abb. 14) und dem Pädagogen (Abb. 15), die in Florenz als Einzelfiguren auftreten, in einer aus Soissons nach Paris gelangten Wiederholung dagegen (Amelung, Führer Abb. 33) zu einer



8) Niobe mit ihrer jüngsten Tochter. Florenz (nach Photographie).



9) Niobide. Florenz (nach Photographie).

Variante (Abb. 18); wie bei dieser wird auch der Arm nicht mit dem Gewand beschäftigt, sondern angstvoll erhoben zu denken sein. Unter den Söhnen ist der sog. älteste (Abb. 10) in der Florentiner Gruppe eine Einzelfigur, während ein vatikanisches Fragment (Amelung, Führer Abb. 34) beweist, dafs er mit einer Schwester<sup>10</sup>gruppiert war. Wie er nämlich, noch unverletzt und gegen die drohenden Pfeile mit dem über den Kopf gezogenen Gewand sich zu schützen bestrebt, dahinstürzt, sinkt vor seinen Füfsen eine in die Brust getroffene Schwester zusammen; er kann sie eben noch

Gruppe zusammengefaßt sind, die an die Gruppe von Bruder und Schwester so augenfälligerinnert, dafs sie wohl als ihr Gegenstück zu betrachten ist. Endlich ist der tot ausgestreckte Sohn (Abb. 16, Wiederholungen in München u. Dresden) nicht bestimmter zu fixieren, weil die verschiedenen Exemplare keine Sicherheit darüber geben, ob er von seiner linken oder rechten Seite sichtbar sein sollte, ob er also im Laufe nach links oder rechts in die Brust getroffen und auf den Rücken gestürzt zu denken ist. Es sind somit von dem ursprünglichen Bestande der Gruppe, die außer Niobe

und den 14 Niobiden auch den Pädagogen sicher enthielt, d. h. von mindestens 16 Figuren, 12 bekannt, und es fehlen, wenn nicht andere Figuren, mindestens ein Sohn und drei Töchter.



10 u. 11) Niobiden. Florenz (nach Photographie).



12 u. 13) Niobiden. Florenz (nach Photographie).

gruppe verbundenen eine ausgesprochene Richtung auf den Beschauer zu, sämtliche übrige eilen an ihm vorüber nach links und rechts oder lassen, soweit sie zur Ruhe ge-



Im Zusammenhang mit dieser mehr statistischen Untersuchung steht die Ermittlung der Komposition des Originals. Von allen erhaltenen Figuren haben nur die zur engsten und zwar zur ohne weiteres kenntlichen Central-

kommen sind, eine solche Bewegung deutlich nachklingen. Die Pfeile kommen also von rechts und links, allenfalls vom Beschauer her, sicher aber nicht gerade auf den Beschauer zu; es ist somit unmöglich, den in den Rücken

getroffenen, auf beide Knie gestürzten sog. Narkissos (Abb. 19) in unsere Gruppe einzureihen, man müßte ihn denn völlig vom Beschauer abwenden. Die ausgesprochene Gegenbewegung, die auf ein gemeinsames Ziel hingeht, also doch am wahrscheinlichsten einer geraden Linie folgt, verlangt ferner eine, wenn auch freie Symmetrie der Anordnung, zunächst also gleiche Figurenzahl rechts und links. Da nun von den 14 Kindern eines zur Mittelfigur gezogen ist, so entsteht auf einer Seite eine Lücke, die nur durch eine weitere, 16. Figur gefüllt werden kann, und eben auf eine Gruppe von 16 Figuren weisen die erhaltenen hin. Man darf weiter gehen und behaupten, daß die von links nach rechts bewegten Figuren, also drei Töchter und vier Söhne, die ganze linke Seite der Gruppe darstellen, daß die rechte folglich außer dem Pädagogen drei Töchter und drei Söhne enthielt. Endlich ergibt sich aus den erhaltenen Figuren eine gewisse Abstufung der Komposition von der Mitte nach den Seiten



14) Jüngste Niobide. Florenz (nach Photographie).

stem Sohn, folgten, endlich je vier wieder lockerer aneinander gereiht, überwiegend männliche Figuren den Abschlufs bildeten.

Daß diese Gruppe von 16 Figuren als Schmuck eines Giebels gedient habe, ist seit Cockerells 1816 in Rom erschienener Rekonstruktion und einem Aufsatz Welckers (*Zeitschr. f. a. Kunst* 1811), besonders aber seit einer zweiten Untersuchung Welckers (*Alte Denkm.* 1 S. 209 ff.) immer allgemeiner geglaubt worden, bis erneute Behandlungen der Frage (Friederichs, *Praxiteles u. die Niobegruppe*. Stark, *Niobe* S. 313. B. Meyer, *De Niobidarum compositione*. Berlin. Diss. 1864. Genschen, *De Niobidarum compositione*. Rostock. Diss. 1869. Mayerhöfer, *Die Florentiner Niobegruppe* 1881) immer deutlicher die Schwierigkeiten, denen diese und ähnliche Auffassungen begegnen, hervorkehrten. Vor allem wird heute kaum mehr bestritten werden, daß die Bewegung mehrerer deutlich bergauf eilender Niobiden unverstänglich bleibt, solange man der ganzen Gruppe eine horizontale Grundlinie giebt,

sowie daß der auf dem Rücken liegende Tote nur dann zur Geltung kam, wenn man auf ihn niederblicken konnte. Daraus ergibt sich (vgl. *Amelung, Führer* S. 129) ein terrassenartiger, wenn auch nicht gerade steiler Aufbau der Gruppe. Aus der starken Betonung des Felsterrains den Schluß zu ziehen, daß die Gruppe auf natürlichem Felsen sich aufgebaut habe, hat Ohlrich (*d. florent. Niobegruppe*. Jen. Diss. 1888) versucht, ohne durchschlagende Gründe dafür beizubringen; es ist keineswegs unmöglich, daß die Felsbasen selbst wieder auf regelrechten Basisstufen standen. Eine reliefartige Anordnung vor einer Wand hat *Amelung* mit Recht gefordert, aber auch darauf hingewiesen, daß mehrere Figuren darauf angelegt sind, von allen Seiten gleichmäßig betrachtet zu werden. Ausgeschlossen erscheint nach allen



15) Pädagog. Florenz (nach Photographie).

angeführten Beobachtungen eine vollkommen malerische Anordnung zwischen natürlichem Fels und Baumschlag (Ohlrich S. 4), also jene in hellenistischer Zeit zweifellos beliebt gewesene Kompositionsweise, deren bekanntestes Beispiel der farnesische Stier ist.

Die Streitfrage, über die sich die römischen Kunstkenner nicht einigen konnten, ob die soianische Gruppe von Skopas oder Praxiteles geschaffen sei, ist auch in der neueren wissenschaftlichen Diskussion oft erörtert worden. Die meisten älteren Forscher (Brunn, *K. G.* 1 S. 357 f. Stark, *Ulrichs* (Skopas S. 158), später Weil (*Baumeisters Denkmäler* S. 1674 ff.) sind geneigt an Skopas zu denken, für den sich neuerdings wieder sehr entschieden *Amelung* ausgesprochen hat; andere (zuerst Friederichs, *Praxiteles u. d. Niobegruppe* S. 93 ff., später Treu, *Ath. Mitt.* 6 S. 412. Arndt, *Fest-*

*schrift f. Overbeck* S. 100. *Graef, Jahrb. d. Inst.* 11 S. 119. *Klein, Praxiteles* S. 340) entscheiden sich für Praxiteles. Unter den neutralen Ansichten ist besonders die zu beachten, welche das Werk für jünger als beide Meister erklärt (*Milchhofer, Befreiung des Prometheus* Anm. 24. *Ohlrich a. a. O.* S. 36 ff. *Collignon, Hist. de la sculpt. gr.* 2 S. 536 ff.). Angesichts des reichlichen Materials, das uns zur Vergleichung der beiden Meister heute zur Verfügung steht, ist es von vornherein unwahrscheinlich, daß das Problem eine so einfache Lösung finde, auf die man ohne die antike Überlieferung, deren Anlaß aber ganz unbekannt ist, vielleicht nie hingearbeitet hätte.

An praxitelische Kunst erinnern vor allem die Frauenköpfe und an diesen wieder die Stirnbildung; aber selbst diese zarteren Gebilde scheinen mir noch weit von sicher praxitelischen verschieden, mit denen sich die männlichen Köpfe vollends kaum vergleichen lassen. Man müßte also in der Gewandbildung den praxitelischen Charakter ausgesprochen finden, was aber noch weniger gelingen dürfte. Allerdings befindet sich unter den

Niobiden eine Gewandfigur ersten Ranges, die Chiaramontische (Abb. 18), und so lange man sich bei dem Gedanken beruhigt, daß diese, nicht die entsprechende Florentiner Figur (Abb. 17), uns den Gesamtstil der Originalgruppe wiedergebe, mag man den Vergleich dieses wundervoll naturwahr gearbeiteten Gewandes mit dem des praxitelischen Hermes gelten lassen. Da aber der Gewandstil der Florentiner Niobide der der ganzen Gruppe ist und die Chiaramontische Figur nicht einfach eine bessere

Wiederholung, vielmehr eine Variante von jener darstellt, so ist sie hier von vornherein auszuschließen; *Furtwänglers* Gedanke (*Meisterwerke* S. 645), daß sie erst eine freie hellenistische Weiterbildung des Originals der Florentiner Figur sei, scheint mir ihren Stilcharakter gut zu erklären, zugleich allerdings uns aller Sicherheit zu berauben, daß ihr Künstler überhaupt noch eine Niobide meinte. Die Florentiner Figuren zeigen fast durchweg raffiniert gedachtes, aber in der Durchführung nicht immer erfreuliches Gewand. Am besten kann sich neben dem Hermesgewand das des ältesten Sohnes (Abb. 10) sehen lassen; die anderen zeigen teils unruhiges Geknitter, teils unangenehme Faltenparallelen bei zumeist kleinlicher Durchbildung, die man ausschließlich der Kopie anzurechnen kaum berechtigt ist. Ob diese m. E. unpraxitelische Gewandbildung auf Skopas besser passe, ist schwer zu sagen, da sicher skopasische Werke uns keine Gewänder liefern. Immerhin sei darauf hingewiesen, daß der Meleager, die Grabfigur des Aristonantes, die skopasische Kunst nahe stehen, in ihrer Gewandbildung viel eher als praxitelische Werke an die Niobegruppe erinnern. Andererseits

finden sich in der Gruppe einzelne Züge, die man vor hellenistischer Zeit nicht gewöhnt ist: die hohe Gürtung, die beiderseits des Beines zurück- und wieder nach vorn schlagenden Faltenmassen; auch thut man dem Künstler kaum Unrecht, wenn man, trotz einiger früherer Motive, wie in der Chlamys des ältesten Niobiden, den Gewandstil im ganzen öde und ausgeleert nennt. Viel entschiedener weisen die Köpfe, zu denen auch die der Ringergruppe gehören (vgl. zuletzt *Amelung, Arch. Anz.* 1894 S. 192 ff., wodurch die Darlegungen *B. Graefs* *Jahrb. d. Inst.* 1894 S. 119 ff. berichtigt werden) auf Skopas hin, und speziell die männlichen, unter denen der des ältesten Niobiden am höchsten steht, stellen sich nahe neben die tegestischen Giebelköpfe, die uns bis jetzt die genaueste Vorstellung vom skopasischen Stil geben; dem gegenüber ist die stärkere praxitelische Beimischung in den Frauenköpfen zu beachten, die dem höchst wahrscheinlich skopasischen Kopfe vom Südabhang der Akropolis (*Ath. Mitt.* 1, 13. *Brunn-Bruchmann, Denkm.* 174a) an Wucht nachstehen, an weiblicher Anmut weit überlegen



16) Toter Niobide in Florenz (nach Photographie).

sind. Es scheint mir danach nicht gut glaublich, daß Skopas selbst, wenn auch in seinem höheren Alter, die Gruppe geschaffen habe, sie scheint mir überhaupt kurz nach Mitte des 4. Jahrhunderts, wohin sie *Amelung* setzt, noch nicht möglich, dagegen trotz des einfachen Aufbaues der einzelnen Figuren auch noch und nach Lysipp in nichtlysisippischer Schule sehr wohl denkbar. Ich setze das Werk demnach frühestens in die Generation nach Skopas und in seine, nicht in die praxitelische Schule; unter das 4. Jahrhundert möchte ich es keinesfalls hinabrücken. Es ist eines der Erstlingswerke der hellenistischen Kunst, die hier noch nicht entschieden von der maßvoll hellenischen sich lossagt.

Die Thatsache, daß das Werk im Altertum bald dem Praxiteles, bald dem Skopas zugeschrieben wurde, wird durch die hier vortragene Auffassung in keiner Weise berührt. Da nämlich *Plinius* in diesem Falle nicht gelehrter Vorarbeit älterer Kunstschriftsteller, sondern stadtrömischer Tradition folgt, so haben wir nicht einmal die Gewähr, daß die Gruppe von einem der beiden Meister herrührte; es ist ebenso gut denkbar, daß sie als Werk



eines Unbekannten nach Rom gekommen war und erst dort angesichts der skopasischen und praxitelischen Züge, die sich in ihr vereinigten, die beiden berühmten Namen den Kennern sich aufdrängten. Auch die Existenz mehrerer Künstler des Namens Skopas fördert hier nicht. Wenn man auch den neuerdings durch eine römische Inschrift bekannt gewordenen Scopas minor (Petersen, *Röm. Mitt.* 11 S. 99 ff.; Löwy,

ein oft wiederholter gelagerter Herakles, keine Verwandtschaft mit Figuren unserer Gruppe aufweist.

Das bedeutende und eigenartige Werk steht in seiner Zeit nicht allein: als Niobide darf der seit Thorwaldsen vielfach, aber mit Unrecht zur Florentiner Gruppe gezogene „Narkissos“ (Abb. 19) gelten, der nicht gerade zur Annahme einer zweiten figurenreichen Gruppe

zwingt, sondern wohl auch als Einzelfigur denkbar ist. Ein schöner Rest einer kleinen Bronzegruppe ist die Figur eines umsinkenden Mädchens, das von einer Männerhand gestützt wird (abgeb. *Ber. d. sächs. Ges.* 1883 Taf. 1; vgl. Heydemann S. 159 ff.; *Bull. de corr. hell.* 1880 Taf. 2); man wird sich das Ganze ähnlich wie die vatikanische Gruppe von Bruder und Schwester zu denken haben. Geringere Werke der Kleinkunst sind mehrere zum Aufheften auf Holzsurge bestimmte Terrakotta- und Stuckgruppen unteritalischer (Stark Taf. 8 S. 205 ff.) und südrussischer Herkunft (Stark Taf. 5—7 S. 202 ff.; *Compte-Rendu pour* 1863 Taf. 3. 4. 1868 Taf. 2), in denen sich manche Anklänge an die großen Kompositionen des 5. und 4. Jahrhunderts finden. Im 4. Jahrhundert setzt man zumeist auch eine in Athen aufgestellte Niobidendarstellung, über die sich aber so bestimmt kaum urteilen läßt. Pausanias erwähnt die über dem Dionysos-theater gelegene Felsgrötte (*Paus.* 1, 21, 3; vgl. Blümner-Hitzig zu der Stelle S. 236), deren Fassade, wie wir wissen, das Thrasylosmonument bildete. Die Bemerkung *τρίπους δὲ ἐστὶ καὶ τούτῳ* deutet auf die Dreifüße der Tripodenstrafe zurück, besagt also, daß auch in diesem Falle das choragische Weihgeschenk in dem auf monumentalem Unterbau hoch



17) Niobide in Florenz (nach Photographie).

ebenda 12 S. 56 ff.; 13 S. 144 ff.), mit Löwy spätestens ins dritte Jahrhundert setzt und damit die Möglichkeit gewinnt, diesem Skopas, der dann wohl der Enkel des berühmten gewesen sein mußte, die Niobegruppe zuzuschreiben, so hat doch eine solche Kombination durchaus nichts Zwingendes, und es steht ihr das Bedenken entgegen, daß das mit Wahrscheinlichkeit diesem Künstler zugewiesene Werk,

aufgestellten Dreifüß bestand. Die Fortsetzung *Ἀπόλλων δὲ ἐν αὐτῷ καὶ Ἀρτεμὶς τοὺς παῖδας εἶναι ἀναγοῦντες τοῖς Νιόβης* auf den Dreifüß statt auf die Höhle zu beziehen, scheint mir danach kaum erlaubt; die zahlreichen Figuren würden in diesem Falle ziemlich klein, von unten also schwer erkennbar gewesen sein. Ich glaube vielmehr, daß die Niobidendarstellung, etwa ein Relief, in der Höhle angebracht war (vgl.



*Reisch, Griech. Weihgeschenke* S. 108 f.), womit allerdings ihr Anlaß, wie ihre Zeit und Form vollkommen unbestimmt wird.

Aus hellenistischer Zeit stammte ein Elfenbeinrelief, das einen der Thürflügel des palatinischen Apollotempels zierte. Hier war das Gegenstück des Untergangs der Niobiden die Vernichtung der Delphi bedrohenden Gallier, und es ergibt sich aus den kurzen Andeutungen des *Propertius* (2, 31: *deiectos Parnasi vertice Gallos*), daß die Szenen sich auf bergigem Terrain entwickelten; man hat sich diese Niobidenanstellung also in Anlehnung an die Pheidiasche Schildkomposition und die Thronreliefs, aber mit allen Mitteln der jüngeren Kunst, etwa in der Art der Spadaschen Prachtreliefs, malerisch ausgestaltet zu denken. Der Gedanke an pergamenische Herkunft wird wie durch die Verherrlichung des Galliersieges durch die Anknüpfung an attische Kunstwerke nahe gelegt, ist aber unbeweisbar. Verschiedene Epigramme hellenistischer Zeit, die den tragischen Untergang der Niobiden mit mehr oder weniger Anschaulichkeit schildern (vgl. *Stark* S. 58 ff.), können als Beschreibungen wirklicher Kunstwerke nicht mit Sicherheit bezeichnet werden. Als Kunstwerk italischer Herkunft, aber wesentlich hellenistischer Auffassung ist ein umfangreiches thönernes Giebelrelief bemerkenswert, das den Lunus-Lunatempel in Luna (bei Carrara) zierte (jetzt im Museo Etrusco in Florenz, vgl. *Museo Ital.* 1 S. 99 ff. (Milani) mit Taf. 4—6 und *Martha, L'art étrusque* S. 326 ff.) und im ganzen 20 Figuren, darunter 2 Erinyen als Eckfiguren, umfaßte; ihm reiht sich mit verwandten Motiven ein etruskischer Sarkophag aus Toscanella an (*Stark* Taf. 9, 2).

Eine kleine Gruppe von Niobedenstellungen begegnet uns dann in der Wandmalerei der Kaiserzeit. Ein pompejan. Wandbild (*Ber. d. sächs. Ges.* 1883 Taf. 3) stellt ziemlich stümperhaft den Tod der auf der Jagd so und zwar zumeist beritten erscheinenden Niobesöhne dar, eine sehr verkürzte Darstellung der Katastrophe findet sich unter den Bildern des Columbariums der Villa Panfilii (*Abb. der bayr. Akad. Philos.-philol. Cl.* 8 Taf. 2, 6. *Stark* Taf. 9, 1, *Römische Mitteil.* 8 [1893] S. 115). Eigenartiger sind die beiden im Peristyl des sog. Hauses der Dioskuren in Pompeji auf

Wandpfeiler gemalten Dreifüße, die auf ihrer Basis je drei und auf ihren beiden Ringen in kleineren Verhältnissen je zwei Söhne und Töchter der Niobe darstellen (*Helbig* 1164; abgeb. *Mus. Borb.* 6, 13. 14). An und für sich ohne Kunstwert und zur Veranschaulichung des schon erwähnten über dem athenischen Theater aufgestellten Werkes nur so lange brauchbar, als man dasselbe statt in die Grotte an den Dreifuß versetzt, beweisen diese Bilder doch wenigstens für die Existenz derartiger



18) Niobide Chiaramonti (nach Photographie).

mit Niobidenfiguren verzierter Dreifüße; auch ist zu beachten, daß der mittlere der drei auf der Basis stehenden Söhne dem volneratus deficiens des Kresilas frei nachgebildet ist. Ein sicher beglaubigtes Gemälde späterer Zeit (*Lact. Plac. ad Stat. Theb.* 3, 394) stellt in ganz vereinzelter und wenig geschmackvoller Auffassung, etwa nach Art der Mater misericordiae, Niobe als Schützerin ihrer bedrohten Kinder dar, die sich in ihren Schoß flüchten (vgl. *Stark* S. 148).

Von größerem Wert als die Gemälde sind.

die römischen Sarkophage, die das Thema wesentlich in zwei Typen behandeln (Stark S. 177 ff. Heydemann, *Berichte* 1877 S. 74 ff.). Die älteren und besseren führen außer den schießenden Göttern die 14 Kinder, die Mutter,



19) Niobide (sog. Narkissos). Florenz (nach Photographie).

den Pädagogen und die Amme vor und stellen im Deckelrelief den Haufen der Toten dar; die anderen fügen einen zweiten Pädagogen, Amphion und eine Ortsgotttheit hinzu, stellen auch ähnlich dem pompejanischen Wandgemälde die Söhne beritten dar. Anklänge an bedeutendere ältere Werke

weisen beide Gattungen auf; die erste die Gruppe der Amme und einer Tochter aus dem Marmorbild von Pompeji (Abb. 7), die andere eine Variante der Niobe aus der berühmten Gruppe. Erwähnt sei noch, daß Niobidendarstellungen auf Münzen angeblich des boiotischen Orchomenos, die man früher annahm (*Arch. Ztg.* 1864 Taf. 183, 4, 6), sich als solche der von Artemis erschossenen Kallisto herausgestellt haben (*Inhoof-Blumer, Monnaies Grecques* S. 203 zu Taf. E 10, 9; vgl. *Franz, De Callistis fabula, Leipz. Studien* 12 S. 273 ff. und d. Art. Kallisto in diesem Lexikon) und daß die schöne Gruppe des Campanischen Reliefs, die einen in den Armen einer Schwester sein Leben aushauchenden Niobiden darstellt, auf Gemmen wiederkehrt (Stark S. 168 mit Taf. 3, 2, über andere Niobidengemmen vgl. ebd. S. 211 ff.). Kaum mehr als statistisches Interesse haben das erwähnte etruskische Sarkophagrelief aus Toscanella (Stark Taf. 9, 2), ein stümperhaftes römisches Relief aus Aricia (*Berichte d. sächs. Ges.* 1877 Taf. 4, 2; vgl. S. 97 ff.) und die Niobidendarstellung, die *Statius* (*Theb.* 6, 352 ff.) als Schildzeichen anbringt. [Sauer.]

**Nireus** (*Νιρέυς*); die Versuche den Namen zu deuten verzeichnet *Ebeling, Lex. Hom. s. v.*, 1) Sohn des Charops (*Charops Luc. Dial. mort.* 25. *Hyg. fab.* 270) und der Nymphe Aglaia, Herrscher der Insel Syme (und eines Teils von Knidia (*Diod.*), war nächst Achilleus der schönste Mann unter den Achaïern vor Ilion, aber kraftlos, und nur wenig Volk folgte ihm; denn er führte nur 3 Schiffe, *Hom. Il.* 2, 671 ff. *Apollod. epit.* 3, 13. *Hyg. fab.* 97 (der ihn von Argos ausziehen läßt). *Dict.* 1, 14 u. 17. *Dar.* 14. *Tzetz. Chyl.* 1, 2391; vgl. *Eurip. Iph. Aul.* 204. *Diod.* 5, 63. *Quint. Smyrn.* 11, 61.

Unter den Freiern der Helena nennt ihn *Hyg. fab.* 81. Bei dem Kampfe des Achilleus gegen Telephos in Mysien tötete er dessen Gattin Hiera, welche vom Streitwagen aus gegen ihn kämpfte, *Philost. Heroic.* 18. *Tzetz. Antehom.* 278. Er lag vor Troia begraben nach *Aristot. pepl.* 17, und zwar hatte ihn Eurypylos, der Sohn des Telephos, getötet, wie dies ausführlich schildert *Quint. Smyrn.* 6, 372 ff. 7, 11 ff., vgl. *Hyg. fab.* 113. *Dict.* 4, 17 (während ihn *Dar.* 21 durch Aineias fallen läßt). Diese Sage weist v. Wilamowitz (*Isyll*, 48) bereits der *Kleinen Ilias* zu. Dagegen scheint ihn *Lycophr.* 1011 (mit *Schol. u. Tzetz.*) an den Irrfahrten des Thoas nach der Eroberung Troias teilnehmen zu lassen. Seine Schönheit war sprichwörtlich (*Νιρέυς καλλίων*, *Luc. Dial. mort.* 9, 4, *Νιρέυς εὐμορφότερος*, *Luc. Tim.* 23) und wird oft gepriesen. Mit andern schönen Jünglingen zusammen nennen ihn *Hor. carm.* 3, 20, 15. *Luc. dial. mort.* 18, 1, andere stellen ihn dem Thersites gegenüber, *Ovid. ep. ex Pont.* 4, 13, 16. *Luc. Nekom.* 15. *Dial. mort.* 25; vgl. außerdem *Hyg. fab.* 270. *Hor. epod.* 15, 22. *carm.* 3, 20, 15. *Propert.* 4, 18, 27. *Ovid. A. A.* 2, 109. *Luc. Amor.* 23. *Charit. erot.* 1, 1. *Suid. s. v. Etym. m. s. v. καλλίων*. *Ptolem. Heph.* 2 p. 184, 28 *Western.* weiß zu berichten, Nireus (*Νιρέυς ὁ Συραϊός*) sei der Geliebte, oder nach andern der Sohn des Herakles gewesen und habe ihm bei der Bezwingung des helikonischen Löwen beigestanden. [Den Kampf des Nireus mit der Hiera in der Kaikkosschlacht erkennt *Robert, Arch. Jahrb.* 2 (1887), 255 auf dem pergamenischen Telephos-Fries dargestellt. Höfer.]

2) Sohn des Poseidon und der Kanake, Tochter des Aiolos, *Apollod.* 1, 7, 4, 2.

3) Ein Katanier, stürzte sich wegen unglücklicher Liebe vom Leukadischen Felsen und wurde von einem Fischer samt einer Kiste Goldes im Netze aus dem Meere gezogen. Als er mit dem Fischer um den Besitz des Goldes stritt, erschien ihm Apollon im Traum und verbot dem glücklich Geretteten, auch noch auf fremdes Geld Ansprüche zu erheben (*Ptol. Heph.* 7 p. 199, 13 ff. *Western.*). [Vgl. *R. Förster, Arch. Ztg.* 26 S. 9, der das 'den Leichnam im Fischernetz' darstellende Sarkophagrelief auf diesen apokryphen Mythos beziehen will. R.] [Wagner.]

**Niros** (*Νιρός*), ein Trojaner, von Neoptolemos erlegt, *Quint. Sm.* 11, 27 ff. [Stoll.]

**Nisa?** (*Νίσα?*), Tochter des eleusinischen Autochthonen Dyaules (s. d.) und der Baubo, welche Demeter aufnehmen, Schwester der Protonoe, *Asklepiades b. Harpokr. v. Δυσσεύς*. *Müller, F. H. G.* 2, 339, 3 will schreiben Nisa oder Misa (s. d.). [Stoll.]

**Nisalos** (*Νισαίος*, Nisaeus). 1) Kyzikener, von Telamon im Kampfe getötet: *Val. Fl. Argon.* 3, 198. — 2) König der Bisthonii, von dem *Nigidius b. Schol. ad German. Arat.* 46 B = p. 385 f. *Eggs* erzählte: 'Scorpionem ad perniciem Orionis in insula Chio in monte Pelinaeo ortum voluntate atque ope Dianae, nam quodam tempore memorat is Iovem cum ceteris immortalibus apud Nisaeum regem Bisthoniū in hospitio dapsili copiosoque adfectos

[*praediti* = *prandii*?] *hilaritate constitisse in uno loco et in corio tauri, qui tum deus immolatus sit eorum gratia, minxisse eoque loco corium terra obrutum, ex quo natus sit Orion.* Vgl. Orion. Die hier von 'Nisaeus' erzählte Sage wird sonst auf Hyrieus (s. d.) bezogen. der auch bei Hygin. 195 als thrakischer Fürst erscheint, daher man versucht sein könnte, in Nisaeus eine Verderbnis von Hyrieus zu erblicken.

[Roacher.]

Nisels (Νισέλης), s. Nisos und Skylla.

Nisincius (?). Einen Apollo Nisincius könnte man erschließen, wenn *Eumenius paneg.* 7, 22 (*di immortales, quando illum dabitis diem, quo praestantissimus hic deus omni pace composita illos quoque Apollinis lucos et sacras sedes et anela fontium ora circumat* u. s. w., vgl. cap. 21) anspielt auf die Aque Nisincii bei Augustodunum (*Tab. Peut.*), was möglich ist. Klinkenberg, *Zeitschrift d. Aachener Geschichtsvereins* 14 (1892) p. 9f. Pauly-Wissowa, *Realencykl.* 2 Sp. 303 (*Aque* nr. 61). [M. lhm.]

Nisos (Νίσος, vgl. Fick, *D. Griech. Personennamen* 3 366. Usener, *Götternamen* 63), 1) Sohn des attischen Königs Pandion II. (oder des Ares nach *Hyg. fab.* 198 u. 242), der von den Söhnen des Metion aus Athen vertrieben in dem benachbarten Megara bei König Pylas Aufnahme fand, dessen Tochter Pylia heiratete und schließlich König wurde. Als seine Söhne Aigeus, Pallas, Nisos und Lykos (vgl. das den Ormens (statt Aigeus), Pallas, Nisos u. Lykos darstellende rotfig. Vasenbild ob. 2 Sp. 2187/8) Attika wieder erobert hatten, teilten sie die Herrschaft in vier Teile, wobei dem Nisos Megara zufiel. Dies bezeugt zuerst ausdrücklich *Sophokles* (*Frg.* 872 N.<sup>4</sup>) bei *Strab.* 9 p. 392: *Νίσος δὲ τῶν ὀρατοῦν ἐξαιρεῖ τὴν ὄνα | Σειφάνος ἀκτῆς*. Über diese Viertelteilung des Landes herrschte bei den *Attidographen* Übereinstimmung, streitig aber war die Abgrenzung des megarischen Gebiets, das sich nach *Philochoros* vom Iethmos bis nach Pythion, nach *Andron* bis nach Eleusis und der Thriasischen Ebene erstreckte (*Strab.* a. a. O.). Zusammenhängende Darstellung bei *Apollod.* 3, 15, 8f. (daraus *Tzetz. Lycophr.* 494), außerdem *Paus.* 1, 39, 4. *Schol. Aristoph. Lys.* 58, *Vesp.* 1223. *Schol. Eurip. Hipp.* 35. *Suid.* s. v. *Nisos*. — *Pausanias* (1, 39, 6) berichtet von einem Streit zwischen Nisos und Skiron über die Herrschaft Megaras, den Aiaikos durch den Schiedsspruch schlichtete, daß Nisos die Herrschaft und Skiron die Heerführung übernehmen sollte (womit die Stellung des Ion in Athen nach *Aristot. Ath. pol.* 2, 2 verglichen werden kann). Von Nisos erhielt die Hafenstadt Megaras Nisäia ihren Namen (*Hellanic. b. Steph. Byz.* s. v. *Paus.* 1, 39, 4. *Schol. Theocr.* 2, 17. *Plut. Quaest. Gr.* 16). Nach *Paus.* a. a. O. hieß auch die Stadt Megara selbst ursprünglich Nisa und wurde erst nach Megareus umgenannt, *Nίσσον* ἰόπος heißt sie *Pind. Pyth.* 9, 91. *Nem.* 5, 45. *Nίσον πόλις Eurip. Herc.* f. 954; auch haßte der Name Nisos an einer Örtlichkeit des megarischen Landes, *Thuc.* 4, 118, 4. Das Grab des Nisos dagegen zeigte man in Athen hinter dem Lykeion, wohin die Athener seine Leiche

übergeführt haben sollten, *Paus.* 1, 19, 4. Vermählt war er nach *Plut. quaest. Gr.* 16 mit Abrote aus Boiotien, der Tochter des Onchestos und Schwester des Megareus. Nach ihrem Tode bestimmte er, daß die megarischen Frauen auf ewige Zeiten die von ihr getragene und deshalb ἀράβρωμα genannte Tracht beibehalten sollten. Dagegen berichtet *Paus.* 1, 39, 6, daß Nisos seine Tochter Iphinoe mit Megareus, dem Sohne des Poseidon, vermählt habe, der nach seinem Tode die Herrschaft übernahm.

Berühmt war Nisos durch das purpurne (nach *Tzetz. Chil.* 2, 539 goldne) Haar auf seinem Haupte (τρίχες πορφύρεα, *Paus.* 1, 19, 5), an dessen Erhaltung nach einem Orakelspruche sein Leben (*Apollod.*), der Besitz seiner Herrschaft und die Sicherheit der Stadt geknüpft war. Als nun Minos, um den Tod seines Sohnes Androgeos an Aigeus zu rächen, gegen Attika zog, belagerte er zunächst Megara (oder Nisäia nach *Hellanic. u. Paus.*) und tötete den Megareus, der aus Boiotien dem Nisos zu Hilfe geeilt war. Nisos selbst fand sein Ende durch seine Tochter Skylla (s. d.), welche von Liebe zu Minos ergriffen, das verhängnisvolle Haar abschnitt (ἀναρδοῦν αὐτὸν ἰγλασμένη, fügt *Tzetz. Lycophr.* 650 hinzu) und so die Vaterstadt dem Feinde überlieferte. Aber statt, wie sie gehofft hatte, die Gattin des Minos zu werden, fand sie für ihre Treulosigkeit die verdiente Strafe; denn Minos ließ sie bei der Abfahrt an das Steuer seines Schiffes binden (*Apollod. Cir.* 389. *Eustath. Schol. Eurip.*) oder vom Schiffe ins Meer werfen (*Paus. Strab.*), oder sie selbst springt ins Meer und hängt sich an das Steuer des dahineilenden Schiffes (*Ovid* 142. *Hyg. fab.* 198. *Serv. Verg. ecl.* 6, 74). Ihre Leiche warfen die Wellen an einem Vorgebirge bei Hermione an den Strand, welches seitdem nach ihr den Namen Skyllaion erhielt (*Strab. Paus. Eustath. Tzetz.*); ein Grab der Skylla aber gab es nicht, weil die Meervögel ihren Leichnam zerfleischt hatten (*Paus.*, anders *Strab.*). Sogar den Namen des Saronischen Meerbusens leiteten manche davon ab, daß Skylla durch ihn geschleift wurde (ἀπὸ τοῦ σῦψθαι, *Eustath. Schol. Eurip.*). Die Lokalsage aber, welche sich an den Namen des Vorgebirges Skyllaion knüpfte, trat zurück gegen die wohl erst in späterer Zeit ausgebildete Sage von Skyllas Verwandlung in den Meervogel ciris, griech. κίρις (a tonso est hoc nomen adepta capillo, *Ovid* 151), oder in einen Fisch (*Hyg. fab.* 198. *Serv. Aen.* 6, 281, vgl. *Ciris* 481). Mit dieser Verwandlung hängt zugleich die ewige Fortdauer ihrer Strafe zusammen; denn zu gleicher Zeit wird Nisos (den *Hyg. fab.* 242 unter den Selbstmördern aufführt, vgl. *Ciris* 520 ff.) in einen Meeradler (ἀλκίτερος) verwandelt, der seitdem die ciris in unversöhnlicher Feindschaft verfolgt, wie *Vergil* (*Georg.* 1, 404 ff.) anschaulich schildert (*Ovid* 145. *Ciris* 520 ff. *Hyg. fab.* 198). Weiteres Sp. 429 ff. Über ihr Verhältnis zur homerischen Skylla, in welche bereits *Verg. ecl.* 6, 74 u. *Ovid. A. A.* 1, 311 (*Tzetz. Lycophr.* 650) die Tochter des Nisos verwandelt werden lassen, s. u. Skylla.

Zeugnisse. Den Krieg zwischen Nisos und

Minos erzählte entsprechend der ausführlicheren Darstellung bei Apollodor bereits Hellenikos (Frg. 47) mit kurzen Worten: καὶ Νῆσαιον τε εἴς τε Νῆσον τὸν Πανδίοιον καὶ Μεγαρίαν τὸν Ὀρχήσιον (ἀπέκτεινε). Die älteste Erwähnung der Skylla findet sich bei Aischylos Choeiph. 611 ff.: ἄλλαν δὲ τιν' ἐν λόγοις στεινὴν | φρονίαν κόραν, | αἷ' ἐξῆρσεν ὅπερ | πῶτ' ἀπό- | λειπν φῖλον Κορκηκίους | χερσοκμήτοιισιν ὄμοις | πιθήσασα δάσροισ' Μῖνω, | Νῆσον ἀθανάτας 10 | τειροῖς | νοσφίσας' ἀπροβούλους | πνέονθ' ἄ κν- | νόφρων ὄντων | | κίχχανε δὲ τιν' Ἐρμῆς. Die Sage mußte bereits allgemein bekannt, also wohl episch behandelt sein, wenn sie schon Aischylos als berühmtes Beispiel für die verderbliche Leidenschaft der Frauen anführen konnte. Doch erstreckte sich diese Leidenschaft bei Skylla, wie es scheint, ursprünglich nur, wie bei Eriphyle, auf den goldenen Schmuck, der freilich ein Liebesverhältnis nicht aus- 20 schließt. Jedenfalls stand dieses in der weiteren tragischen Behandlung des Stoffes (Titel selbst uns nicht erhalten) im Vordergrund, wie Ovid, Trist. 2, 393 beweist: impia nec tragicos teligitur Scylla cothurnos, | ni patrium cinem descuisset amor (vgl. Nauck, F. T. G. 2 p. 840). Aus der Tragödie ist vielleicht die Gestalt der Amme im Ciris (und auf einem Wandbild) herübergenommen. Populär wurde die Sage erst in der hellenistisch-römischen Zeit, 30 in welcher, dem Zeitgeschmack entsprechend, neben der Verwandlung besonders die Seelenkämpfe, die der unnatürlichen That vorangingen, geschildert wurden. Wahrscheinlich hatte schon Kallimachos die Sage in den Aitia erzählt (O. Schneider, Callim. 2, 112. Frg. 184). Verloren ist uns auch die Behandlung der Sage in des Parthenios Metamorphosen (Eustath. zu Dion. Perieg. 420), erhalten zwei ausführliche Darstellungen bei Ovid, Met. 8, 1–151 40 und im Ciris (nach Heyne aus Parthenios, vgl. Meineke, Anal. Alex. 270 f. Rohde, Griech. Rom. 93 f., der entschieden für die Abhängigkeit von Parthenios eintritt. Ribbeck, Gesch. d. röm. Dicht. 2, 304 u. 350 ff.). Im Ciris ist übrigens die Sage aus dem Zusammenhang mit dem attischen Zuge des Minos losgelöst: Nisos hat den von Minos verfolgten Polyidos bei sich aufgenommen und wird deshalb bekriegt. Weitere Zeugnisse sind Apollod. 8, 15, 8. Hyg. 50 fab. 198. 255. Mythogr. Vatic. 1, 5, 2, 123. Strab. 8 p. 373. Paus. 2, 34, 7. Dio Chrys. or. 64 a. E. Lucian de sacrific. 15 mit Schol. Eurip. Hipp. 1200. Eustath. zu Dion. Perieg. 420. Tzet. Lycophr. 650. Nonn. Dionys. 25, 161 ff. Vesp. Georg. 1, 404 ff. u. Ecl. 6, 74 mit Serv. zu beiden Stellen und zu Aen. 6, 286. Tibull. 1, 4, 63. Propert. 4, 19, 21 ff. Ovid. A. A. 1, 331. Rem. 68. Ib. 359 f. Helbig, Arch. Ztg. 1866, 196 ff. Siecke, De Niso et Scylla in aves 60 mutatis (Progr. Berlin 1884; vgl. die ausführliche Recension von Roscher, Berliner philol. Wochenschr. 1884 Sp. 1542 ff.). Preller-Robert, Griech. Myth. 1<sup>a</sup>, 619. — In die künstlerischen Darstellungen der Sage auf zwei Wandgemälden ist Nisos selbst nicht aufgenommen; denn das eine zeigt Skylla mit der abgeschnittenen Locke in der Hand nachdenklich am

Fenster stehend (Raoul Rochette, Peint. ant. inéd. Taf. 3. Helbig, Führer durch d. öff. Samml. Rom 2, 189 f.), das andere Skylla, die in Begleitung der Amme (s. o.) dem Minos die Locke bringt (vgl. Ovid, Met. 8, 86 ff. Arch. Ztg. 1866, Taf. 212).

Deutung. Nisos war ursprünglich gewiß nur Eponymos des megarischen Nisaia und vielleicht Sohn des Ares, nach Hygins von der sonstigen Überlieferung abweichender Angabe. Seine Verbindung mit dem attischen Königshause und die dadurch bedingte Abhängigkeit Megaras von Athen vergegenwärtigt das spätere historische Verhältnis zwischen beiden Staaten, welches in die Sagenzeit hinaufzurücken die Athener nicht zögerten. Und zwar läßt sich die mutmaßliche Entstehungszzeit dieser Verbindung ziemlich sicher umgrenzen. Denn sie kann nicht wohl entstanden sein, ehe die Athener zum ersten Male entscheidenden Einfluß auf Megara gewannen, d. h. ehe Peisistratos durch die Eroberung von Nisaia seinen Ruhm begründete. Dafs aber nicht erst Sophokles die Verteilung des erweiterten attischen Reichs erfunden hat (v. Wilamowitz, Herm. 9, 323), wissen wir jetzt durch eine im vorperischen Schutt der Akropolis gefundene streng rofigurige Vasenscherbe, welche Orneus (statt Aigeus), Pallas, Lykos und Nisos als Zuschauer beim Kampf des Theseus und Minotaurus darstellt (s. Bd. 2 Sp. 2187/8), also Bekanntschaft mit der Teilung Attikas voraussetzt, wie Brückner (Mitt. d. Ath. Inst. 16, 300 ff.) hervorhebt, der sehr ansprechend vermutet, dafs die Sage am Hofe des Peisistratos entstanden sei (vgl. auch E. Meyer, Gesch. d. Altert. 2 § 223 A. u. 413. Busolt, Griech. Gesch. 1<sup>a</sup>, 220, 2<sup>a</sup>, 104 f.). Sie liefs sich leicht an die frühere Besiedelung Megaras durch die Ionier anknüpfen und war nach Strabos Zeugnis später fester Glaubensartikel der Athidographen. Dafs sie aber keineswegs ohne Widerspruch von Seiten der Megarer blieb, beweist die Sorgfalt, mit der bei Paus. 1, 39, 4 die Beweise für die ursprüngliche Zugehörigkeit der Megaris zu Attika zusammengetragen werden, die Behauptung der Megarer, dafs Minos nie ihre Stadt erobert habe (diese Sage knüpfte offenbar an den Namen der vor Nisaia gelegenen kleinen Insel Minos an), und vor allem der charakteristische Streit um die Herrschaft in Megara zwischen Nisos und dem alteingesessenen Landesheros Skiron, der durch Vermittelung des Aiakos durch ein Übereinkommen entschieden wurde, welches beiden Anteil an der höchsten Gewalt zuwies (Paus. 1, 39, 6). — Das Purpurhaar, welches gewifs schon dem megarischen Nisos eigen war, hat mehrere ganz unhaltbare Deutungen über sich ergehen lassen müssen. Schwartz (Ursprung d. Myth. 63) wollte in ihm die leuchtenden Gewitterwolken erkennen, Siecke (a. a. O.) glaubte Nisos als Sonne, Skylla als Mond und Minos als den nächtlichen Himmel deuten zu dürfen. Ähnlich bereits Schütz, Jahrb. f. Phil. 1881, 305 ff. Zu vergleichen ist zunächst die Parallelsage von dem goldenen Haar des Pterelaos (s. d.), welches seine Tochter Komaithe aus Liebe zu Amphitryon abschneht.

Nur äußerlich ist die Ähnlichkeit mit der Erzählung von Simson, die bereits *Tectes* aufzählt (*Chil.* 2, 538 ff. *Lycophr.* 650). Das Purpurhaar ist jedenfalls auch bei Nisos das Gnadengehenk eines göttlichen Vaters oder Gönners, welches die Sicherheit der von ihm beherrschten Stadt in ähnlicher Weise verbürgte, wie etwa das Palladion die von Troia (*Apollod.* 9, 13), oder die Gorgonlocke die von Tegea (*Apollod.* 2, 7, 3, 6). — Höck (*Kreta* 2, 86 f.) fasste den Haarschmuck als ein Zeichen der königlichen Würde und zugleich als Begriff der Stärke auf. [Wagner.]

[Um ferner zu einer einigermaßen wahrscheinlichen Deutung des Mythos von Nisos und Skylla zu gelangen, gehen wir von der That-  
sache aus, daß beide Hauptpersonen der Sage in Vogel, und zwar Nisos in einen Seeadler, Skylla in eine Ciris (*κίρις*) verwandelt worden sein sollen. Mit voller Sicherheit läßt sich annehmen, daß diese Metamorphose bereits in alexandrinischer Zeit bekannt und verbreitet war, da *Parthenios* (b. *Schol.* u. *Eustath.* z. *Dion. Per.* 420), *Vergil* (*Geo.* 1, 404), *Ovid* (*Met.* 8, 145 f.), [*Oppian.*] *Ix.* 2, 14 und der Verfasser des Gedichtes *Ciris* sie in der Hauptsache übereinstimmend erzählen und demnach jedenfalls aus einer gemeinsamen älteren Quelle schöpfen, die wahrscheinlich auch den von *Helbig* (*Arch. Ztg.* 24, 196 f. *Ders.: Wandgem.* 30 nr. 1337) behandelten pompejan. Wandgemälden zu Grunde liegt. Wenn *Hgg.* f. 198 und *Serv. ad Verg. A.* 6, 286 die Skylla in einen Fisch verwandelt werden lassen, so ist das sicher eine willkürliche aus dem Doppelsinn des Wortes *κίρις* (*κίρις*), das ebensowohl einen Fisch wie einen Vogel bedeutete (vgl. *Et. M.* 515, 14; *Opp. Hal.* 1, 129, 3, 187), entstandene Entstellung des ursprünglichen Mythos und genau ebenso bedeutungslos wie die von *Verg. Ecl.* 6, 74 ff., vom *Schol.* z. *Eur. Hipp.* 1200 und *Tzetzes z. Lycophr.* 650 (vgl. *Cir.* 54 ff.; mehr bei *Forcellini* s. v. *Nisaeus*) berichtete Version, wonach Skylla in das gleichnamige aus der Odyssee bekannte Seeungeheuer verwandelt wurde. Wahrscheinlich ist aber jener echte Mythos noch erheblich älter als die alexandrinische Poesie und gehört mit in die Reihe der älteren, direkt aus genauer Naturbeobachtung entstandenen Vögelmetamorphosen\*). Zu dieser Annahme werde ich durch folgende Erwägungen veranlaßt. Vor allem ist die bedeutungsvolle That-  
sache zu beachten, daß Nisos nach altattischer Überlieferung Enkel des Kekrops von Athen und Sohn des attischen Königs Pandion war, der mit Pandion, dem Sohne des Erichthonios (Erechtheus), wohl im Grunde identisch ist (vgl. *Hellanic. frgm.* 47 M., 'wo jede Spur einer Doppelung fehlt': s. *Maxim. Mayer, Hermes* 60 20, 138, 1. *Toepffer, Att. Genealogie* 162; vgl.

mit den beiden Pandion die beiden Erechtheus und Kekrops). Da nun dieser letztere Pandion Vater der Proke und Philomela ist, also (wie die identische homerische Sage von Aëdon, der Tochter des *Παρδ-ἀγέας* [= *Παρδ-λαυ*, vgl. *Τυνδ-ἀγέας*, *Βρι-ἀγέας* etc. *Curtius, Grdz.* 226 f.] lehrt) in einer der ältesten Vögelmetamorphosen eine Rolle spielt, so ist es von vornherein nicht unwahrscheinlich, daß auch die Nissosage demselben Naturkreise angehört (vgl. auch *Cir.* 200 ff.) und ebenso wie die Legenden von Aëdon und Philomela dazu dienen sollte, gewisse Eigentümlichkeiten von Vögeln mittelst der Annahme einer Metamorphose ätiologisch zu begründen (vgl. Bd. 1 unter Aëdon). In dieser Annahme bestärkt mich der Umstand, daß alle wesentlichen Charakterzüge des Nisos und der Skylla sich mit verhältnismäßiger Leichtigkeit auf ganz bestimmte Vogelarten zurückführen lassen. Daß Nisos eine Beziehung zum Seeadler habe, sagt uns der Mythos selbst; Schwierigkeiten bereitet bloß die Ciris (*κίρις*), die bisher noch nicht sicher mit einem bekannten Vogel identifiziert worden ist, obwohl die ganz individuellen charakteristischen Merkmale, die von ihr berichtet werden, und die feststehende That-  
sache, daß der Sage nach Nisos in einen ganz bestimmten Vogel verwandelt worden sein sollte, zweifellos ebenfalls auf einen ganz bestimmten Vogel hinweisen. Nach einigen antiken Erklärern nun soll man unter *κίρις* einen Habicht oder Eisvogel zu verstehen haben (*Heusch.* s. v. *κίρις*. *Et. M.* 515, 14); dies kann jedoch unmöglich richtig sein, da auf diese beiden Vögel die verschiedenen von *Vergil* und dem Verfasser des Cirisgedichtes angegebenen Merkmale nicht passen. Diese sind:

- 1) die stete Verfolgung durch den Seeadler (*Verg. G.* 1, 404 ff. *Cir.* 536 ff. *Or. Met.* 8, 147);
- 2) der auf gutes Wetter deutende Flug (*Verg. G.* a. a. O.);
- 3) die teils weiße (*Cir.* 205 *candida Ciris*; vgl. 503), teils bunte Farbe des Gefieders (*Cir.* 502: *mollis varios intezens pluma colores*);
- 4) der rote Schopf (*Cir.* 501: *puniceam concussit apex in vertice cristam*; vgl. v. 511) und die roten Beine (*Cir.* 505 *minioque infecta rubenti crura*);
- 5) die Schlankheit (*macies*) des Körpers, namentlich der Beine (*Cir.* 506 f.). Man beachte auch die Vergleichung des Vogels hinsichtlich seiner Gestalt und Schönheit mit der Gans oder dem Schwan der Leda (*Cir.* 489);
- 6) das Nisten auf einsamen Felsen, Klippen und Ufern (*Cir.* 519) des Meeres;
- 7) das Herabträufeln von Meerwasser beim Auffliegen (*Cir.* 515 ff.).

Alle diese charakteristischen Merkmale finden wir wieder bei dem Reiher (*ardea, ἐρπιδίος*), den übrigens schon *Scaliger* (zu *Cir.* 527; vgl. *Forbiger* zu v. 204 und *Oken, Allg. Naturg.* 7, 1, 538) mit der Ciris identifizieren wollte, wie denn auch sonst die Eigentümlichkeiten dieses Vogels mancherlei Sagen hervorgerufen haben (vgl. *Aristot. ant. Didot* 3, 185, 3. *Or. Met.* 14, 576 ff. *Anton. Lib.* 5 (*πῶνυξ*;

\*) Wie *Sophokles* und *Philokles* die Metamorphose des *Tereus* dramatisch behandelten, so gab es auch nach *Ovid, Trist.* 2, 393 Dramen, denen die Fabel von Nisos und Skylla zu Grunde lag (vgl. *Nauck tr. gr. fr.* 653). Auf altattische Tradition der Nissosage deutet auch die Erwähnung des *κίρις* und der *κίρις* (*Cir.* 128; vgl. *Thuk.* 1, 6. *Helbig, D. homer. Epos* 169 f.).

vgl. *Aristot. an. h.* 9, 18) u. 7. [*Opp.*] *de avib.* 2, 8. *Aelian. n. an.* 1, 1. *Serv. Verg. A.* 11, 271. *Tzetz. z. Lykophr.* 592f.).

1) Die stete Verfolgung des Reihera von seiten des Seeadlers bezeugen *Aristot. de an. hist.* 9, 1, 6 (ed. *Didot* 3, 173, 43: *πολεμῖ δὲ καὶ αἰετὸς καὶ ἰσοδιδῶς, γαμψώνυχος γὰρ ὧν ὁ αἰετὸς ἐπιτίθεται, ὃ δ' ἀποδύνηται ἀνυρόμενος*; ib. 9, 1, 8, (ed. *Didot* 3, 174, 9: *πολεμῖ δὲ τοῖς βλέπονται, αἰετὶ [ἀρπάξῃ γὰρ αὐτόν]* x. t. l.). Vgl. *Anton. Lib.* 14. *Cramer, Anecd. Par.* 1, 38. [*Opp.*] *Ix.* 2, 14, wo der Adler ausdrücklich als Seeadler bezeichnet ist, *Plin. n. h.* 10, 9. *Brehm, Illustr. Tierleben* (1870) 2, 720.

2) Dafs der Flug des Reihera gutes Wetter und demnach überhaupt Glück bedeute, lehren: *Plin. n. h.* 11, 140. *Ael. n. an.* 10, 37. *Hom. Il.* K 274 u. *Schol.* Einen apollinischen Vogel nennt ihn daher *Plut. de Pyth. or.* 22. Vgl. auch [*Opp.*] *de avib.* 2, 8. *Theophr. de sign.* 20 18. 28. *Aristot. fr.* ed. *Didot* p. 159. *Plin.* 18, 363. *Lucan. Ph.* 5, 554, wo berichtet wird, dafs der Vogel bisweilen auch durch gewisse Zeichen Sturm und Unwetter anzeige.

3) Die bald weisse, bald bunte Farbe der Reiher bezeugen [*Opp.*] *de avib.* 2, 8. *Plin. n. h.* 10, 164. *Aristot. an. h.* 9, 17 (18). *Kallim. bei Schol. Il.* K 274.\*)

4) Der rote Schopf und das theils weisse, theils bunte Gefieder der Ciris weisen mit Bestimmtheit auf eine in Nordafrika, namentlich Ägypten (man bedenke, dafs unsere Sage jedenfalls über Alexandria nach Rom gelangt ist!) und Südennropa verbreitete, durch Schönheit ausgezeichnete Spezies, den sogen. Bubulcus Ibis hin. Vgl. darüber *Brehms Tierleben* 2, 721: „Das Gefieder ist blendend weisse, im Hochzeitskleide auf dem Oberkopfe, der Vorderbrust und dem Rücken mit langen Schmuckfedern von rostroter 40 Färbung geziert.“ S. auch [*Pöppig*] *Illustr. Naturg. des Tierreichs*, Leipzig 1848, Bd. 2 p. 222, der von einer „rostroten, sogar weinröthlichen“ Färbung der Reiher redet. Ist diese Spezies vielleicht die nach *Mommsen, Griech. Jahreszeiten* 3, 281 häufig in Griechenland vorkommende Varietät *Ardea purpurea* (Purpurreiher; vgl. *Oken, Allg. Naturg.* 7, 1, 536)? Die roten Beine der Reiher erwähnt *Ael. n. an.* 17 22 (vgl. *Oken, Allg. Naturg.* 7, 50 1, 536).

5) Die Schlankheit (*macies*) der Ciris, namentlich was die Beine anlangt, erinnert durchaus an die Gestalt des Reihera, von dem *Ovid. Met.* 14, 578 ebenfalls den Ausdruck *macies* gebraucht. Auch läfst sich nicht leugnen, dafs der Vergleich der Ciris mit dem Schwane oder der Gans der Leda insofern auf gewisse Reiherarten, namentlich den Edelreiher und den Kuhreiher, paßt, als diese vielfach ebenso 50 schön weifs wie Schwäne und Gänse erschei-

\*) Wenn *Cir.* 51 von *caeruleae alae* der Ciris die Rede ist, so widerspricht dies den v. 205 u. 503 gemachten Angaben über die weisse Farbe des Gefieders insofern nicht, als eine gewisse, namentlich in Europa heimische Reiherart (*Ardea cinerea*) „bläulichgrau“ (*πυλὸς*; *Aristot.* ed. *Didot* 3, 174, 4. *Schol. Il.* K 274. *Pöppig* s. a. O. 222. *Brehm* s. a. O. 719) gefärbt ist.

nen, wie diese verhältnismässig lange Hälse haben und ebenfalls Wasservögel sind.

6) Der Aufenthalt der Ciris auf einsamen Felsen, Klippen und Ufern spricht ebenfalls für den Reiher, insofern dieser im allgemeinen ein überaus scheuer, vorsichtiger, die Nähe des Menschen meidender Vogel ist (*Brehm* s. a. O. 719 u. 720. *Oken* s. a. O. 535).

7) Beim Auffliegen aus dem Wasser lassen die Reiher natürlich Wassertropfen herabfallen; vgl. *Philostr. Her.* 16 (2 p. 212 ed. *Kayser*): *οἰκῆν μὲν δὴ λευκοῦς δροπίδας* (wohl Silberreiher; vgl. *Oken* s. a. O. 536) *ἐν αὐτῇ* (der Insel Leuke im Schwarzen Meer) *φαίν, εἶναι τοῦτους ὕψους τε καὶ τῆς θαλάσσης ἀπόχοντας, οὓς τὸν Ἀχιλλεῖα θεράποντας ἑαυτῶν πεποιθήσθαι κομπούοντας αὐτὰ τὸ ἕλκος τῇ τε ἀνέμῳ τῶν περὶ αὐτὰς ἀπ' αὐτῶν θάλασσης* (s. auch *Juba b. Plin. n. h.* 10, 126f. *Tzetz. z. Lyk.* 603. *Arr. peripl.* P. E. 21, der freilich andere Vögel *λαροῖ* etc. nennt). Dafs in jenen Gegenden zahlreiche Reiher nisten, ist sicher (vgl. *Isambert, Itin. de l'orient* p. 1000. *Oken* s. a. O. 536f.).

Haben wir demnach auf Grund dieser That- sachen die bestimmte Überzeugung gewonnen, dafs die Ciris eine Reiherart sei, so fragt es sich weiter, ob wir nicht noch weitere Züge des Mythos von Nisos und Skylla auf gewisse Eigentümlichkeiten jener Vögel zurückführen können.

In dieser Beziehung ist zunächst hervorzuheben, dafs nach Anschauung der Alten der Reiher ein erotisches Tier ist (vgl. *Hippoxaz fr.* 63 B. O. *Jahn, Arch. Beitr.* 37 Anm. 100. *Arch. Ztg.* 1851 S. 388), daher man sogar den Namen *ἰσοδιδῶς* von *ἰσος* ableiten wollte (*Et. M.* 380, 21ff. *Schol. Il.* K 274). Ferner nahm man an, dafs der Reiher in der Brunstzeit blutige Thränen weine (vgl. *Arist.* ed. *Didot* 3, 174, 7. 184, 41. *Schol. Il.* K 274. *Et. M.* 380, 10. *Plin.* 10, 164). Wie nahe lag also der mythische Gedanke, dafs der Vogel eine verwandelte Jungfrau sei, welcher aus der Liebe schweres Leid erwachsen wäre! Die Geschichte von dem Abschneiden des Haars erklärt sich vielleicht aus der namentlich in Ägypten häufig zu machenden Beobachtung, dafs sich die Reiher auf den Rücken der Büffel setzen, um auf die zwischen den Haaren befindlichen Kerbtiere Jagd zu machen (*Brehm* s. a. O. 722). Aus dieser Beobachtung konnte sehr leicht die naive Vorstellung hervorgehen, dafs der Reiher dem Büffel einzelne Haare ausraufe, worauf sich auch der Name *κείρις* (von *κείρω*, das vorzugsweise vom Abschneiden der Haare gebraucht wird; vgl. *Cir.* 487. *Or. Met.* 8, 151) beziehen dürfte. Auch der Name *Σκύλλα* paßt gut auf diese Thätigkeit des Reihera, da er von *σκύλλω* rufte, raufe (s. B. Haare) (*Curtius, Grdz.* 169) abgeleitet werden kann. An dem maskulinen Geschlechte von *ἰσοδιδῶς* ist bei Deutung der Skylla kein Anstofs zu nehmen, da ja auch sonst Frauen in maskulin benannte Vögel verwandelt werden (*Anton. Lib.* 5).

So hat uns nun die eingehende Untersuchung eines griechischen Mythos abermals



gelehrt, daß sich die Deutung oft lediglich aus einer genauen Naturbetrachtung, wie sie vielfach schon die Alten angestellt haben (deren naturwissenschaftliche Beobachtungen der Mythologie darum nie genug berücksichtigen kann), ergibt und daß es zunächst bei der Deutung jedes Mythos zu empfehlen ist, auf dem heimischen Boden desselben sich genau umzusehen, statt mit Siecke u. a. in die weiten, unsicheren Fernen vergleichender Mythologie sich zu verlieren. [W. H. Roscher.]

2) Troianer, Sohn des Hyrtakos und der Bergnymphe Ida (*Hyrtakides, comitem Aeneae quem miserat Ida | venatrix iaculo celerem levibusque sagittis, Verg. Aen. 9, 177f. u. Serv. z. d. St.*), berühmt durch die Freundschaft mit seinem jüngeren Gefährten Euryalos. Als er bei einem von Aineias veranstalteten Wettlauf, dem Ziele nahe, auf dem vom Opferlud schlüpfrigen Boden zu Falle kommt (vgl. *Il. 23, 754*), hält er wenigstens den nachfolgenden Salios auf, damit Euryalos den Sieg gewinnen kann; er selbst wird von Aineias durch ein Geschenk entschädigt (*Aen. 5, 294–361*, vgl. *Hgg. fab. 273*). Vor dem Kampfe gegen die Rutuler entschließen sich Nisos und Euryalos bei Nacht auf Kundschaft auszugehen, um den abwesenden Aineias zu suchen. Im Lager der Feinde töten sie den schlafenden Rhamnes (vgl. *Ovid. Ib. 629f.*). Von einer Reiterschar verfolgt, kommen sie im Walde auseinander; aber Nisos verläßt sein sicheres Versteck, um dem bedrängten Freund zu Hilfe zu eilen, und fällt bei dem Versuche seinen Tod zu rächen (*Verg. Aen. 9, 176–449*, vgl. *Hgg. fab. 267. Ovid. Trist. 1, 5, 23. 1, 9, 33f. 5, 4, 26*).

3) Ein Edler in Dulichion, Sohn des Aretos, Vater des Amphimomos, eines Freiers der Penelope, *Od. 16, 396. 18, 127, 413*.

4) Vater des fünften Dionysos bei *Cic. de nat. deor. 3, 23, 68*, wofür wohl Nysus zu schreiben ist. [Wagner.]

Nissos (*Νίσσος*), ein Troianer, von dem Telamonier Aias beim Kampf um die Leiche des Achilleus erlegt, *Quint. Sm. 3, 231*.

[Stoll.]

Nisyreites (*Νισυρεΐτης*), Beiname des Apollon auf einer Weihinschrift aus Maionia: *Ἀπόλλωνι Νισυρεΐτη ἐπιγραφὴ ἐνός, Athen. Mitth. 17 (1892), 198*. Der Beiname ist von der Insel Nisyros abzuleiten, wenn er auch dort nicht nachweisbar ist. [Höfer.]

Nit. Literatur: Jablonski, *Pantheon Äg. Lib. 1. c. 3 p. 53–80. F. Arundale & J. Bonomi, Gallery of antiquities selected from the British Museum. London. 4<sup>o</sup>. Part. 1 Nr. 2, Text zu Pl. 6 Fig. 16. L. Georgii, s. v. Neith in *Pauly's R. E. 5. p. 511–519. A. Maury, Hist. des religions de la Grèce ant. 3. Paris 1859 p. 287f. E. de Rougé, Notice sommaire des monuments égyptiens exposés dans les galeries du Musée du Louvre. Nouv. éd. Paris 1876 p. 125. Pierret, Dict. d'arch. égypt. s. v. Neit p. 363 u. Le Pantheon Égyptien. Paris 1881 p. 35, 105. W. Pleyte, Chapitres supplémentaires du Livre des Morts 162, 163<sup>a</sup>, 163. Leide p. 101–105. P. Le Page Renouf, Vorles. ü. Ursprung u. Entwickl. der Relig. der alten**

Ägypter. Leipzig 1882 p. 168 u. „Neith of Sais“, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 12 (1889/90) p. 347–352. Maspero, Mém. sur quelques papyrus du Louvre (Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nat. T. 24. P. 1. p. 1–124) Paris 1883. 4<sup>o</sup>. p. 89f. u. Guide du visiteur au Musée de Boulaq. 1883. p. 156 zu nr. 1712, sowie Catal. du Musée Égyptien de Marseille. Paris 1889 p. 122 zu nr. 508. Dümichen, Gesch. d. alt. Äg. Berlin 1888 p. 56. Lanzoni, Dizionario di mitologia egizia. Torino 1884. 4<sup>o</sup> p. 439–447 s. v. Neit. Ed. Meyer, Gesch. d. alt. Äg. Berlin 1887 p. 29 Anm. 2. p. 32 u. Anm. 3. p. 378. D. Mallet, Le culte de Neit à Sais. Paris 1888. Brugsch, Relig. u. Mythol. der alt. Äg. Leipzig 1888 p. 114–116, 338–354. v. Strauss u. Torney, Der altäg. Götterglaube. 1. Heidelberg 1889 p. 337, 434 bis 439. 2. ibid. 1891 p. 238–240, 358. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter. Münster i. W. 1890 p. 77f. u. Herodots 2. Buch. Leipzig 1890 p. 259f. E. A. Wallis Budge, The Book of the Dead. The Papyrus of Ani in the British Museum. (London) 1895. 4<sup>o</sup>. p. CXX. C. P. Tiele, Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander den Grossen 1. Gotha 1896 p. 42f. 110ff. George St. Clair, Creation Records discovered in Egypt. London 1898. ch. 13. Nu and Neith p. 175–180.*

Nit lautet der ägyptische, in theophoren Personennamen wie Nitokris und Nitetis erhaltene Name (vgl. Mallet p. IX) der in den mythologischen Handbüchern gewöhnlich Neit oder Neith, von den griechischen Autoren Νῆϊθ (Pape, Wörterb. d. griech. Personennam. 2 p. 994) genannten Göttin des saitischen Gaues, dessen Bevölkerung vermutlich halb oder ganz dem libyschen Stamme angehörte, Ed. Meyer, Gesch. d. a. Äg. p. 32. Erman, Ägypten u. Ägyptisches Leben im Altertum 1 p. 49. Der Name wird verschieden erklärt. Die älteren Deutungsversuche s. bei Jablonski p. 1. 75–79 u. Mallet p. 250–252. — Le Page Renouf, P. S. B. A. 12 p. 351 erklärt ihn als Nait „die welche schießt“; Dümichen p. 56 als „was da ist, das Seiende“. Ebenso giebt Mallet p. 155ff. dem Namen die Bedeutung „das was ist“ oder „die, welche ist“; daneben aber (p. 178ff.) die Bedeutung „Weberin“, und zwar hält er (p. 182) die letztere Etymologie für die ältere. Ganz verunglückt ist Wilkinson's (*Manners a. Customs of the anc. Egyptians 1, 47. 4, 248*) Einfalt, Nit (NHΘ) sei nichts als das umgekehrte Ἀθηνα mit vor- und nachgesetztem α, s. Wiedemann, Herodots 2. B. p. 260. Mallet p. 287.

Schon in den Pyramidentexten wird Nit häufig genannt, s. z. B. Maspero, les pyramides de Saqqarah p. 39. 81, 83, 84. 110. 325. 341. Mallet p. 110ff. Die Frauen der Würdenträger des alten Reiches werden gewöhnlich bezeichnet als Priesterinnen der Hathor von Dendera und der Nit von Sais, Mallet p. 102f. Ed. Meyer, Gesch. d. a. Äg. p. 69. Erman, Äg. u. äg. Leben i. A. 1 p. 393. Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient classique 1 p. 126. Seltner wird sie erwähnt auf den Denkmälern des mittleren Reiches, Mallet p. 115ff.; wieder



hänfiger erscheint sie auf denen des neuen Reiches; sie tritt auf als Schützerin und Nährmutter der Könige, *Mallet* p. 121 ff. Besonders aber tritt sie hervor in der saitischen Periode, *Tiele, Gesch. d. Rel. i. A. 1* p. 110, in welcher die Könige sich als „Söhne der Nit“ bezeichnen (*Mallet* p. 123. 148) und innerhalb des Tempels der Göttin begraben werden, *Wiedemann, Ägyptische Geschichte* 2 p. 611. In dieser Periode ist sie, wie Sais die Hauptstadt Ägyptens, eine der Hauptgöttinnen des Landes, *Wiedemann, Ag. Geschichte* 2 p. 610. Nechao baut an ihrem Tempel in Memphis, *Wiedemann, Ag. Geschichte* 2 p. 631; Psammetich II weiht der Nit eine Statue der Göttin, *Wiedemann, Ag. Geschichte* 2 p. 634, die sich jetzt in Leiden (*Leemans, Mon.* pl. 2) befindet. Amasis weiht nach Kyrene eine vergoldete Statue der Athena d. i. Nit und nach Lindos sendet er der Athena zwei Statuen aus Stein und ein linnen Panzerhemd, *Wiedemann, Ag. Geschichte* 2 p. 652; in Sais errichtet er eine große Vorhalle am Tempel der Nit, *Wiedemann a. a. O.* 2 p. 655. Häufig sind die Personennamen dieser Periode mit dem Namen der Göttin zusammengesetzt. Selbst die karischen Söldner huldigen ihr. In der ägyptischen Abteilung des Berliner Museums befindet sich eine Statuette der Nit mit ägyptischer und karischer Inschrift, *P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache* p. 379. Aus der Psephistik haben wir einen ausführlichen Bericht über die Schicksale des Nitempels in Sais an der naophoren Statue des Hor-ut'a-suten-net im Vatican (Litteratur über dieselbe bei *Wiedemann, Ag. Geschichte* 2 p. 667 Anm. 3). In den Inschriften derselben erzählt dieser hohe Würdenträger nach Erwähnung der Eroberung Ägyptens durch Kambyse: „Den Hor-ut'a-suten-net ernannte er (Kambyse) zum Oberarzte und zum Palast-aufseher: als solcher führte dieser den König in alle Mysterien der Nit ein und beschrieb ihm die Größe des Wohnsitzes der Göttin der Stadt Sais. Dann beklagte er sich über all' die Leute, welche sich im Tempel der Nit niedergelassen hätten, und bat um ihre Vertreibung, damit der Tempel wieder glänzend werde, wie er es zuvor gewesen sei. Da befahl der König alle Fremden zu vertreiben, welche sich niedergelassen hatten im Tempel der Nit, alle ihre Häuser und alle ihre Gerätschaften, welche sich im Tempel befanden, zu zerstören und sie selbst aus der Verwaltung des Bauwerks zu verjagen. Den Tempel jedoch befahl er zu reinigen, der Göttin alle ihre Diener zurückzuerstatten, ihr zu opfern und alle ihre Feste zu feiern, wie man es in früherer Zeit gewohnt gewesen wäre. — Als aber der König Kambyse selbst nach Sais gekommen war, da begab er sich in den Tempel der Nit, verehrte die Göttin, opferte ihr und allen Göttern von Sais und vollzog alle heiligen Ceremonien, wie es die früheren Könige gethan hatten. Auf seinen Befehl verfertigte Hor-ut'a-suten-net ein Inventar alles Opfergerätes, errichtete der Göttin Bauten“ u. s. w., *Wiedemann, Ag. Geschichte* 2 p. 667 f. *Mallet*

p. 144—150. Dieselbe wohlwollende Gesinnung bethätigte Dareios gegen den Tempel. Hor-ut'a-suten-net erzählt weiter, daß dieser Herrscher ihn beauftragt habe, die zerstreuten Kollegen der Hierogrammaten wieder zu sammeln und in den Genuß ihrer Ehren und Einkünfte wieder einzusetzen, *Mallet* p. 151 f. Daß die Ptolemäer der Göttin gegenüber sich nicht minder ehrerbietig verhielten, können wir aus allem, was wir über ihre Haltung gegen die einheimischen Gottheiten wissen, schließen. Wir haben aus dieser Zeit die leider nur fragmentarisch erhaltene Inschrift einer Granitplatte im Louvre, welche von einem von Ptolemaios II Philadelphos im 20. Jahre seiner Regierung, nach *Mallets* Auffassung in Sais, veranstalteten Concil berichtet, auf welchem die Priester und Propheten der Nit dem König einen Vortrag hielten, *E. de Rougé, Notice des monuments exposés dans la galerie d'antiquités égyptiennes au Musée du Louvre.* 7<sup>e</sup> éd. Paris 1883 p. 124 C n<sup>o</sup>. 123. *Mallet* p. 54 ff. Für die unveränderte Fortdauer des Kultus in der Kaiserzeit zeugen schon die Münzen des Nomos Saites. Für alles, was sich auf den Kultus der Göttin in Sais bezieht, sei auf *Mallets* ausführliche Monographie verwiesen. Verehrungsstätten der Nit außerhalb Sais s. bei *Lanzone* p. 441 ff. u. bei *Mallet* p. 130 ff. Für ihr Hauptheiligtum in Oberägypten gilt Latopolis (Esne), wo sie zusammen mit Chnum und Hika oder Kahi verehrt wurde, *Mallet* p. 138 f. Aber hier ist, wie *Pietschmann* s. v. Latopolis in der *Allgem. Encyclop. der W. u. K. hsg. v. Ersch u. Gruber.* 2. Sektion. T. 42. Leipzig 1888 p. 200—205 anführt, in den aus später Zeit stammenden Inschriften des Tempels der Name und die Gestalt der unterägyptischen Nit nur eine Maske für eine einheimische oberägyptische Göttin, deren einheimischer Name Nebut oder Mehyt gelautet haben mag.

Nicht allzuviel ist über das Wesen der Nit bekannt. Sie gilt als die Mutter des Sonnengottes Ra, s. *E. de Rougé, Notice sommaire etc.* p. 119. 125. *Wiedemann, Herodots* 2. Buch p. 260. *Mallet* p. 138. *Le Page Renouf, Vorlesungen* p. 168, der in ihr, abweichend von den gewöhnlichen Deutungen, die sie als den Himmelsraum erklären, die Morgendämmerung sieht. In ihrer Rolle als Mutter des Sonnengottes fällt sie zusammen mit der Kuh Meh-urt, *Lanzone* p. 319 f. p. 434. *Mallet* p. 139. Sie heißt „die große Kuh, welche Ra geboren hat“ und *J. de Rougé, Monnaies des nomes de l'Égypte* p. 63 bezieht darauf das Vorkommen der Kuh auf den Münzen des Nomos Saites (Pl. 2 n<sup>o</sup> 17). *Mallet* p. 62 Anm. 1. Als Mutter des Sonnengottes bezeichnet sie nach *Proclus in Tim. ed. Basil.* 1534. 2<sup>o</sup> p. 80, *Mallet* p. 30 eine Inschrift ihres Tempels in Sais: Ἀγύπτιοι ἱεροποῦσι, ἐν τῷ ἁδύτῳ τῆς θεοῦ προγεγραμμένον εἶναι τὸ ἐπίγραμμα τοῦτο: τὰ ὄντα, καὶ τὰ ἐσόμενα, καὶ τὰ γεγονότα ἐγὼ εἶμι. Τὸν ἔπον τιτῶσα οὐδεὶς ἀπεκάλυπεν. ὃν ἐγὼ καρπὸν ἔτινον, ἥλιος ἐγένετο. Ganz ähnlich, aber mit Weglassung des letzten Satzes, giebt diese in Inschrift wieder *Plutarch de Is. et Os.* c. 9 p. 14

ed. Parthey, vgl. dazu Mallet p. 189 ff. Tiele, *Geschichte d. Rel. i. A. 1* p. 111. Dümichen, *Geschichte d. a. Ag. p. 56*. Brugsch, *Das verschleierte Bild zu Sais*, *Vossische Zeitung* 1892, 3, Sonntagsbeilage 1. Auch als Mutter des Krokodilgottes Sebek wird Nit bezeichnet. In den Texten der Pyramiden des Unas



1) Nit mit zwei Krokodilen (nach Champollion, *Panthéon égypt.* 23 A).

(*L'hymne au Nil. Bibl. de l'école des h. études. Sciences relig.* 1 1889 p. 354) wesentlich abweicht, „Sorku das Krokodil, das Kind der Nit hüpfte vor Freude.“ Nicht selten begegnet Nit mit zwei Krokodilen, ihren Kindern, am Busen:



2) Nit mit Bogen und Pfeilen (nach Brugsch, *Rel. u. Myth. d. alt. Ägypt.* S. 338).

nr. 174. p. 20 nr. 177. 178. Fr. Rossi, *Il Museo Egizio di Torino. Guida* 1884 p. 34. Die Bedeutung dieser Darstellungen ist nach Maspero, *Hist. anc.* 1 p. 41 Anm. 3 noch nicht bekannt. Im *Guide du visiteur au Musée de Boulaq* p. 274 nr. 4159 deutet er die Krokodile als

Horos und Set. Brugsch, *Rel.* p. 352 läßt sie, unwahrscheinlich genug, „die das Licht bergende Dunkelheit der Nacht in der unteren Hemisphäre“ symbolisieren. Mallet p. 234 stellt sie gleich den beiden Horos, welche andere Darstellungen mit Nit verbinden, daneben (Anm. 3) läßt er auch die Deutung auf Osiris zu, da dieser unter dem Namen „Doppelkrokodil“ vorkomme. Einer Bronze, welche Nit ein einziges Krokodil säugend darstellt ist oben Bd. 2 Sp. 509 gedacht worden, ebenso einer Gemme mit Darstellung einer unten in eine Herme auslaufenden Frauengestalt, an welcher ein Krokodil emporkriecht.

Als kriegerische Gottheit führt Nit nicht selten Bogen und Pfeile, in denen aber Mallet p. 86 und Le Page Renouf, *Proc. of the Soc. of Bibl. Arch.* 12 p. 352 ursprünglich die Sonnenstrahlen erkennen wollen. Auf Denkmälern der 18. Dynastie unterweist sie zuweilen den König im Bogenschießen; auf dem Naos des Amasis im Louvre (D. 29) sieht man sie knieend auf einer Basis, im Begriff einen Pfeil abzuschneiden, Mallet p. 230, s. die Abbildung bei Lanzone p. 443. Abbildungen bei Lanzone Tav. 176, 2 u. Tav. 177, 3 stellen sie dar die eine sitzend, auf dem Haupte die rote Krone von Unterägypten, in der R. das Zeichen des Lebens, in der Linken das Scepter uas, einen Bogen und zwei Pfeile, die andere stehend, auf dem Haupt die rote Krone, in der Rechten das Lotossepter, Bogen und zwei Pfeile. Im Buch „Von dem was ist in der Unterwelt“ sieht man sie stehend, mit der roten Krone, vor ihr zwei Pfeile, Mallet p. 230 nach Pierret, *Inscriptions du Louvre* 1 p. 123. Zwei gekreuzte Pfeile allein, oder um einen Schild vertheilt, sind das Wappen ihres Gaues und dienen zur hieroglyphischen Schreibung ihres Namens, E. A. Wallis Budge, *The Book of the Dead. The Pap. of Ani* p. CXX. Ed. Meyer, *Gesch. d. a. Ag.* p. 99 Anm. 2. Von Denkmälern der griechischen Periode zeigt eine bewaffnete Nit beispielsweise eine Bronze im Museum von Marseille, Maspero, *Cat. du Mus. Ég. de Marseille* p. 122 nr. 503. Wohl in dieser kriegerischen Eigenschaft wird sie mehrfach zusammengestellt mit dem Kriegsgott Month. So stellt sie dar ein Denkmal von der Insel Konosso stehend, auf dem Haupte zwei gekrenzte Pfeile, in der R. das Zeichen des Lebens, die L. gelehnt auf den Arm des Min, gegen den der sperberköpfige Month die R. anstreckt, ihm um ewiges Leben für den König Mentuhotep bittend, Mallet p. 116f. 229f. nach Lepsius *Dkm.* 2 Taf. 150. Lanzone Tav. 176, 4. Month und Nit erscheinen auf der Rücklehne eines den Harpokrates tragenden Thrones mit der Weinschrift: Harpokrates schenke Leben und Gesundheit dem Pthamen, Sohn des Peteneith, geboren von der Hausfrau Eserdis, *Erkl. Verz. der äg. Altertümer* p. 213 nr. 2388. Ein großer Scarabäus des Museums von Boulaq stellt König Necho zwischen Isis und Nit, welche ihm ein Bild des Month reicht; unten im Felde zwei Gefangene, Mallet, *Les premiers établissements des Grecs en Égypte.* Paris 1893. 4° p. 109 Anm. 4. Maspero, *Guide*

du visiteur au Musée de Boulaq p. 122 nr. 2957. Mariette-Bey, *La galerie de l'Égypte ancienne à l'exposition rétrospective du Trocadéro*. Paris 1878 p. 96 nr. 85.

Die Stadt Sais war durch ihre Webereien berühmt, und nach Mallet p. 8f. galt Nit als Erfinderin der Webekunst. Im Papyrus des Teos im Louvre heisst es: Sie (Nit) bekleidet dich im Hause des Südens und im Hause des Nordens mit Stoffen gefertigt durch die Krokodil-Götter, Mallet p. 9 nach Brugsch, *Dict. géogr.* p. 1174, vgl. Wiedemann, *Herodots 2. Buch* p. 359. Ein Zeichen, welches man, freilich nicht einstimmig (s. *Dümichen, Gesch. d. a. Äg.* p. 60), für ein Weberschiffchen hält, dient dazu, ihren Namen zu bestimmen, oder giebt ihn auch allein wieder, Mallet p. 178f. Man sieht es auf ihrem Haupte in den Darstellungen bei Lanzone Tav. 176, 1. 3.

Ziemlich stark tritt sie in ihrer Rolle als funéraire Göttin hervor. Sie wird in dieser Eigenschaft dargestellt mit grünem Gesicht und grünen Händen, Maspero, *Cat. du Musée égyptien de Marseille* p. 122 zu nr. 503. Wiedemann, *Herodots 2. Buch* p. 259. Wohl als funéraire Göttin erhält sie in den Pyramidentexten, so in der Pyramide Pepis II l. 131 (Maspero, *Les pyramides de Saqqarah* p. 346 Anm. 5) das Beiwort „die Öffnerin der Wege“, Mallet p. 106ff., wodurch sie gewissermaßen als eine weibliche Form des Anubis Upuat erscheint. Doch stellt Ed. Meyer, *Gesch. d. a. Äg.* p. 32 Anm. 3 die Frage auf, ob bei diesem Beiwort nicht an die Pfade der Wüste gedacht ist.

Im Buche „Von dem was ist in der Unterwelt“ gehen beim Durchschiffen der Sonnenbarke durch die Unterwelt in der 11. Stunde an der Spitze des Zuges 4 Formen der Nit: Nit, das Kind, Nit, die Königin von Oberägypten, Nit, die Königin von Unterägypten und Nit die befruchtete, G. Jéquier, *Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*. Paris 1894 p. 125.

Von den s. g. Kanopen, in denen die Eingeweide des Verstorbenen beigesetzt wurden, stand unter dem Schutze der Nit der schakalköpfige Toamutef, Reinisch, *Die äg. Denkmäler in Miramar*. Wien 1865 p. 131. 134 Anm. 1. 135. Wiedemann, *Herodots 2. Buch* p. 355. Maspero, *Cat. du Musée égyptien de Marseille* p. 65. Ebers, *Die Körperteile, ihre Bedeutung und Namen im Altägyptischen*, *Abh. d. philos.-philol. Cl. der Kgl. bayer. Ak. d. W.* 21. Bd. 1. Abt. München 1898. 4<sup>o</sup> [p. 79—174] p. 128f. A. Catal. of the *Egyptian Antiquities in the possession of F. G. Hilton Price*. London. 1897. 4<sup>o</sup> p. 219. 220 nr. 2036. 256. (E. Revillout,) *Musée Égyptien (du Louvre, Sculpture Égyptienne)* p. 45 nr. 581. 582. p. 46 nr. 603. p. 51 nr. 644. 645. p. 60 nr. 765. p. 62 nr. 796. 800. p. 63 nr. 809. 815. 816. 819. p. 66 nr. 872. p. 67 nr. 879. p. 68 nr. 905. Wie Nut und Hathor, so reicht auch zuweilen Nit dem Verstorbenen aus der Sykomore eine Schüssel mit Früchten und Broten und ein Gefäß mit Wasser, Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient class.* 1 p. 184 und *Études de mythol. et arch. égypt.* 2 p. 226. Auf einer Mumienkiste im Museum von Besançon sieht man den Toten vor Osiris

knien, der ihm das „Leben der Seele“ aus einem Gefäß spendet. Nit und Selk (die öfter neben einander vorkommen, Mallet p. 136 Anm. 1. Maspero, *Les pyramides de Saqqarah* p. 110. p. 325 und im Totenbuch c. 142 l. 90 zu einer Nit-Selk verschmelzen, Mallet p. 136) nehmen teil an der Scene, indem sie mit ausbreiteten Armen die Operation des „sa“ machen d. h. mit der Wirkung ihrer göttlichen Kraft die Handlung fördern, Mallet p. 109 nach Chabas, *Rev. arch.* 1862 p. 370f. Auf dem Granitsarkophag. Ramses' III verspricht Nit, die große göttliche Mutter, die Glieder des Königs zu vereinigen und sie für immer zu erhalten, E. de Rougé, *Notice des monuments exposés dans la galerie d'antiquités égyptiennes salle du res-de-chaussée et palier de l'escalier du Sud-Est au Musée du Louvre*. 7<sup>e</sup> éd. Paris 1883 p. 175 D nr. 1. Eine Bronze-<sup>20</sup> statuette der Nit enthält an der Basis die Anrufung: „Mutter, welche residiert in Sais, Verleiherin des Lebens, schütze alle Glieder des Mes, Sohnes des Pefhâ-tet-nit, geboren von der Hausfrau Ta-per. Ich befehle es“, Goléni-scheff, *Ermilage Imp. Invent. de la coll. égypt.* p. 18f. nr. 171.

Nach dem Einbalsamierungsritual (Maspero, *Mém. s. quelques pap. du Louvre*. II. *Le rituel de l'embaumement d'après le pap. 5158 du Louvre et le pap. n° 3 de Boulaq*, *Not. et Extr.* 24, 1 p. 14ff.) soll man dem Toten als Amulett ein Stück Leinwand bemalt mit den Figuren des Hâpi und der Isis in die Hand geben, wodurch man ihm die beständige Gegenwart der beiden Gottheiten sichert, Pap. nr. 3 p. VII l. 14. 15 p. 34. Dann heisst es etwas weiterhin im Texte (p. VII l. 23 p. 35): „Es vervollkommnet dich die Nit, welche du in der Hand hast.“ Da sich diese Worte nur auf das angegebene Amulett beziehen können, wird Nit hier mit Isis identifiziert, vgl. Maspero a. a. O. p. 81 u. 89f. In ihrer Eigenschaft als Isis erfüllt Nit für den Toten dieselben magischen Ceremonien, welche Isis für Osiris vorgenommen hat. „Nit hat für dich gewacht in Tesût“ heisst es im Einbalsamierungsritual pap. nr. 3 p. IV l. 6 p. 24, vgl. Maspero p. 90. Lanzone p. 440. Auf dem Unterteil des Sarges der Frau Ten-hert, einer Sängerin des Amon, sieht man Osiris auf einer Matte, die auf einer Schlange liegt, thronend, verehrt von Isis und Nephthys, geschützt von Nit, Ausführl. *Verr. der äg. Altertümer, Gypsabgüsse u. Papyrus*. Berlin 1894 p. 132 nr. 28. Als Schutzgöttin des Toten erhält, wie häufig Isis und Nephthys, so auch bin und wieder Nit Flügel, so z. B. auf dem Sarkophag des Nesschutafant, E. v. Bergmann, *Der Sarkophag des Nesschutafant in der Sammlung ägyptischer Altertümer des österreichischen Kaiserhauses (Tirage à part du Recueil de trav. relat. à la philol. et à l'arch. égypt. et assyriol. vol. 6<sup>e</sup>)* p. 29. Im 66. Kapitel des Totenbuchs sagt der Tote von sich: Ich wurde empfangen durch die Göttin Sechet und die Göttin Nit gebär mich, Lanzone p. 440. Pierret, *Le Livre des Morts* p. 205. E. A. Wallis Budge, *The Book of the Dead. An Engl. Transl.* p. 122. Häufig bezeichnet der Ver-

storbene seine Glieder als die Glieder der Gottheiten oder auch als Gottheiten. In einem hieratischen Papyrus (*Lepsius Dkm.* 6, 122 = *Lieblein, Le livre égyptien Que mon nom fleurisse*. Leipzig 1895 p. 31—37 nr. 18) heisst es p. III vs. 15 (*Lieblein* p. 36): Meine Brust ist (die) des Nit, der Herrin von Sais. In Kap. 42 des Totenbuchs findet sich in einer ähnlichen Aufzählung im Pap. des Nu im Brit. Mus. der Satz: Meine Vorderarme sind die Vorderarme der Nit, der Herrin von Sais, *E. A. Wallis, The Book of the Dead. An English Translation* p. 94 ch. XLII. vs. 7; ebenso wird im Pap. des Ani, wo die einzelnen Gliedmaßen abgebildet sind, zu der Darstellung der Vorderarme bemerkt: Die Vorderarme des Osiris Ani, des Triumphierenden sind die Vorderarme der Herrin von Sais, *E. A. Wallis Budge a. a. O.* p. 97 vs. 11 und *The Book of the Dead. The Pap. of Ani* p. 354. In einer ähnlichen Stelle der Pyramide Papis I heisst es: Die beiden Schenkel dieses Miriri sind Nit und Selkit, er geht also heraus, er erhebt sich zum Himmel, *Maspero, Les pyramides de Saqqarah* p. 222.

Dafs Nit mit Isis verschmilzt, haben wir bereits oben gesehen, vgl. auch *Mallet* p. 35. 123. *Plutarch de Is. et Os.* c. 9 p. 14 ed. Parthey bemerkt, dafs man die Athene von Sais (d. i. Nit) auch für Isis hält. Nicht selten sieht man sie denn auch mit Horos zusammengestellt. *Schiaparelli, Museo archeol. di Firenze. Antichità egizie. (Parte Prima).* Roma 1887 4<sup>o</sup> p. 68 nr. 518 verzeichnet eine Bronzestatuetten der „Iside Hathor Neit, seduta con Oro sulle ginocchia sopra un trono di serpentina, a cui è unita“.

*Wilkinson, Manners a. Customs* 3, 228 teilt mit eine Nitfigur mit Schild nebst gekreuzten Pfeilen auf dem Haupte, auf der l. Hand den Horos, den sie mit der halb erhobenen Rechten zu schützen scheint, *Mallet* p. 235.

Eine Alabastergruppe des Louvre (nr. 337) zeigt sie thronend mit je einer kleinen Horosfigur zu beiden Seiten des Sitzes, *Mallet* p. 233.

Eine Bronzegruppe aus Sais stellt sie dar sitzend, während vor ihr ein kleiner Horos schreitet, *A. Catalogue of the Egyptian Antiquities in the possession of F. G. Hilton Price*. London 1897. 4<sup>o</sup> p. 279 f. nr. 2402. Nicht selten begegnen Nitstatuetten, welche Nit schreitend, und zwei Horos, in kleinerem Mafstabe als die Göttin gehalten, vor ihr hergehend und gewissermaßen von ihr geleitet, darstellen, *Mallet* p. 233 (*Lowrie* nr. 338, 338 bin). *Fröhner, Cat. d'une coll. d'antiquités*. Paris 1868 p. 154 f. nr. 330. *E. Allemand, Coll. d'ant. égypt.* Londres (1878) p. 16 f. ur. 84.

Von den Griechen wurde Nit seit *Herodot* (2, 59) mit ihrer Athene identifiziert und Fabeln wurden erdichtet, welche die Athener zu Kolonisten der Saiten oder umgekehrt die Saiten zu Abkömmlingen der Athener machten. Ich begnüge mich statt die Stellen der Autoren anzuführen, auf *Jablonski, Georgii u. Mallet* (p. 42 Anm. 1 p. 239 ff.) zu verweisen und bemerke nur, dafs, wie die Erwähnung des Osiris zeigt, Nit unter Athene zu verstehen ist auch in der merkwürdigen Zauberformel eines

Liebestrankes, die 7mal über den Becher gesprochen werden soll: *ὃς εἰ οἶνος, οὐκ εἰ οἶνος, ἀλλ' ἡ κεφαλὴ τῆς Ἀθηνᾶς: οὐ εἰ οἶνος, οὐκ εἰ οἶνος, ἀλλὰ τὰ σπλάγγνα τοῦ Ὀσίρεως, τὰ σπλάγγνα τοῦ Ἰάω Παρεβήθ* z. t. 1., *Kenyon, Greek Papyri in the Brit. Mus. Catal. with texts*. London 1893. 4<sup>o</sup> p. 105 nr. CCXI vs. 643 ff. Von Inschriften, welche Nit als Athena bezeichnen, ist zu erwähnen eine leider offenbar sehr fehlerhaft mitgeteilte am Sockel einer Bronzestatuetten der Nit aus Zagazig in der Sammlung *Allemand: ΘΗΝΑΙΗ ΤΗΣΑΤΤ[ΗΙ]* (etwa *Σαῖτις*?) *ΝΗΙΤΟΣ ΜΕΘ ΠΥΦΩΣ ΑΛΥ.* | *Λ. [Τ]ΟΙΗΣΕΑ[Α]*, von der die unwahrscheinliche Uebersetzung: „*Je suis la Minerve de Sais, l'artiste qui m'a faite se nomme Néithos, fils de Puthéos de la ville de Alyi*“ gegeben wird, *E. Allemand, Coll. d'ant. égypt.* Londres (1878) p. 33 nr. 166 u. Anm. \*. Im griechisch-römischen Museum von Alexandria befindet sich eine unglücklicher Weise von *G. Botti, Notice des monuments exposés au Musée gréco-romain d'Alexandrie* 1883 p. 168 nr. 2504 nicht im griechischen Text mitgeteilte, welche berichtet, dafs „*Primus Petronius, Sohn des Kekropios, Bürger von Sais (?)*, hat errichten lassen das Xoanon der Tritogeneia“. Auf den Münzen des Nomos Saites erscheint Nit als Athena r. h. stehend, in der R. die Lanze, die L. auf den zu ihren Füfsen stehenden Schild gestützt unter Trajan, *J. de Rougé, Annuaire de la Soc. franç. de num. et d'arch.* 6, 1882 p. 153—154; desgl. l. h. stehend, mit Helm, Chiton mit Diplois und Ägis, die r. Hand auf dem auf die Erde gelegten Schild, in der L. den Speer unter demselben Kaiser, *Poole, Cat. of the coins of Alexandria and the nomes* p. 353 nr. 53; ebenso, aber ohne Schild, auf der ausgestreckten R. die Eule, in der L. den Speer unter Hadrian, *Poole* p. 353 nr. 54. *Mionnet* 6, 547, 139. *Tôchon d'Annecy, Rech. hist. et géogr. sur les méd. des nomes de l'Égypte* p. 209. *J. de Rougé, Monn. des nomes* p. 63 nr. 3; ebenso, aber den Typus um den Schild am Boden vermehrt unter demselben Kaiser, *Mi.* 6, 547, 137. *Tôchon d'Annecy* p. 207 nr. 1. *J. de Rougé, Monn. des nomes* p. 63 nr. 1; desgleichen, auf der ausgestreckten R. die Eule, die L. am auf der Erde ruhenden Schild unter Antoninus Pius, *Mi.* 6, 548, 141. *Tôchon* p. 210 nr. 3. *Feuardent, Coll. Gior. di Demetrio. Numismatique. Eg. anc.* 2 p. 326. nr. 3577. *J. de Rougé, Monn. des nomes* p. 63 nr. 2\*. Auch auf den Münzen des Nomos Oxyrhynchites erscheint eine Athenafigur, aber mit der Nike in der einen und dem Doppelbeil in der anderen Hand, *J. de Rougé, Monn. des nomes de l'Égypte* p. 27 f. Pl. 1, 17. 18. Da aber in diesem Nomos die kriegerische Göttin Tafnut verehrt wurde, werden wir diese mit *J. de Rougé* in der Athena der in Rede stehenden Münzen zu erblicken haben. Man kann mit dieser Darstellung der Tafnut vergleichen eine, zusammen mit anderen ägyptischen Gottheiten, als Pallas mit dem Doppelbeil wiedergegebene Göttin auf einem Täfelchen bei *Claude du Molinet, Cab. de la Bibl. de St Geneviève* p. 130, Pl. 30, 1. 2. *Montfaucon, L'Ant. Expl.*

2, 2 Pl. 168. *Matter, Hist. crit. du gnosticisme. Pl. VII, 4.*

Inwieweit bei alexandrinischen Terracottafiguren der Athena an Nit oder Isis-Nit zu denken sei, lasse ich dahingestellt sein. *Maspero, Cat. du Mus. ég. de Marseille p. 190* nr. 1038 beschreibt eine Büste als „*Isis-Athéné, coiffée de la corne d'abondance, la poitrine couverte d'une cuirasse écaille; Schiaparelli charakterisiert ein Brustbild als „Busto di divinità femminile, coi capelli raccolti in treccie sulle spalle e sul dorso, con elmo sul capo, e uno scudo rotondo infilato nel braccio sinistro. E vestita, a quanto pare, con chitone talare marittimo, e tiene le mani sul petto in atto di stringere un oggetto indistinto. In questa immagine è probabilmente rappresentata la Dea Neit, assimilata a Minerva, con preponderanza di influenza greca“*, Schiaparelli, *Museo arch. di Firenze. Antichità egizie. (Parte prima.)* p. 129 nr. 1027; vgl. die Beschreibungen *Maspero's* a. a. O. p. 192 nr. 1048 „*Buste d'Athéné: le cimier du casque est cassé, la chevelure tombe en boucles sur l'épaule, l'épée couvre la poitrine. A côté, dans le socle, un simulacre de petite lampe est modelé*“; p. 193 nr. 1059 „*Pallas casquée l'épée sur la poitrine et revêtue de la robe longue, se tient debout, la main gauche appuyée sur le bouclier; la main droite levée à hauteur du casque, serre une lance, dont le bout repose sur un simulacre de petite lampe engagée dans le socle*“; nr. 1058 „*Pallas, casquée, l'épée sur la poitrine, et revêtue de la robe longue se tient debout, la corne d'abondance dans les mains.*“

Über Ägypten hinaus scheint der Kultus der Nit kaum gedungen zu sein. Man beruft sich wohl darauf, daß nach *Paus.* 2, 36, 8 auf dem Berge Pontinos bei Lerna die Ruinen eines Tempels der Athena Saitis, den (2, 37, 2) Danaos errichtet haben sollte, sich befanden, *A. Maury, Hist. des relig. de la Grèce ant.* 3 p. 288. *Mallet* p. 236. Aber auf diese Notiz ist gewiß wenig Wert zu legen und gar nicht übel vermutet *Emil Rückert, Der Dienst der Athena nach seinen örtlichen Verhältnissen dargestellt.* Hildburghausen 1829 p. 122f., daß es sich hier in Wirklichkeit um eine Athena Saotis handele, die ihr Seitenstück habe an dem Dionysos Saotes, dessen Bild in dem nahen Tempel des vom Pontinos nach dem lernäischen See sich herabziehenden Haines aufgestellt war.

Mit Gottheiten asiatischen Ursprungs, wie Anaitis und Anta, mit denen man Nit hat zusammenbringen wollen (s. für erstere u. a. *Hyde, Hist. relig. vet. Persarum* III p. 92, für letztere *Pleyte, Chap. suppl. du Livre des Morts* 162, 163 p. 105), eteht sie sicher in keinem Zusammenhang, s. *Mallet* p. 245—249.

[Drexler.]

Nitrodes und Nitrodiaë (von *νίτρος*) heißen die Nymphen der heißen, natronhaltigen Quellen, die sich auf der Insel Ischia an dem noch heute Nitroli genannten Ort befinden, *C. I. L.* 10, 6786 *Apollini et Nymphis Nitrodibus*, 6789 *Nymphis Nitrodis*, 6790 *Nymphis Nitrodiaes* (= *Νιτροδίαδαι*). Dazu die griechische Inschrift *Kabel, Inser. gr.* 892 (s. *Mommsen* zu *C. I. L.*

10, 6786) *Μένικπος Ιατρόδης Υπαλπίνος Νέμφαις Νιτροδίαδαι καὶ Ἀπόλλωνι ἐν τῇ ἀνέθηκται*. Alle diese Steine sind mit Reliefdarstellungen geschmückt. Die Heilquellen der Insel werden erwähnt von *Strabon* 5, 248 und *Plin.* n. h. 31, 9. Vgl. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 145. *Bonn. Jahrb.* 83, 94 und 84, 66.

[M. Ihm.]

Nixi di, angeblich römische Geburtsgötter, drei an der Zahl, deren Bilder im capitolinischen Tempel aufgestellt waren, nach *Fest.* p. 174. 177: *Nixi dii appellatur tria signa in Capitolio ante cellam Minervae genibus nixa praesidentes parientium nixibus, quae signa* (so *O. Müller, sua die Ha.*) *sunt quae memoriae prodiderint Antiocho rege Syriae superato M. Acilium + subtracta a populo Romano adpotasse atque ubi sunt posuisse: etiam qui capta Corintho advecta huc, quae ibi subiecta fuerint mensae; auf dieselbe Quelle, Verrius Flaccus, geht auch die Notiz des Nonius p. 57 zurück: enizae dicuntur feminae niendi, hoc est conandi et dolendi, labore perfunctae vel (vel zugefügt von Quicherat) a Nixis, quae religionum genera parientibus praesunt. Bei *Ovid* met. 9, 294 endlich hat Merkel für die Überlieferung *Lucinam nixusque pares clamore vocabam* (von der in Geburtswehen liegenden Alkmene) mit bestechender Besserung *Lucinam Nixosque patres* eingesetzt. Die Deutung der dargestellten Gestalten als Geburtsgötter gründete sich auf ihre knieende Haltung (*ἐν γόνασι*), die man für die Kniestellung der Gebärenden hielt (s. über diese *F. Marx, Mitt. d. athen. Inst.* 10, 1885, S. 185 ff., der weitere Litteratur auführt), und ist von den neueren Forschern ohne weiteres angenommen worden, so noch von *F. Marx* a. a. O. und neuerdings von *F. Schöll, Deutsche Rundschau* 23, 4 (1897) S. 61 Anm. 3. Daß es sich aber nicht um römische Gottheiten handeln kann, geht zur Evidenz aus der von *Festus* mitgeteilten Tatsache hervor, daß die Bilder (sei es von M. Acilius, sei es vom Zerstörer Korinthis) aus Griechenland nach Rom gebracht worden waren, im Capitol also nicht Kultbilder, sondern Weihgeschenke darstellten. Es könnten also bestenfalls griechische Gottheiten der Geburtshilfe gewesen sein. Aber auch das wird man zu glauben nicht geeignet sein, wenn man die Ungeheuerlichkeit bedenkt, daß männliche Gottheiten im Akte des Kreißens dargestellt sein sollten: wie die Anschauung von geburts helfenden Dämonen allein im Bilde zum Ausdruck kommen konnte, zeigt das von *Marx* a. a. O. Taf. 6 publizierte Anathem für glückliche Entbindung: dargestellt ist eine Frau im Geburtsakt knieend, während zwei ihr zur Seite befindliche männliche Geburtsdämonen sie unterstützen. Aus *Festus* sehen wir aber auch, daß die bisher besprochene Deutung jener Bilder nicht die einzige war: andere behaupteten, sie seien aus Korinth gekommen, *quae ibi subiecta fuerint mensae*, d. h. es seien Tischfüße gewesen. Knieende Figuren als Träger und Tischfüße (Atlantes, Telamones) sind uns aber aus erhaltenen Denkmälern so wohl bekannt (vgl. z. B. aus Pompei*

v. Rohden, *Terracotten von Pompeji* Taf. 26, 1. 2 und mehr bei O. Puchstein in *Pauly-Wissowa Real-Encycl.* 2 S. 2108), daß an der Richtigkeit dieser zweiten Auffassung nicht gezweifelt werden kann. Die absurde Deutung auf Geburtsgötter war nichts als eine falsche Ansetzung des Kniemotivs, und wenn die *Ovidstelle* met. 9, 294 (s. oben) richtig emendiert ist (dagegen *Haupt-Korn* 2. d. St. und *Marx* a. a. O. S. 194, 1), so beweist sie nur, daß *Ovid* sich diese Ciceroneweisheit zu nutze machte, um mit solchen apokryphen Göttern sein mythologisches Personal zu bereichern. Vgl. *Wissowa* zu *Marquardt, Röm. Staatsverw.* 3<sup>e</sup> S. 12 Anm. 4 und in *Philologische Abhandlungen*, *Martin Hertz* ... dargebracht (Breslau 1888 S. 157 f.). [Wissowa.]

**Nobilitas**, die Personifikation der vornehmen Abkunft, erscheint, durch die Beischrift kenntlich gemacht, auf römischen Kaisermünzen des Commodus (*Eckhel, D. N. V.* 7 p. 116. 118. *Cavedoni, Osservazioni sopra alcune monete di Romani Imperatori, Bull. arch. napoletano* n. s. 6 1867 p. 43 nr. 14. *Cohen, Méd. imp.* 3<sup>e</sup> p. 278 nr. 379—386, vgl. *Borghesi, Oeuvres compl.* 3 p. 147); *Septimius Severus* (*Eckhel, D. N. V.* 7 p. 169. *Cohen* 4<sup>e</sup> p. 39f. nr. 353. 354); der *Julia Domna* (*Cohen* 4<sup>e</sup> p. 117 nr. 146); des *Caracalla* (*Cohen* 4<sup>e</sup> p. 162 nr. 169 mit Abbildung); *Geta* (*Eckhel* 7 p. 228. *Cohen* 4<sup>e</sup> p. 262f. nr. 89—96 [nr. 92 mit Abbildung]); *Elagabal* (*Eckhel* 7 p. 248. *Cohen* 4<sup>e</sup> p. 335 nr. 119); *Severus Alexander* (*Cohen* 4<sup>e</sup> p. 420 nr. 181); *Philippus sen.* (*Eckhel* 7 p. 328. *Cohen* 5<sup>e</sup> p. 104 nr. 98—100); *Tetricus sen.* (*Eckhel* 7 p. 457. *Cohen* 5<sup>e</sup> p. 100 nr. 84. *J. de Witte, Recherches sur les empereurs qui ont régné dans les Gaules au III<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne.* Lyon 1868. 4<sup>e</sup> p. 139 nr. 57—59 Pl. 35, 57, 58); *Tetricus jun.* (*Eckhel* 7 p. 460. *Cohen* 5<sup>e</sup> p. 122 nr. 29. 30. *J. de Witte* p. 187 nr. 34 Pl. 46, 34). Bei den Münzen des Commodus zeigt der Zusatz *Aug(nst)*, bei denen des Philippus und der beiden Tetricus *Augg.*, d. i. *Augustorum*, daß es sich um die vornehme Abkunft der Kaiser handelt. Bis einschließlich *Elagabal* wird die *Nobilitas* dargestellt als bekleidete Frauengestalt, in der einen Hand ein Scepter, in der anderen Hand eine kleine Figur, die verschieden bezeichnet wird. *Eckhel* nennt sie gewöhnlich *Victoriola*, *Cohen* „statuette de Pallas“; *Cavedoni* denkt nach den Attributen eines Exemplars des Commodus im Museo Estense: Helm, Lanze, Erdball, an die Weltbeherrscherin *Roma*. Auf der Münze syrischer Fabrik des *Severus Alexander* erscheint die *Nobilitas* gekleidet auf eine Lanze, einen Wurfspieß haltend; auf den Münzen des Philippus sen. und der beiden Tetricus ist die *Nobilitas* *Augg.* dargestellt mit Scepter und Erdball. *Wieseler, Über einige beachtenswerthe geschnittene Steine des vierten Jahrhunderts n. Chr.* Abt. 1. *Drei Cameen mit Triumphdarstellungen* (aus dem 30. Bande der *Abhandl. d. Kgl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen*) Göttingen 1883. 4<sup>e</sup> p. 34—37 will *Nobilitas*, in der er aber nicht die Personifikation der vornehmen Abstammung, sondern des Ruhmes

sieht, auch erkennen in einer durch keine Attribute charakterisierten Frauengestalt eines Cameos der Sammlung *Tobias Biebler* (abgeb. ebenda Taf. 1 nr. 1 und *Illustr. Zeit.* nr. 1961 [29. Jan. 1881] p. 90) mit Darstellung eines *Triumphes*. [Drexler.]

**Nocturnus**, eine über die Nacht waltende Gottheit, über welche siehe *Forcellini-de-Vit, Tot. Lat. Lex.* 4 p. 281 und *De-Vit, Onomast.* 4 p. 709. Den dort angeführten inschriftlichen Widmungen *C. I. L.* 5, 4287 und *Bull. d. Inst. di Corr. arch.* 1840 p. 95 = *C. I. L.* 3, 1956 ist hinzuzufügen *C. I. L.* 3 Suppl. 2 nr. 9763. [Vgl. ferner *Plaut. Amphitr.* 1, 1, 116: *credo ego hac nocte Nocturnum obdormisse ebrium. Mart. Cap.* 1, 45: *in quarum [regionum caeli] primā sedes habere memorantur post ipsum locum di Consentes, Penates, Salus ac Lares, Ianus, Favores Opertanei Nocturnusque* (wo *Eysenhardt* freilich *Nocturnus* streichen will), ib. 1, 60: *Ex ultima regione Nocturnus Iani- toresque terrestres similiter advocati*. Vgl. dazu *Nissen, Templum* S. 183ff. 185 und *Taf. IV. Müller-Deecke, Etrusker* 2, 134 Anm. 18<sup>e</sup>. 135f. Anm. 26b, wo auf *Varro* (frym. *Satir.* p. 318 *Bip.*) bei *Augustin* verwiesen wird. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 328f. erklärt *Nocturnus* für identisch mit dem Abendstern (*Vesper*, *Vesperugo*, *Lucifer*). *K. Fr. Hermann* (*Arch. Ztg.* 5, 59f.) will in einer auf Bildwerken öfters vorkommenden 'mit halbem Leibe hervor- ragenden nackten Mannesgestalt, die einen Schleier bogenförmig über ihrem Kopfe wölbt', nicht *Caelus* (s. d.), sondern *Nocturnus*, den Gott der Nacht, erkennen. [Roscher.] [Drexler.]

**Nodinus**, Flusgott, neben *Tiberinus*, *Spino*, *Almo* in *augurum precatione* genannt: *Cic. n. d.* 3, 20, 52. [Roscher.]

**Nodon**. Im südwestlichen Teile Britanniens in der Grafschaft Gloucester unweit des Städtchens *Aylmpton* am nördlichen Ufer des Flusses *Severn* (*Sabrina*) liegt der der Familie *Bathurst* gehörige *Lydney Park*. Hier sind die Substruktionen einer Anlage ausgegraben worden, in der sich nach Ausweis der dort gefundenen Inschriften das Heiligtum eines sonst nicht bekannten Gottes *Nodon* (falls dies die richtige Nominativform ist, s. u.) befunden hat. Einen ausführlichen Bericht über die Funde bietet die Publikation *Roman antiquities at Lydney Park, Gloucestershire; being a posthumous work of the Rev. William Hiley Bathurst, with notes by C. W. King* London 1877 (mit 31 lithographierten Tafeln); dazu *E. Hübner* im *C. I. L.* 7 p. 42 und besonders *Bonn. Jahrb.* 67, 29ff. (mit Taf. I). Den Kern der Anlage bilden drei Gebäude, die von einer unregelmäßigen Umfassungsmauer umgeben sind. Eines davon gilt als eine Thermenanlage (*B* auf dem Plane von *Hübner*), das zweite als Wohnhaus (*A*), die Grundrisse des dritten (*C*) weisen auf einen Tempel hin, und innerhalb desselben sind die drei Votivtäfelchen gefunden worden, die den Namen des Gottes melden. Sie lauten 1) *Erztäfelchen* (10×6 cm): *D. M. Nodonti Fl(acius) Blandinus armatura v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* (*C. I. L.* 7, 138). Die Schrift ist punktiert, sie kann etwa

dem dritten Jahrhundert angehören (Hübner, *Exempla scr. epigr.* nr. 943). Die Deutung des *M. vor Nodonti* ist unsicher (*magno? Marti?* s. Roscher in diesem *Lex.* 2 Sp. 2399). Über den militärischen Ausdruck *armatura* vgl. Mommsen, *Bonn. Jahrb.* 68, 53f. — 2) Ein etwa ebenso großes Erztafelchen in Form einer kleinen nach oben verjüngten Stele mit dreieckiger Spitze. Es zeigt oben in flachem Relief das Bild eines Hundes (oder Wolfes); darunter steht in leicht eingegrabener Schrift (3. Jahrhundert): *Pectillus votum quod promissit deo Nudente m(erito) dedit* (C. I. L. 7, 139. Hübner, *Exempla* nr. 944). Da in diesem Gebäude und in seiner Umgebung Hunde von Erz und Stein in größerer Zahl gefunden worden sind, so möchte man mit Hübner glauben, daß Hunde dem Gott heilig waren und deshalb als Votivgaben aufgestellt wurden. — 3) Ein Bleitafelchen (6 × 8 cm) mit der fein eingeritzten aber deutlichen Inschrift: *Deo Nodenti. Silitanus anulum perdidit, demumciam partem donavit Nodenti. inter quibus nomen Seniciani nollis permittas sanitatem donec perferat usque templum Nodentis*. Also eine *imprecatio*, wie C. I. L. 2, 462 und andere ähnliche. Außerdem enthielt der große Mosaikfußboden, welcher in dem Tempel aufgedeckt, aber wieder zugeschüttet worden ist, eine Inschrift, die aber für diesen Kult nichts weiter ergibt (C. I. L. 7, 137. *Bonn. Jahrb.* 67 p. 38, dazu Mommsen, *Bonn. Jahrb.* 68, 54f.). Unter den zahlreichen andern Funden in Lydney, von denen viele verschleppt und verloren ist, ist auch keiner, der zur Aufklärung des Wesens dieser Gottheit etwas beitragen könnte, falls nicht die auf einer kleinen Erzplatte eingravierte Darstellung auf den Gott zu beziehen ist (Hübner, *Bonn. Jahrb.* 67, 45). „Die Mitte nimmt die auf einem Wagen stehende, ganz von vorne gesehene Gestalt eines bartlosen Gottes mit vierzackiger Krone oder Strahlenkranz ein; eine Anlehnung an die bekannten Darstellungen des Helios auf dem Viergespann ist unverkennbar. Er trägt die Tunika, und um die Linke, welche die (nicht angedeuteten) Zügel hält, flattert die Chlamys; in der erhobenen Rechten hält er ein Scepter (oder eine Geißel?). Rechts und links davon schweben zwei bis auf die flatternde Chlamys nackte geflügelte Knaben. In den äußersten Ecken sieht man zwei fischschwänzige Tritonen mit den Vorderfüßen von Rossen.“ Der Phantasie bleibt also ein großer Spielraum. Man kann an einen Sonnengott oder einen Gott des Meeres oder des Flusses denken. Eine sichere sprachliche Deutung des Namens ist auch nicht gegeben (vgl. *d'Arbois de Jubainville, Cours de litt. celte* 2, 155), denn mit *νοδύρος* und dem römischen *Nodutus* ist nichts geholfen. [M. Ihm].

#### Noduterensis

*Nodutus* (Nodotus) } s. Indigitamenta.

Noë (N2E). Auf Medaillons des Septimius Severus, Macrinus und Philippus sen. von Apameia Kibotos in Phrygien ist dargestellt die Arche Noahs, kenntlich gemacht durch die Aufschrift N2E. Sie ist geöffnet, und man sieht

in ihr Noah und sein Weib, auf dem Deckel einen Vogel (Rabe?), während ein anderer Vogel, die Taube mit dem Olivenzweig, herbeifliegt. Neben der Arche stehen eine männliche und eine weibliche Figur, in denen man wohl wieder Noah und sein Weib vermuten darf. Es giebt über diese Münzen eine ganze Litteratur, aus welcher ich nur einiges hervorhebe. Schon Octavius Falconerius gab darüber zusammen mit seinen *Inscriptiones athleticae* eine *Dissertatio de numo Apamensi Deucalionis diluvii typum exhibente* 1668. 4<sup>o</sup> heraus, die Petrus Seguinus der 2. Ausgabe seiner *Selecta numismata antiqua*. Paris 1684. 4<sup>o</sup> angehängt und Gronovius in den 10. Band des *Thesaurus Antiquitatum Graecarum* aufgenommen hat. Eckhel behandelt sie in der *Doctrina Num.* Vet. 3 p. 132—139, „*de numis Apamensis diluvii testibus*“. Weitere ältere Litteratur s. bei Rasche, *Lex. unir. rei num.* ant. 1 Sp. 908—910 und Suppl. 1 Sp. 873—875. Mionnet verzeichnet die Münzen 4 p. 234ff. nr. 251 (abgeb. Suppl. 7 Pl. 12, 1), 256. 261. Charles Lenormant bespricht sie in den *Mélanges d'archéol.* 3 p. 199—202 und macht die ähnliche Darstellung eines Basreliefs der römischen Katakombe bekannt. Madden widmet ihnen die Abhandlung *On some coins of Septimius Severus, Macrinus and Philip I., struck at Apamea in Phrygia with the legend N2E*. Num. Chronicle 1866 p. 173—219, Pl. 6 und Babelon den Aufsatz *La tradition phrygienne du déluge*, *Rev. de Phist. des religions* 23. 1891 p. 174—183, aufgenommen in seine *Mélanges numismatiques*. Première Série. Paris 1892 p. 165—174. Emil Schürer gedenkt ihrer in dem Aufsatz „Die Prophetin Isabel in Thyatira“: *Theologische Abhandlungen* Carl von Weizsäcker zu seinem siebenzigsten Geburtstag 11. December 1892 gewidmet. Freiburg i. B. 1892 (p. 37—58) p. 63f. Ein Exemplar der Münze des Septimius Severus bildet ab *Head, H. N.* p. 568 Fig. 316. Es liegt mir fern, auf die Fragen, die sich an den Typus knüpfen, einzugehen. Ich bemerke nur, daß man ihn am besten mit Babelon auf die Rechnung der zahlreichen Juden setzen wird, die unter den ersten Seleukiden als Kolonisten nach Phrygien verpflanzt worden sind.

[Drexler.]

Noëmon (Noῖμον), 1) Lykier, vor Troia von Odysseus erlegt, *Il.* 5, 678. *Tzet.* *Hom.* 98. *Or. Met.* 13, 258. — 2) Pylier vor Troia, Gefährte des Antilochos, *Il.* 23, 612. — 3) Ithakesier, Sohn des Phronios. Auf Veranlassung Athenes lieh er dem Telemachos ein Schiff zur Fahrt nach Pylos, *Od.* 2, 386. Als er dessen später zu einer Reise nach Elis bedurfte, verriet er durch eine arglos an Antinoos gerichtete Frage nach der Heimkehr des Telemachos den Freiern die Abfahrt desselben nach Pylos. Auf den Triften von Elis hatte er nämlich Rosse und Maultiere, *Od.* 4, 630ff. *Curtius, Peloponn.* 2, 10 u. 21); denn zur Rossezeit fehlte es auf Ithaka an geeignetem Boden, wie Telemachos dem Menelaos gegenüber hervorhebt, als dieser ihm Pferde als Gastgeschenk anbietet (*Od.* 4, 601ff.). Durch diese beiden Stellen findet die rätselhafte Reise, welche



Odysseus, kaum nach Ithaka heimgekehrt, nach Elis unternimmt, *ἐπισκεψόμενος τὰ βουκόλια*, ihre ungezwungene Erklärung (*Telegonie* bei Procl.). Bemerkenswert ist die Wahl der bedeutungsvollen Namen Phronios und Noëmon für Vater und Sohn, die schon dem Scholiasten auffiel (*μεμνῆσθαι πατέρα ὀνόματα*).

[Wagner.]

**Nofer-Tum**, eine besonders in Memphis verehrte ägyptische Gottheit. Den Namen erklärt 10 *Brugsch*, *Rel. u. Myth. d. alten Äg.* p. 623 als „Schönblume des Tum“. *Pleyte*, *Études égyptol.* Leide 1866 p. 47 als „der gute Tum“. *Maspero*, *Cat. du musée égyptien de Marseille* p. 123 zu nr. 509 als „beau par Toutoum“; vgl. *Maspero*, *Hist. anc. des peuples de l'Orient classique* 1 p. 106 Anm. 3: „Son nom montre qu'il fut d'abord une incarnation d'Atoumou“. Man will in ihm eine Form der Sonne erkennen (vgl. *Maspero* a. a. O., (ii) paraît avoir re- 20 présente une des formes du soleil, celle qui précède et qui suit immédiatement l'aurore“; *Pierret*, *Le Panthéon Égyptien* p. 78 und nach ihm *Lanzone*, *Dizionario di mitologia egizia* p. 385 „il symbolise la force solaire, l'ardeur que l'astre à son lever met à dissiper les éternels ennemis de son oeuvre“; *E. A. Wallis Budge*, *The Book of the Dead. The Papyrus of Ani* . . . p. CXXI „he personified some form of the sun's heat“).

Er ist der Sohn des Ptah und der löwenköpfigen Sezet oder (so nach Totenbuch c. 17 vs. 55. 56, *Pierret*, *Le Livre des Morts* p. 64) der milderen Form derselben, der katzenköpfigen Bast. Doch vermutet *Maspero* a. a. O. p. 124 zu nr. 512, daß die Triade Ptah, Sezet, Nofer-Tum erst in späterer Zeit, als Memphis eine bedeutende politische Rolle spielte, dadurch gebildet wurde, daß dem ursprünglich weib- und kinderlosen Ptah von Memphis die Göttin 40 des benachbarten letopolitischen Gaus Sezet und ihr Sohn Nofer-Tum als Frau und Kind zugeteilt wurden. Die drei Gottheiten zusammen zeigt u. a. eine Fayencegruppe der griechischen Periode im Museum von Boulaq, *Maspero*, *Guide du visiteur au musée de Boulaq* p. 157 nr. 1722. Sezet und Nofer-Tum angebetet von dem Beamten Juf finden wir in einer Felsengrotte zu West-Sileis unterhalb der Darstellung des dem Amon-Ra Blumen opfernden 50 Königs Sa-Ptah (Ausgang der 19. Dynastie), *Wiedemann*, *Ägyptische Geschichte* 1 p. 485 (*Lepsius*, *Denkmäler* 3, 202a). Eine Fayencegruppe in Marseille stellt neben einander dar Nofer-Tum und Sezet mit den Inschriften der Rückseite: „Nofer-Tum, Sohn der Sezet, der Geliebten des Ptah“ und „Sezet, die große Freundin des Ptah“, *Maspero*, *Cat. du musée égyptien de Marseille* p. 157 nr. 809; eine Fayencegruppe der Sammlung Hilton Price zeigt beide neben einander auf einem Throne 60 sitzend *A Catalogue of the Egyptian antiquities in the possession of F. G. Hilton Price*. London 1897. 4°. p. 299 nr. 2583. Die Häupter der beiden Gottheiten findet man zuweilen an den als „Ägiden“ bezeichneten Zierraten, *E. de Rougé*, *Notice sommaire des monuments égyptiens exposés dans les galeries du musée du Louvre*.

Nouv. éd. Paris 1876. p. 182. *Fr. Lenormant*, *Coll. A. Raifé*. Paris 1867. p. 28 nr. 197. *Froehner*, *Coll. J. Gréau. Catalogue des bronzes antiques*. Paris 1886. 4°. p. 166 nr. 823. Eine „Ägide“ der Sammlung Hilton Price zeigt auf dem Schild Min, Nofer-Tum und Sezet im Relief dargestellt, *Cat. . . Hilton Price* p. 298 nr. 2524. Eine Fayencestatuette derselben Sammlung hat auf der Rückseite eine Figur der Sezet, *Cat. . . Hilton Price* p. 278 nr. 2391, und eine andere ebenda eine Figur der Bast, *Cat. . . Hilton Price* p. 278 nr. 2392. Eine Bronze der Ermitage Impériale stellt Nofer-Tum dar, stehend zwischen zwei Katzen, dem heiligen Tier der Bast, *Golénischeff*, *Ermitage Impériale. Inventaire de la coll. égyptienne* p. 12 nr. 118.

„Als Sohn einer löwenköpfigen Göttin“, bemerkt *Maspero*, *Cat. du musée ég. de Marseille* p. 123, „war er selbst ein Löwe, und man stellte ihn oft stehend auf dem Rücken eines Löwen dar.“ Letztere Darstellungen, von denen man Abbildungen u. a. bei *Pierret*, *Le Panthéon Égyptien* p. 79 und *Lanzone*, *Dizionario di mitologia egizia* Tav. 147, 1 findet, sind uns besonders zahlreich in Fayence (s. z. B. *C. Leemans*, *Description rais. des monuments égyptiens du musée d'antiquités des Pays-Bas*. Leide 1840 p. 8 nr. 344. *E. Allemand*, *Coll. d'antiquités égyptiennes*. Londres [1878] p. 61 nr. 433. *Maspero*, *Guide du visiteur au musée de Boulaq* p. 189 nr. 2719. *Coll. de M. Gustave Posno*, *Antiquités égyptiennes gréco-romaines et romaines*. Paris 1883 p. 84 nr. 357. *Museo archeologico di Firenze. Antichità egizie ordinate e descritte da Ernesto Schiaparelli*. [Parte prima.] Roma 1887. 4°. p. 24 nr. 201. 202. *W. Golénischeff*, *Ermitage Imp. Inv. de la coll. ég.* 1891 p. 12 nr. 113. 117. Königl. Museen zu Berlin. *Ausführ. Verzeichniss der ägypt. Altertümer, Gypsabgüsse u. Papyrus*. Berlin 1894 p. 225 nr. 5392. *A Cat. of the Eg. Ant. in the possession of F. G. Hilton Price*. London 1897. 4°. p. 278 nr. 2394. 2395. 2396), seltner in Bronze (*Maspero*, *Cat. du mus. ég. de Marseille* p. 123 nr. 511 [griechische Periode]) erhalten. Löwenköpfig sieht man den Gott dargestellt bei *Lanzone*, *Diz. di mitol. eg.* Tav. 147, 4 u. 148, 1 (nach *Mariette*, *Abydos*). Die Kapelle D 29 des Louvre zeigt ihn als „schrecklichen Löwen“ in Gestalt eines phantastischen Tieres mit Löwenklauen, aufgerichtet, im Begriffe einen Feind zu verschlingen, *Pierret*, *Le Panthéon Égyptien* p. 78 ff. Dagegen findet er sich auf dem Mumienkasten der Nasi Chonsu, einer Pallakis des Amon-Ra, mumienartig, mit einem Eselshaupt versehen, begleitet von der Beischrift „Nofer-Tum, der Schutzherr der beiden Länder“ dargestellt, *Lanzone* a. a. O. p. 386 Fig. 1. Merkwürdig ist auch die Bronze- 60 statuette des Gottes in der *Ermitage Impériale* (p. 11 nr. 111), die ihn zeigt „sous forme d'homme avec la tête formée par deux têtes de serpents, chacune coiffée d'une grande perruque égyptienne et des enseignes du dieu Amon: les deux longues plumes avec le disque solaire et un aspis. Le dieu est debout, la jambe gauche en avant. Le bras droit replié vers la poitrine

*est armé d'une sorte de harpée. Le bras gauche tombe le long du torse. Pour tout vêtement le dieu n'a qu'un schenti."*

Über seine Funktionen ist wenig bekannt. Das Krummschwert, welches er zuweilen, wie in den Bronzestatuetten des Musée égypt. de Mars. nr. 509, einer des Museums von Gizeh (*Mariette, Album photographique du Musée de Boulaq* pl. 5 = *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient classique* 1 p. 106) nr. 511 und in der eben erwähnten der *Ermilage Impériale* führt, charakterisiert ihn als eine kriegerische Gottheit. In einer ziemlich dunklen Beschwörung zur Heilung einer Kopfkrankheit in einem Leidener Zauberpapyrus scheint er eine Rolle bei der Heilung des Hinterhauptes zu spielen, *Pleyte, Études égyptologiques: Étude sur un rouleau magique du musée de Leide. Traduction analytique et commentée du Pap. 438 revers*. Leide 1866 p. 47 ff. Im negativen Sündenbekenntnis (cap. 125 des Totenbuchs) erscheint Nofer-Tum unter den 42 Beisitzern des Osiris. An ihn werden die Worte gerichtet: „O Nofer-Tum, der du hervorgegangen bist aus Memphis! Ich habe nicht verwundet. Ich habe kein Leid zugefügt einem Kranken“, *Pierret, Le Livre des Morts* p. 876 ch. 125 l. 26, oder nach dem Papyrus des Ani im British Museum: „Heil Nofer-Tum, welcher du hervorgehst von Het-Plah-Ka (Memphis), ich habe gethan weder Unrecht noch Übel“, *The Book of the Dead. The Papyrus of Ani in the Brit. Museum* . . . by E. A. Wallis Budge p. 349 ch. 125 l. 33; ähnlich auch im Papyrus des Nebeni im Brit. Mus., *The Book of the Dead. An English Translation by E. A. Wallis Budge* p. 195 ch. 125 l. 34.

Das charakteristische Attribut des Gottes ist die Lotusblume, die er bald allein, bald mit zwei oder vier Federn, zuweilen auch noch mit zwei den unter dem Namen Menat bekannten Anhängseln ähnlichen Zierraten versehen sehr häufig als Hauptschmuck trägt (vgl. die Abbildungen bei *Lanzone, Diz. di mitol. eg. Tav.* 147, 1: N.-T. auf dem Löwen, mit Lotusblume, überragt von zwei Federn; 147, 2: N.-T. schreitend, mit Lotusblume, zwei Federn und den menatähnlichen Anhängseln; 147, 3: N.-T. stehend, löwenköpfig, mit einer von einem Sperber getragenen Lotusblume; 148, 3: N.-T. stehend, mumienartig, mit Lotusblume und zwei Federn; 148, 4: N.-T. schreitend, an das Zeichen Öet gelehnt, mit Lotusblume). In einem Texte der Pyramide des Unas wird Nofer-Tum selbst, nach *Ermans* Übersetzung, als Lotusblume bezeichnet und der verstorbene König mit ihm identifiziert: „Unas leuchtet als Nfr-tm, als die Lotusblume, die an der Nase des Re' ist, wenn er herausgeht täglich aus dem Horizont, wegen dessen Anblick die Götter rein (?) sind“, *Ad. Erman, Die Entstehung eines „Totenbuchs“, Zeitschrift f. ägypt. Sprache* 32, 1894 [p. 2—22] p. 10f. 19, während *Maspero, Les pyramides de Saqqarah*. Paris 1894. 4<sup>e</sup>. p. 53 (vgl. E. A. Wallis Budge, *The Book of the Dead. The Papyrus of Ani* p. CXXI) übersetzt: „Unas se lève comme Nofritum du lotus, vers les narines

de Ra, il sort de l'horizon chaque jour, et les dieux sont purifiés de sa vue.“ Derselbe Spruch findet sich wieder im Totenpapyrus 10010 der Londoner Sammlung, den Naville mit der Bezeichnung als Handschrift Af und mit den Varianten einer Pariser Handschrift Pb versehen als cap. 174 in seine Ausgabe des Totenbuchs der thebanischen Periode aufgenommen hat, *Erman a. a. O.* p. 2. Er lautet hier nach *Ermans* Übersetzung (a. a. O. p. 20): „Ich — die Worte sind dem Toten in den Mund gelegt — leuchte als Nefr-tem, die Lotusblume, die an der Nase des Re' ist, wenn er herausgeht alltägig, die Götter waren rein . . .“ Im Papyrus des Nebeni bittet der Verstorbene die Anführer der Stunden, die Vorfahren des Ra, ihn sein zu lassen in der Gefolgschaft des Nofer-Tum, des Lotus an der Nase des Ra, *The Book of the Dead. An English Translation by E. A. Wallis Budge* p. 332 ch. 178 l. 34—36. Im Papyrus Paqrer (*Naville I Bl.* 93) zeigt die Vignette zu cap. 81 B des Totenbuchs ein menschliches Haupt hervorgehend aus einer Lotusblume und im Text dieses Kapitels „des Machens die Verwandlung in einen Lotus“ heisst es Zeile 2: „Heil, du Lotus, du Bild des Gottes Nofer-Tum“, *The Book of the Dead. An English Translation by E. A. Wallis Budge* p. 141. [Drexler.]

**Nomal** (*Nouai*). Über die Personifikation der „Weiden“ s. *Steuding* i. d. Art. Lokalpersonifikationen Bd. 2 Sp. 2129 Z. 65 ff.; vgl. auch *Helbig, Wandgemälde Campaniens* 1182. 1261. Andere ergänzen die Beischrift *Nouai* auf dem Wandgemälde vom Esquilin mit der Darstellung des Laistrygonenabenteuers (abg. Bd. 2 Sp. 1807. 1808) zu *Nouaiōs* und wollen in der durch diese Beischrift bezeichneten Figur den Pan Nomios (s. d. Art. *Nomicio* Theoi 1) erkennen, *Matranga, La città di Lamo stabilita in Terracina* pl. 2 und 5. *Lenormant, Gazette arch.* 1 (1875), 71; vgl. auch *Gerhard, Arch. Zeit.* 10 (1852), 500 Taf. 46. *J. E. Harrison, Myths of the Odyssey in art and literature*. London 1882 p. 52. *Helbig, Führer durch die öffentlichen Sammlungen class. Alterthümer in Rom* 2 nr. 949 p. 185. [Höfer.]

**Nomelon** (*Nouelov*), wofür *G. Hermann* *Nomelon* vorschlägt, einer der zwölf Führer der gehörnten Kentaurcn, die den Dionysos auf seinem Zuge nach Indien begleiten, *Nonn. Dion.* 14, 192. [Wagner.]

**Nometor** s. *Numitor*.

**Nomia** (*Nouia*), 1) Nympe in Arkadien. Die Arkadier brachten mit ihr den Namen des Gebirges *Nouia* bei Lykosura in Verbindung, welches jedoch nach einem dort befindlichen Heiligtum des Pan Nomios benannt war (*Paus.* 8, 38, 11). Dargestellt war sie auf dem Unterweltsbilde *Polygnots*, wo Kallisto, Nomia und Pero eine Gruppe bildeten, dergestalt, daß die Füße der Kallisto auf den Knien der Nomia ruhten (*Paus.* 10, 31, 10). Daß diese Nomia eine Tochter des Lykaon gewesen sei, hat man mit Unrecht aus den Worten des *Pausanias* (*ἡ Ἀρκάδος Καλλιστὴ καὶ Νουία τε καὶ ἡ Νηλεὺς Πηνόα*) geschlossen. *Pausanias* bezeichnet sie ausdrücklich als die arkadische

Nymphe, mit dem Hinweis darauf, daß die Nymphen ja nur langlebig, aber nicht unsterblich gewesen seien. Über die Darstellung vgl. *Robert, Die Nekyia des Polygnot* (16. Hallisches Winkelmannsprogramm) p. 20, 51, 68 f. — 2) Nymphe in Sicilien, welche den schönen Hirten Daphnis liebte und ihn, da er, sie verschmähend, der Chimaïra nachging, des Augenlichts beraubte, *Serv. Verg. Æcl.* 8, 68 (s. u. *Daphnis* Bd. 1 Sp. 959). [Wagner.]

**Nomioi Theoi** (Νόμιοι Θεοί). Eine in Rom gefundene Inschrift ist gewidmet *νομίοις θεοῖς*, den Göttern, die die Weidetriften und die Herden schützen, *C. I. G. 5964 = Kaibel, Inscr. Graec. Ital. et Sic.* 1013. Im einzelnen führen den Beinamen Nomios folgende Göttheiten: 1) Pan, *Hom. Hymn.* 19, 5. *Orph. Hym.* 11, 1. *Anth. Pal.* 9, 217. 6, 96. *Nonn. Dionys.* 15, 416. 41, 373. *Anonymous bei Stob. Eklog.* 1, 2, 31 p. 17 *Meineke. Julian. epist.* 41; vgl. *Schol. Soph. Ajax* 695 *οἱ ἀλκιεὶς τιμῶσι τὸν Πάνα ὡς νόμιον θεῶν*, und *Artemidor* 2, 37 *Πάν ρομεῖναι ἀγαθὸς διὰ τὸ νόμιος*. Nach *Paus.* 8, 38, 11 war auf dem Berge Nomia (Νόμια ὄρη) bei Lykosura ein ἱερόν Πανὸς Νόμιου; vgl. d. Art. Nomia 1. Die Zeichnung auf einer Handschrift des Nikandros (*Gaz. arch.* 1 [1875] pl. 18) wird von *Lenormant* a. a. O. 70 als 'Pan Nomios et la naissance des serpents' bezeichnet; s. auch d. Art. Nomai u. Nomios. — 2) Hermes, *Arist. Thesm.* 977. *Schol. Soph. Phil.* 1459 (νόμιος ὁ θεὸς καὶ ὁρεῖος ὁ Ἐρμῆς); vgl. Bd. 1 Sp. 2378, 29 ff. Eine andere Erklärung des Beinamens Nomios giebt *Cornutus de nat. deor.* p. 76 *Ὅσατι νόμιος δὲ λέγεται (Hermes) τῷ ἑπ' ἀνορθώσει νόμος εἶναι, προτακτικὸς ὢν τῶν ἐν κοινῇ ποιητῶν καὶ ἀπαγορευτικὸς τῶν οὐ ποιητῶν διὰ γούνην ὁμοθυμῶν μετήχθη καὶ ἐκ τῶν νόμων ἐπιμύειαν*. — 3) Apollon (τὴν τῶν ποιμνῶν ἐπιμύειαν ἀνέβησαν αὐτῷ Νόμιον καὶ Ἀχιον καὶ Ἀνκοκτόνον προσαγορεύσαντες, *Cornutus* p. 200. *Kallim. Hymn.* 2, 47. Eine Verehrung des Apollon N. für Epidaurios ist bezeugt durch die Inschrift *Ἀπόλλωνος Νόμιου . . . πνευφορέας, Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1884, 27 = *Baunack, Studien* 1, 101 p. 69. Nach *Olympiodor. vit. Plat.* p. 76 der Ausgabe des Euthyphron von J. F. Fischer) opferten die Eltern des Plato auf dem Hymettos τοῖς ἐκεί θεοῖς, Πανὶ καὶ Νηφαιῖ καὶ Ἀπόλλωνι Νόμιῳ. In Arkadien hieß nach *Aristoteles bei Clem. Alexandr. cohort. ad gentes* p. 24 *Potter* der vierte Apollon, der Sohn des Seilenos, Nomios, und dasselbe berichtet *Cic. de nat. deor.* 3, 23, 67, nur daß er den Namen Nomios mit νόμος (Gesetz) zusammenbringt, quod (Arcades) ab eo se leges ferunt accepisse. (Eine ähnliche Ableitung findet sich bei *Proklos in Phot. Bibl.* 320a, 85 ed. *Bekker*, und das *Schol. Pind. Nem.* 5, 42 giebt die Ableitung von νόμος = νόμος μελωδίας. Medeia errichtete in Orikos dem Apollon N. ein Heiligtum *Apoll. Rhod.* 4, 1218, wie das *Schol. a. a. O.* bemerkt διὰ τὸ κατὰ νόμον γενέσθαι τὴν ἡρώην τοῦ Ἀλκινόου (s. Bd. 1 S. 239, 49 ff.). Ein ἱερόν Ἀπόλλωνος Νομίου in Elis in mythischer Zeit *Theokr.* 25, 21. Eine Verehrung des Apollon Nomios für Thera

und Kyrene erweist *Maafs, Hermes* 25 (1890), 402. Auf den Apollon als Herdengott weisen hin die Erzählungen, daß er bei Admetos (*Eur. Alk.* 8. *Hom. Il.* 2, 766) und Laomedon (*Il.* 21, 488) die Herden weidete, daß ihm Hermes (*Hom. Hymn.* 17) die Rinder raubte; vgl. *Paus.* 7, 20, 4 *βοῦνι γὰρ χαλεπὴν μάχιστα Ἀπόλλωνα Ἀλκαίος ἐδήλωσεν*, und in Patrai war im Tempel des Apollon ein ehernes Standbild, das mit dem einen Fuße auf einem Stierschädel stand, *Paus.* 7, 20, 3. Ein Relief aus römischer Zeit mit der Darstellung des Apollon Nomios, woneben der Gott Pan und der Palaest König Admetos, wird erwähnt *Arch. Anz.* 9 (1851), 10. — [Eine merkwürdige Stelle über Apollon Nomios (Loimios? R.) als Krankheitsurheber findet sich in der pseudohippokratischen Schrift *περὶ ἰσθῆς νοσούντων* cap. 4, *Hippocratis et aliorum medicorum veterum reliquiae* ed. *Fr. Z. Ermerins* vol. 2 p. 55. 56: *Ἰσθας δὲ οὐχ οὕτως ἔχει ταῦτα, ἀλλ' ἀνθρώποι βλον δεόμενοι πολλὰ καὶ παντοῖα τεχνέονται καὶ ποικίλλουσι ἐς τε τὰλλα πάντα καὶ ἐς τὴν νοσούν ταύτην, ἐκαστὸν εἰδὲς τοῦ πάθους θεῶ τὴν αἰτίαν προστιθέντες. Οὐ γὰρ ἔν, ἀλλὰ πολλὰ ταῦτα μέμνηται· κὴν μὲν γὰρ αἰγὰ μιμῶνται, κὴν βουζῶνται, κὴν τὰ δεξιὰ σπῶνται, μητέρα θεῶν φασὶ αἰτίαν εἶναι. Ἦν δὲ ἑξῆς τερνόν καὶ εὐτονώτερον φθέγγεται, ἔκπερ εὐκάζουσι καὶ φασὶ Ποσειδάωνα αἰτίον εἶναι. Ἦν δὲ καὶ τῆς κόπρον τι παρῆν, ὃ πολλὰς γίνεται ὑπὸ τῆς νοσούν βλαζόμεναισι, Ἐνοδιόν [-ας? R.] πρόσκειται ἢ προσωνυμῆν, ἦν δὲ λεπτότερον καὶ πυκνότερον, οἷον δριμύτης, Ἀπόλλων Νόμιος [Λοίμος? R.]. Ἦν δὲ ἀφρόν ἐκ τοῦ στόματος ἀφῆν καὶ τοῖσι ποσὶ λαλεῖν, Ἀρῆς τὴν αἰτίαν ἔχει." Vgl. d. Art. Nosoi 1, 2. — Den Apollon Nomios will *Chabouillet* erkennen auf einer Gemme der Sammlung Fould: „Apollon Nomios ou Berger. Buste de profil, avec les cheveux longs, revêtu d'une peau de mouton qui laisse nue l'épaule. . . Sardonius". *A. Chabouillet, Description des antiquités et objets d'art composant le cabinet de M. Louis Fould. Paris* 1861. 2°. p. 43 nr. 975. *Drexler*.] — 4) Aristaios, *Pind. Pyth.* 9, 65 (115). (*Timaios*) bei *Diodor* 481. *Apoll. Rhod.* 2, 507 und *Schol.* — *Schol. Pind. Pyth.* 9, 113. *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 498. Bei *Verg. Georg.* 4, 317 heißt er pastor; vielleicht hatte schon *Hesiod* den Aristaios Nomios genannt, s. *fr.* 150 *Rz.* Erst späterer Euhemerismus (*Tragus b. Justin.* 13, 7, 7) hat aus den verschiedenen Beinamen des Aristaios weitere Söhne der Kyrene gemacht, *Studniczka, Kyrene* 44; vgl. 133. Vgl. Nomios 3. — 5) Die Nymphen, *Orph. Hymn.* 51, 11. — 6) Dionysos, *Anth. Pal.* 9, 524, 14. — 7) Zeus = *νευθῖος* (s. d.), *Archytas b. Stob. Flor.* 53, 134 p. 139 *Meineke*. [Hofer.]*

**Nomion** (Νομίωv), 1) ein Karer, Vater der Kämpfer vor Troia Nastes u. Amphimachos, *Il.* 2, 871 (*Apollod. ep.* 3, 35. *Dict.* 2, 35). — 2) s. Nomeion. — 3) Ein Thessalier, Vater des Antheus, Großvater des Aigyptios (s. d.), *Boios bei Anton. Lib.* 5. [Wagner.]

**Nomios** (Νόμιος), 1) Beiname verschiedener Götter als Beschützer der Herden, des Pan, Hermes, Aristaios, Apollon, auch des Dionysos, des Zeus (s. Nomioi theoi). — 2) Ein Pan,

Sohn des Hermes und der Penelope, Begleiter des Dionysos auf dem Zuge nach Indien, *Nonn. Dion.* 14, 87. 92. — 3) Bruder des Aristaios (sonst sein Beiname), *Iust.* 13, 7. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1<sup>4</sup>, 457. — Vgl. *Nomioi theoi.* [Wagner.]

**Nomitor** s. Numitor.

**Nomol** vgl. Lokalspersonifikationen Bd. 2 Sp. 2105 ff.

**Nomos** (Νόμος), 1) Personifikation des Gesetzes; *Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνητῶν τε καὶ ἀθανάτων*, *Pindar, frg.* 169 *Bergk* 4 b. *Plat. Gorg.* 484 b. Nach orphischer Auffassung hatte Zeus auf Rat der Nyx den Nomos zu seinem πάτερδος gemacht (*Orph. Frg.* 126 *Abel* b. *Procl.* zu *Plat. Tim.* 2, 96 bc und zu *Alcib.* 3 p. 70). [Bei *Dio Chrysost.* or. 1 p. 16 *Dindorf* ist er mit Dike, Eunomia und Eirene in unmittelbarer Nähe der *Βασιλεία*, des personifizierten Königtums, und wird folgendermaßen geschildert: ὁ δ' ἔγγυς οὗτος ἐστὶν ἡσυχίας τῆς βασιλείας παρ' αὐτὸ τὸ σκήπτρον ἐμπροσθεν ἰσχυρὸς ἀνὴρ, πολὺς καὶ μεγάλωφρος, οὗτος δὲ καλεῖται Νόμος ὁ δὲ αὐτὸς καὶ Λόγος ὁρθὸς κέλκηται, σύμβουλος καὶ πάτερδος, οὐ χωρὶς οὐδὲν ἐκείναις πράξει θέμις οὐδὲ διανοηθῆναι. Höfer.] — 2) Vgl. *Nomoi.* [Wagner.]

**Nona** s. Indigumenta.

**Nonakris** (Νόνακρῖς), Gemahlin des Lykaon, von welcher der Ort Nonakris in Arkadien den Namen hatte, *Paus.* 8, 17, 6. [Stoll.]

**Nonuleus** (?) (Νωνουλεύς?). Eine Inschrift aus Dionysopolis in Phrygien enthält eine Weihung des Priesters Apollonios, dem Δεῖ Ν[ω]π[ου]λεύς dargebracht, *Ramsay, Journ. of hell. stud.* 10, 224, 12; vgl. *Larfeld in Bursians Jahrb.* 87 (1897) *Suppl.* p. 393. [W. M. Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia.* Vol. 1. Oxford 1895. p. 154 nr. 56. Drexler.] [Höfer.]

**Norax** (Νώραξ), Sohn des Hermes und der Erytheia, einer Tochter des Geryones, der eine iberische Kolonie nach Sardinien führte und dieselbe Nora, die erste Stadt der Insel, gründete, *Paus.* 10, 17, 5. *Steph. Byz.* s. v. *Ἐγνῶσια.* [Stoll.]

**Noreia** s. Noreia a. E. und Orcia.

**Noreia**, die Göttin von Noreia (beim heutigen Neumarkt) und des Norischen Landes, unter deren Schutz besonders auch die Eisenbergwerke Noricum gestanden zu haben scheinen (*Mommsen, C. I. L.* 3, p. 618). Sie wird nur inschriftlich erwähnt. Zwei Inschriften identifizieren sie mit der Isis: *C. I. L.* 3, 4809 — *Dessau, Inscr. lat. sel. nr.* 1467 (beim alten Virunum gef.). *Isidi Noricae* v. s. l. m. pro salute Q. Septuici Clementis con(ductoris) fer(rariarum) N(oricarum) . . . et Ti. Cl. Heraclae et Cn. Octa(vi) Secundi pro(curatorum) fer(rariarum) Q. Septuicius Valens pro(curator) fer(rariarum); 4810 (bei Feistritz) *Noreiae Isidi fecit A. Trebonius* (vgl. *W. Drexler, Kultus der ägypt. Gottheiten in den Donauländern* p. 17). An die Isis regina erinnert ferner *Norcia reg(ina)* der Inschrift von Kerschbach *C. I. L.* 3, 5300 [*. . . Marti? A]u(gusto) est N]oreiae re[g]inae[?] [est Brita[n]ia[e] [pr]ovi[n]c[ia]e[?] I. S[up]l. T]ertiniu[s] [cen-*

*turio]* *l(egionis) II Ital(icae) p(iae) [f]idelis]* [*e]x vot[o]*. Das Epitheton *Augusta* führt sie auf den Inschriften *C. I. L.* 3, 4806 (Hohenstein bei Pulst) *Noreiae Aug. sac. Q. Fabius Modestus domo Roma deo(urio) al(ae) I Thracum phialam argent(eam) p(ondo) II* (*quadrantem, emblematam*) *Noreiae aurea uncias duas d(ono) d(edit)*; 4807 (bei Pulst, verstümmelt) *Noreiae Aug(usta)*; 5123 (*Atrane*) *Noreie August. et honori stal(ionis) Atrant(inae) Bellicus et Eutyches (contrascriptores) stal(ionis) eiusdem ex vot(o)*, und wahrscheinlich auch auf der Inschrift von Weihmörting *C. I. L.* 3, 5613 (mit den Berichtigungen unter Nr. 11781) *Noreiae [Aug.] sacrum [Septimius C]lau[dianus t]ribu[nus coh[. . .] Breuc[orum] Ph[ilippi]an(ae)*. Als *Noreia sancta* wird sie angerufen im Verein mit Iuppiter und der Stadtgöttin Celeia *C. I. L.* 3, 5188 von einem beneficiarius consularis, zusammen mit Mars, Hercules, Victoria in nr. 5193. Die älteste Inschrift scheint nr. 4808 *Nor(eae) Chrysanthus Cypaeri, Ti. Claudi Caes(aris) Aug(usti), ser(vus) vic(arius) v(otum) s(oleit)*. Auch in Rom ist eine Widmung an die Göttin aufgetaucht (*Henzen, Annali dell' Inst.* 1885 p. 290 *Noreiae sacrum*), deren Urheber sich nicht nennt, der aber vermutlich zum Corps der equites singulares gehörte und die Göttin seines Heimatlandes anruft (*Henzen a. O.* p. 269). Welche Verehrung die Göttin genoß, scheint auch die afrikanische Grabschrift *C. I. L.* 8, 4882 zu bezeugen, da darin der Gewohnheit entgegen, der Verstorbene nicht nur den *dii Manes*, sondern auch der *Noreia* empfohlen wird, und zwar offenbar deshalb, wie der Herausgeber anmerkt, weil die Mutter der Verstorbenen aus Noricum stammte (*origine Norica*). Die Belgrader Inschrift *C. I. L.* 3, 1660 (mit den *add.* p. 1022) ist nicht der *dea Noreia* oder *Norcia* geweiht, sondern einer *dea Orcia*, wie die Revision des Steines ergeben hat (*C. I. L.* 3, *Suppl.* 8151). [M. Ihm.]

**Noricae**, Beiname der Matres auf der in Vechten bei Utrecht gefundenen Inschrift *Matribus Noricis Anneus Mazimus mil(es) leg(ionis) I M(inerviae) v. s. l. m.; Archaeol. Ztg.* 1869 p. 89, *Bonn. Jahrb.* 83 p. 156 nr. 338 (vgl. p. 18). Zu vgl. sind *Matres Germanae, Matres Pannoniarum et Delmatarum* u. a. S. den Artikel Matres. [M. Ihm.]

**Nortia**, etruskische Göttin, hauptsächlich verehrt in Volsinii (*Liv.* 7, 3. *Iuv.* 10, 74 m. *Schol. Tertull. ad nat.* 2, 8 p. 108. *apolog.* 24. *Müller, Etrusker* 2<sup>4</sup>, 52 f. *Preller, Röm. Myth.* 506 f.). Mehrere Inschriften auf Altären und Votivsteinen dieser Stadt bezeugen ihre Verehrung (*Müller a. a. O.*), auch eine florentinische Inschrift lautet *Magnae deae Nortiae* (*Reines.* 1, 131); ebenso weisen die Beinamen Nortinus und etr. nurzin auf sie hin (*Noël des Vergers* 3, nr. 66. *Fabretti. C. I.* nr. 724 u. 1731). In ihrem Tempel zu Volsinii wurde alljährlich ein kalendarischer Nagel (*indices numeri annorum*) eingeschlagen, wie dies nach etruskischem Vorbild auch in Rom an den Iden des Septembers durch die höchste Magistratperson (praetor maximus) am Tempel des Capi-

tolinischen Iuppiter geschah (*Cinc. Alim. b. Liv. 7, 3*, vgl. *Fest. p. 56, 10. Müller, Etr. 2<sup>a</sup>, 307 ff.*). Das Einschlagen der Balkennägel bedeutet den festen, unwiderruflichen Beschluß des Schicksals, wie auch bei *Horaz (Carm. 1, 35, 17 ff.)* die clavi trabales zu den Attributen der Necessitas gehören, die der Fortuna voranschreitet (sprichwörtlich gebraucht für alles unerschütterlich Feststehende *Cic. Verr. 5, 21, 53. Petron. 71. Plaut. Asin. 1, 3, 4, Preller, R. M. 232*). So schlägt auch auf einem etruskischen Spiegel eine geflügelte Jungfrau Atropos (d. i. Nortia) einen Nagel ein, um das unabwendbare Geschick des Meleager zu bezeichnen (*Gerhard, Etr. Spieg. 3, 168 ff. Taf. 176. Müller a. a. O.*). Berg deutete sogar den Namen Nortia als Nevortia = Atropos. Dafs sie eine Schicksalsgöttin war, geht aus hervor aus *Iur. 10, 74 si Nortia Tusco farisset*, mit *Schol.: Fortunam vult intellegi poeta*, und aus *Martian. Cap. 1, 88: 20 quam alii Sortem asserunt Nemesisque non nulli Tychemque quam plures aut Nortiam*. Dadurch wird wahrscheinlich, dafs auch sonst, wo vom Kultus der etruskischen Fortuna die Rede ist, z. B. in Ferentinum und in Arna bei Perusia, Nortia darunter zu verstehen ist (*Müller a. a. O. 53*). — *Deecke (Etrusk. Forsch. 4, 42)* suchte eine Verwandtschaft zwischen Minerva und Nortia nachzuweisen. Davon ausgehend glaubte *Pauli (Deecke-Pauli, Etrusk. Forsch. 30 u. Stud. 3, 146 f.)* zu einer Erklärung des Namens Nortia zu gelangen. Der Minerva entspricht auf dem Placentiner Tempium nach *Paulis* Lesung eine Göttin τεγυμ = tecuma, d. i. Decima, die auch anderwärts als Göttin erwähnt wird. Dieser würde dann Nortia entsprechen, wenn ihr Name von dem durch *Pauli* erschlossenen Zahlwort nurð abzuleiten ist.

[Wagner.]

Nortia, latinisierte Form des Namens einer 40 besonders in Volsinii und Ferentinum verehrten etruskischen Schicksalsgöttin, von den Römern der Fortuna, Salus, Nemesis gleichgesetzt, mehrfach in Inschriften auf Altären, Votivsteinen u. s. w. genannt, auch als „Magna Dea“ bezeichnet (*Reines. 1, 131*). In ihrem Tempel zu Volsinii wurden Nägel zur Zählung der Jahre in die Wand geschlagen, wie in Rom im Tempel des Iupiter Capitolinus (*Liv. 7, 3, 7; Fest. clausus annalis*). Vgl. *Fabr. 50 Gloss. It. col. 1249; O. Müller, Etr. 2<sup>a</sup>, 52 ff.; Deecke, Etr. Forsch. 4, 42; Etr. Stud. 5, 146*. Ein Beiname *Nortinus* bei *Noël d. Verg. l'Etr. 3, nr. 66*. Ob das etruskische Wort nurðzi auf einer Sarkophaginschrift *Fabr. C. I. I. 2339*, sowie . . . rðz (mit unsicherm r) *Gamurr. App. 740*, den Namen der Göttin enthalten (*s. Lattes, Iscr. etr. d. Mummia*, Giunte 23), ist mir sehr zweifelhaft; ebenso ob der Beiname *nursiu* (*Fabr. C. I. I. 724. 1731*) hierhergehört. Auch die sabinische *Neverita* möchte ich gegen *Lattes (l. I. § 56, Gi. 23)* fernhalten.

[Deecke.]

Nosoi, Nosoi (*Nósoi*, *Nósoi*; hinsichtlich der Etymologie vgl. *Curtius, Grdz. d. gr. Etym.* 8 S. 162, nach dem νόσος eigentlich ein verderbliches, d. h. schweres, Leiden bedeutet). Wir betrachten zunächst die in grie-

chischen Sagen vorkommenden Krankheiten (I), sodann die Götter und Dämonen, die als Urheber von Krankheiten auftreten (II), endlich die Personifikationen von Krankheiten im Allgemeinen und Besonderen wie *Nóσος* (Morbus), *λοιμός*, *Ἐπιδημία* etc. (III).

I. Mythische Krankheiten (vgl. *Roscher, Die Hundekrankheit (κύων) der Pandareostöchter u. andere myth. Krankheiten im Rhein. Mus. 1898 S. 169 ff.*).

1) Die Krankheit der Proitiden. Ihre Symptome waren nach *Hesiod. fr. 41* und *42* göttl. *μαχλοσύνη στυγερή* (vgl. *Apollod. 2, 2, 2 άνοσμία; Acl. v. hist. 3, 42 μάχλοι*), *κνός αἰνόν* (= juckender Grind), *άλόφος* (= Linsenmaal), *άλωπενία* (= Haarschwund), endlich vorübergehender Irrsinn (*μανία Polyanthos v. Kyrene b. Sext. Empir. p. 658, 10 Bekk. Apollod. a. a. O.; Acl. v. h. 3, 42; Galen. 5 p. 132 K.*) und Veränderung der Stimme; sie bildeten sich nämlich ein, in Kühe verwandelt zu sein; und irrten, wie solche fürchterlich brüllend und nackt (*γυμναί Acl. a. a. O.\**), in der Peloponnes umher (*Bakchyl. 11, 56 επεδαλάν φωνάν ἱεῖσσι; Verg. ecl. 6, 48 implemur falsis mugitibus agros. Serc. z. d. St. illa [Iuno] irata hunc furorem earum immisit mentibus, ut putantes se vaccas in saltus abirent et plempnos mugirent et tinerent atrata; vgl. auch Bährens, *Poet. lat. min. 5 p. 108 v. 9*). Alle genannten Merkmale machen es in hohem Grade wahrscheinlich, dafs es sich in diesem Falle um den oft mit Delirien verbundenen sogenannten weissen Aussatz (*λευκή*), der für heilbar gilt, handelt (vgl. *Böttiger in Sprengels Beiträgen z. Geschichte d. Medicin 2 S. 37* und *Sprengel ebd. S. 45; Roscher, Kynanthropie S. 13 ff. und Anm. 37*), womit auch die Thatatsache trefflich übereinstimmt, dafs die rasenden Mädchen von Melampus (s. d.) oder Asklepios (*Polyanthos v. Kyrene a. a. O. und beim Schol. z. Eur. Alk. 1 [Ιολύμαχος]*) mittelst der Niefswurzel (= *ῥιζοτίον, Μελαμπόδιον*) geheilt sein sollten, welches φάρμακον man insbesondere gegen *μανία* sowie gegen *άλφοι και λευχνές* (= *κνός*) und *λείπραι* anzuwenden pflegte (*Dioskor. m. m. 1, 149*). Als Urheberin der Krankheit galt (wohl nach der ältesten argivischen Lokalsage) Hera (*Akusiolaos v. Argos b. Apollod., Bakchyl., Polyanthos, Serc. a. a. O.*), in deren argivischem Kult gerade weisse Kühe eine bedeutsame Rolle spielten (s. Bd. 1 Sp. 2076, 59 ff.; 2 Sp. 264, 39 ff.), woraus sich die fixe Idee der mit der *λευκή* behafteten Proitiden, in (weisse) Kühe verwandelt zu sein, leicht erklären läfst. Nach anderen (späteren) Versionen sollte Dionysos (wegen der *μανία*: *Hesiod. b. Apollod. a. a. O.*) oder endlich (wohl irrtümlich wegen der *μαχλοσύνη* und der *γυμνότης*) Aphrodite (*Acl. a. a. O.*) die Krankheit der Proitiden veranlaßt haben. Vgl. auch lo.*

2) Die mit schweren Delirien verbundene Krankheit des rasenden Herakles wurde von den Alten gewöhnlich als *ἰσθρ νόσος* oder *ἐπι-*

\*) Nacktheit und völliger Verlust des Gefühles für Keuschheit und Anstand ist bekanntlich oft ein Zeichen des Wahnsinns oder des Deliriums.

ληψία gedeutet (*Ps.-Hippocr.* 2 p. 623 K.; *Dicae-*  
arch b. *Zenob. prov.* 4, 26 s. v. *Ἡράκλειος νό-*  
σος; [*Aristot.*] *probl.* 30, 1; *Galen.* 17 B p. 341 K.;  
*Ps.-Plut. prov.* 36; *Diogenian* 5, 8). *Aretaeus*  
p. 178 K. versteht dagegen unter *Ἡράκλειος νό-*  
σος die Elephantiasis, *Erotianus expos. roc.*  
*Hipp.* s. v. *Ἡρ. νόσ.* die *μανία*. Als Urheberin  
der Krankheit gilt ebenfalls die argivische  
Hera (*Eur. Herc. fur.* 840; *Hyg.* f. 32; *Apollod.*  
2, 4, 12, 1; *Diod.* 4, 11; *Tzetz.* z. *Lyk.* 38).  
Der Volksaberglaube dachte sich bekanntlich  
die Epilepsie und den epileptischen Wahnsinn



1) Herakles *φωριών* an  
einer Quelle sitzend,  
etr. Seerabauus im Brit.  
Mus. nach Zeichnung;  
s. Bd. I Sp. 2160).

in der Regel als eine  
Wirkung des Mondes und  
der Mondgöttinnen (Se-  
lene, Hekate, Hera, Artemis;  
s. *Roscher, Selene u. Verso.* S. 68 ff., *Nachtr.*  
S. 27 ff. u. ob. Bd. 2 Sp.  
3155 f.); nach *Hippocr.* x.  
*ἰσχύς νοσούσιν* 1 p. 593 K.  
galten freilich auch andere  
Gottheiten (Kybele, Poseidon,  
Enodios (ia?), Apol-  
lon Nomios (Loimios?)  
vgl. *Thuc.* 2, 49, 4 und  
den Art. Nomioi theoi),  
Ares, die Heroen —  
Totengeister) je nach den  
verschiedenen Symptomen  
als Urheber der Krank-  
heit.

3) Unter *Ἡράκλειος νόσος* hat man nach  
den Paroimiographen (*Diogen.* 5, 7; *Macar.*  
4, 57; *Apost.* 8, 68; *Plut. prov.* 21; *Suid.* s. v.)  
eine Hautkrankheit zu verstehen, zu deren  
Heilung warme  
Schwefelquellen  
(*Ἡράκλεια λου-*  
*τρά*), z. B. die von  
Thermopylai, ge-  
braucht wurden  
(vgl. *Peisandros*  
b. *Zenob.* 6, 49;  
*Timaios* (?) bei  
*Diod.* 4, 23; mehr  
b. *Roscher i. Rh.*  
*Mus.* 1898 S. 178  
Anm. 2 u. ff.).



2) Herakles schlafend, hinter ihm  
Ephialtes(?). Gemme des schönen  
strengen Stils (nach *King, Antique*  
*Gems and rings* II pl. XXXVI, 5).

2160 und *Peter* ebenda Sp. 2956). Wahrschein-  
lich haben wir auch in diesem Falle Hera, die  
göttliche Feindin des Herakles, als Urheberin  
der νόσος anzusehen.

4) Nach einem Fragmente des *Sophron*  
(nr. 99<sup>b</sup> *Ahrens*), welches lautet *Ἡρακλῆς Ἡτιά-*  
*λητα πνίγων*, wurde Herakles auch von dem  
im Altertum allgemein als Krankheit aufge-  
faßten Dämon des Alptrucks (*Ἐφιάλης*,  
*Ἐπιάλης*, *Ἡτιάλης*, *Ἡτιάλος* etc.; s. die Belege  
b. *Roscher a. a. O.* S. 178 f. Anm. 6 u. 179, 1)  
heimgesucht, vergalt aber Gleiches mit Gle-

chem und würgte jenen Krankheitsdämon  
ebenso, wie dieser ihn zu würgen versucht  
hatte. Wahrscheinlich stellt die von *Furt-*  
*wängler* (Bd. 1 Sp. 2241 f.) besprochene bisher  
unerklärte Gemme schönen strengen Stils bei  
*King, Ant. gems and rings* 2 pl. 36, 5 und im  
*Rhein. Mus.* 1898 S. 179 den Ephialtes als  
bärtigen geflügelten Mann mit einem Mohn-  
stengel in der L. (vgl. *Hymnos*) in dem Momente  
dar, wo er sich an den schlafenden Herakles  
heimlich heranschleicht (vgl. *Ἡτιάλης — δαίμων*  
*τοῖς κοιμώμενοις . . . ἐφίπων* *Et. M.*  
p. 434, 5 ff.; *Phryn. Bekk.* p. 42, 1) und mit der  
R. nach seiner Kehle greift, um sie zuzuschnüren.  
*Furtwängler* dagegen möchte jetzt lieber das  
interessante von ihm im *Jahrb. d. arch. Inst.*  
1895. *Anz.* S. 37 publizierte und daselbst als  
Herakles und Ker gedeutete Vasenbild wegen  
des deutlichen *πνίγων* auf Herakles und Epiales  
bezogen wissen (nach briefl. Mitteilg. v. 22/4. 1898).

5) Die letzte schreckliche Krankheit des  
Herakles wurde als ein furchtbar schmerz-  
haftes, mit Krämpfen (*Soph. Trach.* 770. 786.  
805) verbundenes Hautleiden aufgefaßt, ver-  
ursacht durch das im Blute des Nessos wirk-  
same von der Hydra (*Apollod.* 2, 7, 7, 6; *Diod.*  
4, 36) stammende Pfeilgift; vgl. *Soph. Trach.*  
714 ff. 769 ff. 834; *Apollod.* 2, 7, 7, 9: ὁ τῆς  
ὑδρας λὸς τὸν χρωτὰ ἔσκηπε. Vgl. auch *Ps.-*  
*Aristot. probl.* 30, 1, wonach eine *ἐκὼν ἐκ-*  
*φυσίς* für diese Krankheit charakteristisch war,  
und *Aret.* p. 178 K., der wegen der σῆψις, die  
auch bei der Elephantiasis eintritt (*Aret.*  
p. 182 f. K.), diese Aussatzkrankheit *Ἡρακλεία*  
νόσος benennt. Daß Schlangengift σῆψις be-  
wirkt, lehrt *Nicand. Ther.* 360 ff. und der Name  
einer besonders giftigen Schlangenart σῆψ  
(mehr b. *Roscher a. a. O.* S. 177).

6) Von Minos berichtet *Apollodor* 3, 15,  
1, 4: εἰ δὲ συνέλθοι γυνὴ Μίνωι, ἀδύνατον ἦν  
αὐτὴν σωθῆναι. Παισιγὰ γὰρ, ἐπειδὴ πολλὰς  
Μίνως συνηνάετο γυναῖκας, ἐπαρμάρυνεν  
αὐτὸν, καὶ ὅποτε ἄλλη συνηνάετο, εἰς τὰ  
ἄρθρα [vgl. *Herod.* 3, 87, 4, 2; *Alex. Trall.*  
p. 106 *Ideler*] ἐφίει [ἤφριε?] θηρία, καὶ οὕ-  
τως ἀπώλλυντο . . . Πρόδρομοι, δοῦσα τὴν Κι-  
καλὰν πικρὴν ὄζαν πρὸς τὸ μηδὲν βλάψαι,  
συνενάετο. Wie im *Rhein. Mus.* 1898  
S. 180 f. nachgewiesen ist, hat man unter  
*θηρία* eine bösrartige ansteckende mit fressen-  
den Geschwüren verbundene Geschlechts-  
krankheit zu verstehen, die man auch als  
*θηρίωμα* und *θηρίον* zu bezeichnen pflegte  
(*Poll. on.* 4, 206; *Hesych.* s. v. *θηρίον*), und  
an welcher mehrere historische Personen, z. B.  
Herodes d. Gr. (*Ios. ant.* 17, 6, 5; *Bell. Iud.*  
1, 33, 6), der Kaiser Galerius (*Lactant. de mort.*  
*pers.* 33) u. s. w., zu Grunde gegangen sein  
sollen. Als Urheberin der Krankheit galt nach  
60 *Apollod.* u. A. Pasiphae, hinter der sich eine  
alte Mondgöttin verbirgt (s. ob. Bd. 2 Sp. 3196).

7) Nach *Plut. Sulla* 36 und *Heliodorus*  
*Phot. bibl.* p. 533 A *Bekk.* soll Akastos, der  
Sohn des Pelias, an der *φθέριασις* gestorben  
sein, einer eigentümlichen Krankheit, deren  
Hauptcharakteristikum läuseartige, aus Haut-  
geschwüren hervorbrechende Tierchen (*φθέριας*)  
bildeten, und die man ebenfalls verschiedenen

historischen Persönlichkeiten, z. B. Alkman, Pherekydes v. Syros, Kallisthenes, Spousippos, Sulla u. s. w. zuschrieb (*Roscher* a. a. O. 181 f.).

8) Wie uns *Theopompos* (bei *Harpocr.* s. v. *Πύργα*) und der jedenfalls aus diesem schöpfende *Strabon* (639) berichten, war die Stadt Pyrgela in Ionien von Leuten des Agamemnon gegründet, welche durch eine νόσος περί τας πύργας gezwungen wurden, daselbst zu bleiben, und ihre neue Heimat, die durch einen alten Kult der Artemis Munychia ausgezeichnet war, nach ihrer Krankheit benannten. Genauer darüber s. b. *Roscher* a. a. O. S. 183 f. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß wir als Urheberin der Krankheit die genannte Göttin, deren Tempel für eine Gründung Agamemnons galt und die auch sonst Krankheiten (*λοιμοί*, s. u.) sendet, anzusehen haben.

9) Mehrfach ist in griechischen Sagen von Blendung gewisser mythischer Personen durch Götter die Rede. So soll Lykurgos von Zeus (*Il.* Z 139), Teiresias entweder von Hera (*Hesiod.* b. *Apollod.* 3, 6, 7, 5 u. *Tetzl.* z. *Lyk.* 683 [frgm. 179 Kt.]; *Hygin* f. 75; *Or.* M. 3, 335 etc.) oder von Athena (*Kallim.* *lov. Pall.* 75 ff.; vgl. *Pherek.* b. *Apd.* 3, 6, 7, 2), Rhoikos v. Knidos von einer erzürnten Dryade (*Choron Lamps.* fr. 12 Müller), Daphnis von der Nympe Echenais (*Tim.* b. *Parthen.* 29; s. Nomia), Thamyras von den Muses (*Il.* B 599 u. *Schol.*; vgl. *Od.* 9 64. *Paus.* 4, 33, 3. 7. *Rhes.* 924), Phineos entweder (*vgl. Istros* b. *Schol.* z. *Ap.* Rh. 2, 207; vgl. 178) von Helios, von dem auch sonst das Sehvermögen abhängig ist (*Soph.* *Oed.* C. 869; *Eur.* *Hec.* 1067 u. *Schol.* *Hesiod* frgm. 15 Kt.; *Pherek.* bei *Apollod.* 1, 4, 3 etc.), oder von Zeus (*Ap.* Rh. 2, 183; vgl. *Apd.* 1, 9, 21), oder von Poseidon (*Apd.* a. a. O.), oder endlich von Boreas (*Apd.* a. a. O.; *Diod.* 4, 44; vgl. *Bethe*, *Quaest. Diodor.* 40 *mythogr.* p. 17 Anm. 20) geblendet worden sein. Ich glaube kaum zu irren, wenn ich annehme, daß diese Sagen auf der häufigen Beobachtung von plötzlich ausbrechenden und zu schneller Erblindung führenden Augenkrankheiten beruhen (*Paus.* 4, 33, 7. [*Herod.*] *vit. Hom.* 7 f.), die man sich nicht anders als durch den Zorn gewisser beleidigter Gottheiten, insbesondere des Helios, erklären konnte, zumal da in der That das grelle Sonnenlicht plötzliche Blindheit hervorzurufen imstande ist (*Galen.* 7 p. 911 K.). Ähnliches gilt vom Nordwinde und vom Winde überhaupt (*Hippocr.* 1, 546. 3 p. 722 u. 723 K.; *Galen.* 16 p. 374, 412 u. 440 K.; *Ps.-Aristot.* *probl.* 1, 8; 1, 9; 1, 12. 5, 14), sowie von gewissen Bäumen (Platanen: *Galen.* 12 p. 104 K.; vgl. *Schmidt*, *Volksleb.* d. *Neugr.* 119. *Dioskor.* 1, 107. *Fraas*, *Synopsis plant. flor. class.* 243). Nach *West. Biogr.* 31, 20 f. soll Homer von dem ihm [im Traum] erschienenen Achilles geblendet worden sein.

10) Die wegen eines Frevels im Haine der Demeter von dieser Göttin über Erysichthon verhängte Krankheit bestand in einem unanfechtlichen mit Abzehrung verbundenen Heißhunger (*βοῦβρωσις*, *βοῦβλιος*, *λίψς*, *βοῦπειρα*); vgl. *Hellani.* b. *Ath.* 416 B.; *Kallim.* *hy.* in *Cer.* 67 ff. 98 ff.; *Lycophr.* 1396; *Agath.*

*Anth.* P. 11, 379, 3. In der strengeren Sprache der Ärzte wird diese Krankheit *ὀρεξίς κενώδης* genannt (*Galen.* 7 p. 131; 17 B p. 499 K.). Wie aus *Plut.* Q. *conv.* 6, 8 und *Schol. Hom.* *Il.* 24, 532 hervorgeht, glaubte man in Chaireoneia und Smyrna an einen böartigen Dämon des Hungers und Heißhungers (auch als Krankheit gefasst; vgl. *Plut.* Q. *conv.* 6, 8, 1), den man *Βούβλιος* oder *Βοῦβρωσις* nannte (vgl. auch *Callim.* *hy.* in *Cer.* 103, wo wohl κατὰ Βοῦβρωσις zu lesen ist). Weiteres b. *Roscher*, *Rh. Mus.* 1898 S. 186 f.

11) Aus den *Schol.* z. *Apoll.* *Rh.* 1, 609 u. 615, z. *Eur.* *Hec.* 887, z. *Pind.* *Pyth.* 4, 88 u. 449, sowie aus *Zenob.* u. *Suid.* a. v. *Αἰώνιον κακόν* lernen wir eine lemnische dem Kreise der Argonautika angehörende Lokalsage kennen, nach welcher die Frauen der Lemnier, weil sie den Kult der Aphrodite vernachlässigt hatten (nach *Myrsilos* *Fr. hist.* gr. 4 p. 458 war Medea die Urheberin des Leidens), von einer eigentümlichen Krankheit heimgesucht wurden, deren wesentlichstes Symptom in einem namentlich aus dem Munde dringenden üblen Geruche bestand.

12) Von den Töchtern des Pandareos berichtet der *Schol.* z. *Od.* v 66 τὰς δὲ θυγατέρας αὐτοῦ τὰς Ἀρπυίας ἔπορευε [ὁ Ζεύς] αἱ δὲ ἀνελόμεναι Ἐρινύας αὐτὰς διδάσκει δουλεῖν. οὐ μὴν διὰ καὶ νόσον αὐταῖς ἐμβαλεῖ Ζεύς, καλεῖται δὲ αὕτη νόσος. Wie ich in meiner Abhandlung über das von der Kynanthropie handelnde Fragment des *Marcell.* v. *Side* (*Leipz.* 1896 S. 3 ff. u. 62 ff.) sowie im *Rhein. Mus.* 1898 S. 169 ff. gegenüber den haltlosen Annahmen *Krolls* (*Rh. Mus.* 1897 S. 342 ff.) nachgewiesen habe, kann unter der Krankheit νόσος nicht etwa (wie *Kroll* annimmt) der verhältnismäßig harmlose Gesichtskrampf oder die Mundsperrre, sondern aus guten Gründen nur jene eigentümliche Art des melancholischen Wahnsinns, welche *Marcellus* v. *Side* mit Kynanthropie oder Lykanthropie bezeichnet, und deren Wesen in dem Wahne der Kranken bestand, in Hunde oder Wölfe verwandelt zu sein, verstanden werden. Wir haben es in diesem Falle mit einer besonderen Form des therianthropischen Wahnsinns zu thun, dem wir bei den verschiedensten Völkern begegnen. Wie ich auf Grund verschiedener Analogien dargelegt habe (s. *Rh. Mus.* 1898 S. 174 f.), vereinigt der *Scholias* z. *Od.* v 66 in seiner Notiz zwei verschiedene Überlieferungen von dem Ende der Pandareostöchter: nach der einen (s. *Hom.* v 66) wurden die Mädchen lebendig durch die Harpyien ins Totenreich entrückt\*), nach der andern von dem Wahne ergriffen, daß sie in Hunde (d. h. die Tiere der chthonischen Dämonen, in deren Gestalt die Erinyen, Keren u. s. w. selbst gelegentlich auftreten) verwandelt seien, ebenso wie Hekabe (s. d.) bei lebendigem Leibe in eine Hündin verwandelt und als solche zu einer Begleiterin (*ἑκωνίς*) der Hekate wird. Beide Überlieferungen stehen

\*) Ebenso sollte auch Echemela, die Großmutter der Pandariden, von Persephone lebendig in den Hades entrückt sein; vgl. *Hygin.* *astr.* 2, 16 und dazu *Weizsäcker* im *Philol.* 57 S. 508.



sich von vornherein sehr nahe. Denn wer sich selbst im Wahnsinn für einen Hund aus dem Gefolge der Hekate oder der Erinyen hält, bei Nacht in der Einsamkeit umherschwärmt und in und bei den Gräbern, den Wohnsitzen der Toten und der Höllegeister, haust, der gehört ja nicht mehr der Sphäre des Lebens und der menschlichen Gemeinschaft, sondern bereits der des Todes und der Totengeister an; in dem wohnt nach antiker Anschauung keine Menschenseele mehr, sondern bereits eine Dämonen- oder Tierseele; von dem kann auch recht wohl gesagt werden, daß er bei lebendigem Leibe ins Totenreich enttrifft oder in einen Hund aus dem Gefolge der *χθόνιοι δαίμονες* verwandelt sei.

13) Außerdem kommen noch viele andere Fälle von Geisteskrankheit (*μανία*) mythischer Personen\*) vor. Sie scheiden sich in zwei scharf von einander zu trennende Klassen, so je nachdem vom Wahnsinn einzelner Personen (z. B. des Orestes, Alkmaion, Aias, Broteas, Lykurgos, Athamas, Talos, Bellerophon, Ixion [Schol. *Ap. Rh.* 3, 62], der Ino, Io, Antiope [Paus. 9, 17, 6] u. s. w.) oder von epidemischer ganze Gruppen auf einmal befallender Manie die Rede ist. In letzterer Hinsicht verweise ich auf den Wahnsinn der tyrrenischen Seeräuber, der argivischen und thebanischen Weiber, der Kekropiden, Pandariden, so Proitiden, der lakonischen Frauen, der arkadischen Hirten (Long. P. 3, 23), und vor allem der thrakischen Mainaden. In den meisten Fällen wird ausdrücklich angegeben, daß die Geisteskrankheit eine Wirkung göttlichen Zornes gewesen sei. Als Urheber des Wahnsinns treten die verschiedensten Gottheiten auf, nämlich Dionysos (Lykurgos: *Apollod.* 3, 5, 1, 4; argivische Frauen: *ib.* 1, 9, 12, 8; vgl. 2, 2, 2; Thebanerinnen und tyrren. Seeräuber: *ib.* 3, 5, 2; Mainaden: s. d. Art.; Proitiden: *Hesiod* b. *Apollod.* 2, 2, 2; Antiope: Paus. 9, 17, 6; Hera (Athamas u. Ino: *Apollod.* 3, 4, 2; Herakles: *Eur. Herc. f.* 840; *Diod.* 4, 11; *Apollod.* 2, 4, 12, 1; *Hyg. f.* 32; *Tzetz. z. Lyk.* 38; Proitiden: s. ob. Sp. 458; Io: *Apollod.* 2, 1, 3, 5; vgl. 2, 5, 10, 11; Dionysos: *Apollod.* 3, 5, 1, 4; *Iul. imp. or.* 8, 220 C = *ed. Hertl.* 1 p. 285), Athena (Kekropiden: *Apollod.* 3, 14, 6, 5; Aias: *Apd. epit.* 5, 6 etc.), Artemis (Broteas: *Apollod. epit.* 2, 2; 50 Hunde d. Aktaion: *Apollod.* 3, 4, 4, 3), Medea, eine Göttin des Mondes und der Zauberei (Talos: *Apollod.* 1, 9, 26, 5), die Erinyen oder *Μαῖα* (Orestes: *Apollod. Epit.* 6, 25 ff.; Paus. 8, 34, 1; Alkmaion: *Hyg. f.* 73), Zeus (Pandariden: s. o. Sp. 462 f.), Pan (Hirten: Long. P. 3, 23).

14) *Λοιποί*. Auch verschiedene *λοιποί* kommen in der griechischen Mythologie vor, z. B. der der Griechen vor Troja und der der Trojaner unter Laomedon (*Il. A* 10 ff.; *Apollod.* 2, 5, 9, 10

etc.), der der Argiver unter Krotopos (*Konon* 19), veranlaßt von Apollon (s. oben Bd. 1 Sp. 433), der von Athen zur Zeit des Minos, veranlaßt auf Bitten des Minos durch Zeus (*Apollod.* 3, 15, 8, 3), der *λοιμός* der Athener, welcher die Veranlassung zur *ἀκραια* im Kult der Brauronischen und Munychischen Artemis wurde, veranlaßt durch die genannte Göttin (*Schol. Ar. Lys.* 645), der von Tegea, veranlaßt durch Athena (*Apollod.* 2, 7, 4), die Pest von Aigina zur Zeit des Aiaikos, veranlaßt durch Hera (*Or. Met.* 7, 523; *Strab.* 375), die von Temesa, veranlaßt durch einen böswärtigen Totengeist Namens Lykas (Paus. 6, 6, 8) u. s. w.

II. Krankheits-Götter und -Dämonen. Halten wir nunmehr Umschau unter den Gottheiten, von denen die aufgezählten mythischen Krankheiten veranlaßt worden sein sollten, so müssen wir scharf scheiden zwischen solchen Göttern, die nur gelegentlich und in besonderen Fällen als Urheber von Krankheiten auftreten (wie z. B. Zeus [vgl. jedoch auch *Hom. Od.* 411], Athena, Demeter) und solchen, zu deren innerem Wesen es gehört, Krankheiten, Seuchen und Wahnsinn über die Menschen zu verhängen, wie z. B. der Sonnengott Apollon, der auch sonst während der heißen Jahreszeit die Seuchen sendet (*Welcker, Kl. Schr.* 3, 33 ff.; *Roscher, Apollon u. Mars* 53 ff. ob. Bd. 1 Sp. 433), die Mondgöttinnen (Hera, Artemis, Medea, Paphia), welche als Vorsteherinnen der Menstruation und Geburt namentlich die Frauen mit allerlei Geschlechtskrankheiten und Hysterie heimsuchen oder epileptische Anfälle bewirken (*Roscher, Selene u. Veru.* S. 68 ff. ob. Bd. 2 Sp. 3154 ff.), Dionysos, der auch sonst Geistesverwirrung bewirkt, und die Erinyen, die als ursprüngliche Totengeister ihren Opfern durchweg Wahnsinn erregen und deshalb geradezu *Μαῖα* genannt werden (Paus. 8, 34, 1; *Eur. Or.* 400; *Ἐρινύες ἡλιθίαινα* Kaibel, *ep. gr.* 1136; *φερών ἐρινύς* = *μανία, ἀνοία*, *Soph. Ant.* 603; vgl. *ib.* 562 ff. *Rohde, Rh. Mus.* 50 S. 19 Anm. 2; ob. Bd. 1 S. 1325). An diese Gottheiten und Dämonen schlossen sich noch andere an, denen zwar zufällig keine Krankheiten mythischer Personen zugeschrieben werden, zu deren Wesen es aber doch sonst gehört, Krankheiten des Körpers oder Geistes zu erregen, z. B. Pan, der als Sender des panischen Schreckens (= *μανία, αἰσχος*) überhaupt Geistesverwirrung, Epilepsie und Alptruck erzeugt (*Selene u. Veru.* 158 ff.; Long. *Past.* 3, 23; vgl. Pan), Kybele (Bd. 2 Sp. 1656; *Rohde, Psyche* 335 ff.; *Usener, Göttern.* 294, 25), Hekate und Selene (*Sel. u. Veru.* S. 68 ff. Anm. 268 ff. u. S. 159 Anm. 566), die Nymphen, welche ebenso wie ihre Vertreterinnen im heutigen Hellas, die Neiraiden, Krankheiten des Geistes oder Körpers bewirken (*Schmidt, Volksleben der Neugriechen* 1, 119 ff.; s. Nymphen u. vgl. *Kaibel, epigr.* 571; *Wünsch, Defiz. praef.* p. XXIX), und vor allem die den Erinyen als Totengeister so nahe stehenden Keren\*) (Bd. 2 Sp. 1146, 11 u. 65; Sp. 1155; vgl. *Eur. El.* 1252 ff.; *Hesych.*

\*) Übrigens sind auch Tiere der *μανία* (*αἰσχος, λύσσα*) unterworfen; man denke an die tollen Hunde des Aktaion (u. Linos), denen Artemis die *λύσσα*, und an die Iokhe oder die Kinder des Goryneus, denen Hera den *αἰσχος* *ἐπιβίβη*: *Apd.* 3, 4, 3, 2; 3, 1, 3, 5; 2, 5, 10, 11. Vgl. auch die Sage vom Taraxippos in Olympia. Mehr b. *Roscher, Kynanthropie* S. 66 Anm. 184; S. 47 Anm. 130; S. 36 Anm. 91.

\*) Vgl. auch das merkwürdige von *Furtwängler* (*Arch. Jahrb.* 1895. *Arch. Anz.* S. 37) auf Herakles und Ker [Epibates?] bezogene Vasenbild, wo Ker (= *Νέσος*?) im

α. τ. κριόπατοι' οσοι νόσω τεθνήσκουσιν), die Heroen (*Hippocr.* 1, 593 K.; *Paus.* 6, 8, 8 ff.; vgl. Bd. 1 Sp. 2479, 30 ff. Sp. 2477 f.) und überhaupt die ganze Schaar der θρόνοι, κατὰ θρόνοι, κατόχοι, πονηροί δαίμονες<sup>\*)</sup>, δαίμονια, welche in den Defixionen eine Rolle spielen (*Wünsch, C. I. Att. Append. [defix. tab.]* p. 47 II) und von denen mehrfach ausdrücklich bezeugt wird, daß sie bössartige Geister Verstorbener seien<sup>\*\*)</sup>. Vgl. z. B. *Philost. v. Apoll. Ty.* 3, 38, wo der Dämon, der in dem Körper eines irrsinnigen Knaben wohnt, selbst durch dessen Mund erklärt, er sei ἰδιώων ἀνδρός, ὃς πολὺ μὲν ποτὲ ἀπέθανεν, ἀπέθανεν δὲ ἔσθ' ἡν τῆς ἐαυτοῦ γυναικὸς, ἐπεὶ δὲ ἡ γυνὴ περὶ τὴν ἐννὴν ὕβριος τραπέζαν κειμένη γαυρήσεια ἔρεθον, μαθήσας μὲν ἐκ τούτων τὸ γυναικῶν ἔσθ' ἐκείνην, μεταρρῆναι δὲ ἐς τὸν παῖδα τούτων. Ganz allgemein sagt daher *Joseph. bell. Iud.* 7, 6, 3 τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια — ταῦτα δὲ πονηρὰ ἐστὶν ἀνθρώπων πνεύματα — τοὺς ζώων ἐλιδόμενα καὶ κτείναντα τοὺς βοηθείας μὴ τυγχάνοντας αὐτῇ [ἢ οἷα, d. i. die Pönie; vgl. *Roscher, Selene u. V.* 57, 70. 109. *Nachtr.* 35] ἐξέλκοντι καὶ προσερχθῆναι μόνον τοῖς νοσοῦσι. *Hippocr.* 1, 593 K. von den Delirien und Hallucinationen der Epileptischen: Ἐκείτης φανερὸν εἶναι ἐπιβουλὰς καὶ ἡρώων ἐφ' ὧδους, καθαρμοῖα τε χρύστα καὶ ἐπωιδίαι. *Arct.* p. 73 K. δαίμονος . . . ἐς τὸν ἀσθενῶνα ἐλίσθον (von den Epileptischen). *Galen.* 19 p. 702 K. τινὲς [τ. πνευματικῶν] καὶ δαίμονας ἀπὸ γαυρητῶν τῶν ἐσθ' ἐκείνην αὐτοῖς [αὐτοῖς] ἐκλαμβάνουσιν. Mehr bei *Roscher, Kynanthropie* Anm. 184. Vgl. auch *Plotin.* 30, 14 *Kirsch.* (von den Gnostikern): ὁποστησάμενοι τὰς νόσους δαιμόνια εἶναι.<sup>\*\*\*)</sup> Wie alt und weitverbreitet der Glaube an solche Körper- und Geisteskrankheiten bewirkende Dämonen (Teufel) ist, ersieht man am besten aus den mannichfaltigen Beispielen bei *Taylor, Die Anfänge d. Cultur*, übers. v. *Spengel u. Poske* 1, 126 ff. 291 ff. 2, 123 ff.; *Oldenberg, Relig. d. Veda* 262 ff.; *Grimm, Deutsche Myth.* 1106 ff.; *Globus* 74 (1898) S. 9 ff. u. s. w. Auch *Gello* (a. d.) und *Lamia* (s. d.) gehören hierher, insofern sie den Müttern ihre Kinder rauben; man scheint darunter ursprüngliche Totengeister, die zugleich Dämonen ge-

wisser, die Kinder in zartem Alter dahinführender Krankheiten sind, verstanden zu haben. Vgl. auch *Rohde, Psyche* 372 f. Anm. und hinsichtlich der Abwehr solcher Dämonen durch μάντις, καθαρὰ, μάγοι u. s. w. mittels der καθαρμοί und ἐπωδαί *Rohde, Psyche* 358, 2. 364 f. Anm. 2 ff.; *Welcker, Kl. Schr.* 3, 37 ff. 64 ff.; *Kraus's. Volksgl. etc. d. Südslaven* 48 ff.

III. Besondere Krankheitsdämonen, d. h. Personifikationen von Krankheiten (vgl. auch *Usener, Götternamen* S. 292 f.).

a) Νόσοι und Νόσος (Morbus). Der ersten Personifikation der Νόσοι begegnen wir wohl bei *Hesiod. ἔργα* 90 ff., wo es im Anschluß an die Erzählung vom Feuerraube des Prometheus heisst, daß Zeus aus Zorn darüber den Menschen, als deren Vertreter Epimetheus auftritt, ein schönes Weib und einen verschlossenen πῖθος sandte, in dem sich die Keren, Erinyen u. s. w.) geflügelten (vgl. v. 97 f.) Dämonen des Unheils (κακά), darunter die Νούσοι und die Ἑλπίς, befanden, welche mit Ausnahme der Elpis das Gefäß sofort verliesen, um unter den Menschen umherzuschweifen (κατ' ἀνθρώπων ἀλάσθαι v. 100), nachdem das Weib den Deckel des πῖθος gehoben hatte. Wie schon aus der Beflügelung der in dem Gefäße verborgenen κακά und der Erwähnung der ebenfalls geflügelten Ἑλπίς (v. 96) deutlich hervorgeht, hat man sich die Krankheiten in diesem Falle personifiziert zu denken und deshalb Νούσοι ebenso wie Ἑλπίς mit großem Anfangsbuchstaben zu schreiben. Noch deutlicher wird die Personifikation der Νούσοι in v. 102, wo es heisst:

Νούσοι δ' ἀνθρώποισιν ἐφ' ἡμέρῃ ἥδ' ἐπὶ νυκτὶ

αὐτόματοι φοιτῶσι, κακὰ δ' αὖθις φέρονται

σιγῇ, ἐπεὶ φωνὴν ἔχειτο μητιέτα Ζεὺς.

Vgl. auch v. 92: Νούσων τ' ἀγυαίων, αἶψ' ἀνθρώποις κῆρας ἔδωκαν.<sup>\*)</sup> Wie man leicht erkennt, handelt es sich in diesem Falle um einen Begriff, der wie z. B. auch κῆρας und Κῆρας, ἐλπίθιαι und Ἑλπίθιαι etc. auf der Grenze zwischen einfachem Appellativum und Personifikation steht (vgl. *Crusius* Bd. 2 Sp. 1136 f.). Der πῖθος aber, in dem sich die geflügelten Νούσοι zusammen mit den übrigen 50 geflügelten Dämonen des Unheils befinden, erinnert einerseits an den Windschlauch des Aiolos, andererseits an die oben Bd. 2 Sp. 1150 von *Crusius* besprochene Lekythos in Jena, welche Hermes vor einem Fasse stehend darstellt, an dessen Öffnung 'Seelen' umherflattern. 'Sie entströmen derselben oder stürzen sich hinein oder klammern sich am Rande fest.' Vgl. auch zum Verständnis von πῖθος *Il. Ω* 527 δοιοὶ γὰρ τε πῖθοι κατακείσθαι ἐν Ἰδῷ οὐδὲ δῶρον οἷα δίδωαι κακῶν, ἔτερος δὲ ἑάων, *E* 387: χαλκῶν δ' ἐν κερῶν δίδετο (*Ares*) τρισκαίδεκα μῆνας<sup>\*\*)</sup>,

<sup>\*)</sup> Vgl. dazu *Il. Θ* 166, wo Hektor zu Diomedes sagt, er werde nimmer von ihm weichen und ihn die Törme Troias erstelgen lassen: πάρος τοι δαίμονα θύει. Vgl. dazu *Usener, Götternamen* S. 292 f.

<sup>\*\*)</sup> Auch sonst kommt in Mythen und Märchen öfters das Motiv vor, daß Dämonen in verschlossene Gefäße, Flaschen u. dgl. m. gebannt werden.

höchsten Stadium der Abgezehrtheit (λεπρότης, φθίσις) dargestellt ist. Zu κῆρας = νόσος, mania vgl. auch *Eur. El. 1252*. *Soph. Philoct.* 42 u. 1166 u. d. *Schol.* z. d. Stellen.

<sup>\*)</sup> Vgl. auch *Hom. Od.* 9 395 f. ἐν νόσῳ κῆρας κτείνει' αἶμα πάσχων, ἢ θρόν' ἐκήμενος, στυγερὸς δὲ οἱ ἔχρας δαίμων.

<sup>\*\*)</sup> In einem kretischen Bleistafelchen b. *Wünsch a. a. O.* 1905 p. IX A heisst es z. B. von dem den κατὰ θρόνους θύει (Pluton, Demeter, Persephone, den Erinyen und allen κατὰ θρόνους) Übergebenen: πάνι τοῖς κακοῖς πείραν δύναιτο φέρειν καὶ πύραφ' ὑπὸ τῶν καὶ τετρατάων καὶ ἑξήκοντι καὶ γλῶσσῃ πολὺθδον, πυρὶ καὶ ὕδα κακὰ καὶ ἀλγῶνα γίνεσθαι, ταῦτα γινώσκου τοῖς τοῖσιν ἄνθρωποις κ. τ. λ. Vgl. *ib.* p. XII B v. 23 f. p. XIV B v. 2 ff. p. XXIV v. 9 p. 25 u. 28 v. 5 (φ96η) etc. Mehr derartige jetzt b. *Wünsch, Seltsame Verachtungstafeln* S. 7. 18 f.

<sup>\*\*\*)</sup> Solche Totengeister können übrigens auch in die Leiber der Geestunden während des Schlafes fahren und durch diese rauben, oder singen, oder handeln, wie aus *Paus.* 9, 30, 10 deutlich hervorgeht (Spiritismus, Mediumismus).

sowie das Fals, in dem sich Eurystheus verkriecht und Diogenes wohnt (s. auch *Aristoph. eq.* 792 u. *Schol. Büttner-Wobst, Philol.* 57 (1898) S. 431 ff.). Noch deutlicher personifiziert erscheinen die *Nósoi* bei *Empedokles* v. 18 f. *Mull.*:

..... ἀτερπία γῶ-  
ρον (vgl. *Odys.* 1 94).  
ἐνθα Φόνος τε Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα  
κηρῶν,  
αὐχηραὶ τε Νόσοι καὶ Σήψεις\*) Ἔργα τε  
ἔνεστα (λευστά\*)  
Ἄτης ἂν λειμῶνά τε καὶ σκύτον ἡλίας-  
κουσιν.

Unter dem *λειμῶν* *Ἄτης* hat man ohne Zweifel einen bestimmten Ort des Totenreiches (vgl. *Verg. A.* 6, 273 ff.) zu verstehen (s. Bd. 1 Sp. 669), der das Gegenstück zum *λειμῶν* der Seligen (*Dieterich, Nekyia* 30 ff., 32), dem *λειμῶν* *Ἥρας* (*Callim. hy. in Dian.* 164) und dem *θεῶν κήπος* bildet (*Roscher, Juno u. Hera* 81 f. Anm. 264; *Dieterich a. a. O.* 20 ff.). Man denke auch an den *σφοδρὸς λειμῶν*, auf welchem die Schattenbilder der Verstorbenen sich befinden (vgl. *Od.* 1 539. 573 und *ἀτερπία γῶρον* *ib.* 94).

Weitere Zeugnisse für die Personifikation von *Nósoi* finden sich bei *Cicero de nat. deor.* 3, 17, 44, der unter Berufung auf *genalogi antiqui* Morbus (= *Nóσος*), Mors, Miseria, Tenebrae, Senectus, Parcae, Somnia u. s. w. als Kinder des Erebus und der Nox nennt, und bei *Vergil Aen.* 6, 273 ff.: *Vestibulum ante ipsum primisque in faucibus Orci* (vgl. *Empedokl.* 18 ff.) || *Luctus et ultrices posuere cubilia Curae* || *Pallentesque habitant Morbi tristisque Senectus* etc. Vgl. auch *Aesch. Suppl.* 684: νόσων [Nóσων?] δ' ἱσμός ἀπ' ἀσάν ἵζοι κηρύξας ἀτερπίας.

b) *Loimos* (s. d.); vgl. *Soph. Oed. R.* 27: ἐν δ' ὁ πρὸ φθορῆς θεός || σκήψας ἑλάνει Λοιμός ἐχθιστός πόλιν. Vgl. auch die merkwürdige Schilderung des bald als alter dämonischer Bettler, bald als gewaltiger Molosserhund auftretenden *Λοιμός* bei *Philost. v. Ap. Ty.* 4, 10 p. 68. 8, 7 p. 159 und beim *Schol. Flor.* 59 z. *Eur. Hec.* 1265 und dazu *Roscher, Kynanthropie* S. 32 ff. Über die in vieler Hinsicht verwandten neugriech. Vorstellungen von der personifizierten Pest (*Πανώλης, Πανούκλα, Σκορδοῦλα*), der Cholera (*Χολέρα*) und von den Blattern (*Έπλόγια*) vgl. *N. G. Politis, Αἱ ἀσθένειαι κατὰ τ. μύθους τ. ἑλληνικοῦ λαοῦ* im *Εἰκόνες τ. ἱστορικῆς ἐταιρίας* S. 19 ff.; s. auch *Roscher, Kynanthropie* S. 35 Anm. 85 und *Fr. S. Kraufs, Volksglaube u. relig. Branch d. Südslaren* S. 57 ff.

c) *Bubrostis, Limos, Fames*: s. diese Artikel und füge Bd. 1 Sp. 833 Linzu: *Buli-*

\*) Ein den *Σήψεις* nahe verwandter Dämon scheint *Eurygnomus*, wohl der Dämon des Verwesung (*σφύγς*) und Krankheit (*νόσος*) bewirkenden *Nότρος*, gewesen zu sein; vgl. *Roscher, Kynanthropie* S. 83—85.

\*\*) Vgl. *Λεῖδωστος*; = verbrecherisch b. *Kallim. epigr.* 42, 5 und *Alex. Actol.* b. *Parthen.* 14 v. 12. Die *Ἔργα λευστά* d. i. die schweren mit dem Tode der Teinigung zu bestrafenden Frevel, stehen auf derselben Stufe der Personifikation wie die *ἄλγιστα δακρυόεστα, Νέκεια, Πρώτεια, Φόνος, Ἀνδροφανία* etc. b. *Ilus. Theop.* 227 ff.; vgl. *Cic. nat. deor.* 3, 17, 41. *Verg. A.* 6, 278 f. *Hygin. f. praefat.*

*mos* (*Βούλιμος*), böser Dämon des Heißhungers zu *Chaireneia*. Vgl. *Plut. q. conv.* 6, 8, 1: *Θυσία τις ἵσσι πάτριος, ἣν ὁ μὲν ἄρχων ἐπὶ τῆς κοινῆς ἱστίας θύει, τῶν δ' ἄλλων ἕκαστος ἐν οἴκῳ καλεῖται δὲ Βουλίμου ἑξέλασις καὶ τῶν οἰκετῶν ἕνα τυπτοντες ἀγνῶναις δάβδοις διὰ θυρῶν ἐξελαύνουσιν ἐπιέγοντες: Ἐξὸς Βουλίμου, ἴσθαι δὲ Πλούτων καὶ Τυλείαν.* Vgl. d. Art. *Bubrostis*, wo *Callimachus hy. in Cer.* 103, 10 der den Erysichthon als *κατὰ Βούβρωστις* im Hause sitzen läßt, hinzuzufügen ist. Zur Erklärung s. *Mannhardt, Myth. Forsch.* 130 ff. 140. 150. 155.

d) *Ephialtes* (Alpdruck), auch *Πνυγάλων, Ἥπιδις* u. s. w.: s. einstweilen oben Sp. 459 f. und *Rhein. Mus.* 1898 S. 178 f.

e) *Mania*: s. d.

f) *Lyssa*: s. d.

g) *Oistros*: s. d.

h) *Febria* (*Πορτός*) s. d. u. vgl. unten *Serv. z. Verg. ecl.* 6, 42.

i) Vielleicht gehört hierher auch die oben Bd. 1 Sp. 1240 Z. 21 noch fehlende *Elephantis*, eine sonst unbekannte Gottheit, erwähnt nur in der Inschrift eines einen Widderkopf darstellenden streng-rotfigurigen Kantharos aus Attika, jetzt in Berlin (nr. 4046; abgeg. bei *Vergilwängler, Sammlung Sabourff* T. 70, 1; vgl. dazu den Text und *Arch. Ztg.* 1873 S. 109, 3). Die Inschrift lautet *Ἐλεφαντιδὸς εἰμὶ θεός. Furtwängler a. a. O.* bezieht sie auf den widderköpfigen Chnum der Nilinsel Elephantine; ich möchte lieber an den Dämon der *ἐλεφαντίας* genannten Krankheit denken, der ebenso gut einen Kult haben konnte, wie z. B. die *Bubrostis* zu *Smyrna* (*Plut. q. conv.* 6, 8, 1: *πᾶς μὲν ἵσκειν ὁ λιμός πάθος. Schol. Hom. Il.* 24, 532). Dafs diese in Ägypten heimische Krankheit (*Plin. n. h.* 26, 7; *Lucret.* 6, 1112 f.) wie nach Kleinasien (*Galen.* 12, 312 f. *K.*) und Thrakien (*Galen.* 12, 316 *K.*) so auch nach Athen eingeschleppt werden und daselbst einen Privatkult erhalten konnte, liegt auf der Hand.

k) *Macies*, siehe *Hor. ca.* 1, 3, 28 ff. ed. *Kießling*.

l) *Sphinx* (von *σφίγγειν*, würgen), wahrscheinlich eine mit dem *Πνυγάλων* (= *Ἐπιδιάρης*) nahe verwandte Personifikation einer würgenden Krankheit (*κυνάρχη*), die als solche auch den bösarigen Totengeistern sehr nahe steht. Vgl. einstweilen *Ilberg, D. Sphinx i. d. griech. Kunst u. Sage.* Leipzig 1896 S. 28 ff.

Zum Schlusse ist noch zu erwähnen, dafs nach einem sehr alten von *Hesiod* (*Erga* 90 ff.); *Sappho* b. *Serv. z. Verg. ecl.* 6, 42; *Hor. ca.* 1, 3, 28 ff. (wo *Kießling* wohl mit Recht *Macies* und *Febrium* mit grossen Anfangsbuchstaben schreibt) erzählten Mythos sämtliche Krankheiten von Zeus oder den erzürnten Göttern zur Strafe der Menschen für den Feuerraub des Prometheus gesandt sein sollten; vgl. *Serv. a. a. O. Prometheus post factos a se homines dicitur auxilio Minervae caelum ascendisse et adhibita facula ad rotam Solis ignem furatus, quem hominibus indicavit, ob quam caussam irati di duo mala immiserunt terris, febres et morbos* [*Febres et Morbos?*]; *sicut et Sappho et Hesiodus memorat.* [*Roscher.*]

**Nostia** (?). Nach Kretschmer, *Einleitung i. d. Geschichte der griechischen Sprache* p. 419 ist das arkadische Dorf *Nostia* oder *Nostān*, *Nostavia* „nach einem Beinamen der Kora *Nostia* oder *Nostān* (von *νεο-* zurückkehren)“ benannt. [Drexler.]

**Nostos** (*Nóστος*), auch *Eunostos* (s. d.), ein Dämon der Mühle (*δαίμων ἐκτυώτης, ἑσπρος τῶν ἀλεσίων*), dessen Bild in den Mühlen aufgestellt wurde, die Fülle und den Überfluß der Gemahlenden bezeichnend; denn *νόστος* bedeutet den Ertrag, der von einer Sache eingeht (vgl. *Curtius, Griech. Etym.* 315). Nach *Athen.* 14, 618 d war er eine dorische Gottheit, der bei andern Stämmen *ἱυαλῆς* (*ἱυαλλά*) entsprach. *Eustath. Hom.* p. 214, 18. 1383, 42. 1885, 26.  *Hesych.* s. v. *Εὐνόστος. Phavorin v. νόστιμον u. εὐνόστος. Heffler, Götterdienst auf Rhodos* 3, 26. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1<sup>4</sup>, 607. *Usener, Götternamen* 256. [Wagner.]

**Notos** (*Nóτος*), erklärt als feuchter Wind von der Wurzel *snā*, vgl. *νόστος, vorla u. s. w., Curtius, Griech. Etym.* 319. — *Aristoteles, de vent.* ed. *Didot* p. 45, 36 leitete das Wort von *νόσος* ab, *διὰ τὸ νοσᾶν ἐλκεῖν*; andere antike Etymologien bei *Plannschmidt, De ventor. ap. Hom. signif. Diss. Lips.* 1880 S. 20; lateinisch *Auster*, doch überwiegt bei den Dichtern die griechische Bezeichnung, die sich z. B. bei *Vergil* und *Ovid* allein findet). Der Gott des Südwindes, Sohn des *Astraios* und der *Eos*, Bruder des *Zephyros*, *Boreas* und *Argestes* (dagegen *ἀργεργίς* als Beiwort des *Notos* *Il.* 11, 306. 21, 334). *Hea. Theog.* 380. 870. *Hyg. fab. praef.* p. 11 *Schmidt. Nonn. Dionys.* 6, 41. 11, 452. 12, 16. Ausführlich handeln über diesen Wind *Neumann-Paritsch, Physik. Geogr. v. Griechenl.* 112f. *Nissen, Ital. Landesk.* 1, 386ff. *Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side.* 40 *Abh. d. Sachs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl.* 17, 83ff.; vgl. *Aristot. Meteor.* 2, 1. *Problem.* 26, 11f., 16f., 19f., 27, 32, 35, 37f., 41—47. Es ist der feuchtwarme, bleischwere *Scirocco* (*tepidus* *Tib.* 3, 4, 96. *θερπὸς ἀνέτης Nonn. Dionys.* 13, 383 u. sonst. *plumbeus*\*) *Auster* *Hor. Serm.* 2, 6, 18. *albus Notus* *Hor. Carm.* 1, 7, 15), der hauptsächlich im Herbst und im Winter weht (*Arist. Probl.* 26, 16. *comes Orionis* *Hor. Carm.* 1, 28, 22; vgl. *Arist. a. a. O.* 12f. *Arat. Phaen.* 408, 418ff. und *Quint. Smyrn.* 4, 553. *zeυγίσιος Soph. Ant.* 335. *hibernus Tib.* 1, 1, 47. *Prop.* 2, 9, 34. *frigidus Prop.* 3, 26, 23). Er durchbraut den Wald und verhält mit dichtem Nebel das Gebirge und die Gefilde (*Il.* 16, 765, vgl. *Verg. Aen.* 2, 416 ff. *Il.* 3, 10. *Quint. Smyrn.* 4, 519ff. *nubilus Auster Prop.* 3, 16, 56. *Schol. Il.* 4, 276). Er führt schlechte Dünste und Krankheiten mit sich, ist *δυσάδης* (*Arist. a. a. O.* 26), besonders wenn er nicht von Regen begleitet ist (*Arist. a. a. O.* 42 u. 50) und *σπυρτικός* (*Roscher a. a. O.* 84) und schadet den Pflanzen ebenso sehr wie den Menschen (*Etym. m.* s. v. *Nóτος*, vgl. *Prop.* 5, 5, 62, andre Stellen bei *Roscher a. a. O.* 83). Am furchtbarsten

offenbart sich aber seine Macht auf der See, wo er durch Regensturm und Nebelhülle doppelte Gefahren über die Schiffer heraufbeschwört (*Il.* 2, 141ff. 394ff. *Soph. Ant.* 335ff. *Arat. Phaen.* 422ff. *Stat. Theb.* 1, 350ff.); deshalb warnt schon *Hesiod* den Schiffer, nicht das Wehen des *Notos* abzuwarten, der mit herbstlichem Regen das Meer erregt, *χαλεπὸν δὲ τε πόντον ἔθηκεν* (*Opp.* 675ff., vgl. *Arat. Phaen.* 287ff.). *Horaz* bezeichnet ihn als den mächtigsten arbeiter *Hadriae* (*Carm.* 1, 3, 14, vgl. 3, 3, 5), und in Grabepigrammen für auf der See Umgekommene wird er nicht selten als Todesursache genannt (z. B. *Anth. Pal.* 7, 263. 13, 27). In natürlichem Gegensatz steht er seiner Richtung und seinem Wesen nach zu dem trockenen und gesunden Nordwind (vgl. die von *Aristoteles a. a. O.* 41 u. 46 angeführten Verse *ἀργεργίον τε νότον καὶ λίγοντος βορέαα καὶ τὸ δ' ὁ νότος βορέαα προκαλέσται, ἀντίτα γινώσκον. Ovid. Met.* 1, 262f. *Nonn. Dionys.* 39, 174ff., andre Stellen bei *Roscher a. a. O.* 83f.). *Homer* und nach ihm andre nennen den *Notos* auch gern mit *Euros* zusammen (*Il.* 2, 145. *Tib.* 1, 5, 35. *Prop.* 4, 15, 32. *Verg. Aen.* 1, 85) und schildern den Kampf zwischen beiden Winden (*Il.* 16, 765ff. *Verg. Aen.* 1, 108ff.). *Euros* und *Notos* hindern die Abfahrt des *Odysseus* von der Insel *Thrinakia* (*Od.* 12, 326), und *Notos* treibt ihn zur *Charybde* zurück (12, 427). Beim Wehen des *Notos* gelangen die *Argonauten* zum Eingang des *Pontos* (*Pind. Pyth.* 4, 203); die Römer verschlägt er nach *Epirus* (*Hor. Carm.* 3, 7, 5) und hemmt die Heimkehr des Jünglings zu der ihn erwartenden Mutter (4, 5, 9). — Die Erscheinung des Gottes schildert anschaulich *Ovid. Met.* 1, 262ff. Als *Zeus* die Erde überfluten will, schließt *Aiolos* den Nordwind und die andern trocknen Winde ein und sendet den *Notos* aus. Mit feuchten Flügeln fliegt er aus, das schreckliche Antlitz in pechschwarze Finsternis gehüllt. Sein Bart ist schwer von Nebeln, von den grauen Haaren fließt Wasser, auf seiner Stirn sitzen Nebel, Federn und Gewand triefen. Als Gott ruft den *Notos* der 82. *orphische Hymnus* an: Schnellen Flügelschlags komm durch die feuchte Luft mit den nassen Wolken, *δυσφοῖο γενέσθαι | τοῖο γὰρ ἐκ Διὸς ἐστὶ σέθεν γέρας ἱερόφοιτον, | δυσφορόνους νεφέλας ἐξ ἡέρος ἐς χθόνα πέμπειν.*

Eine individuelle Göttergestalt wie *Boreas* ist *Notos* nicht geworden; doch hat neuerdings *Roscher a. a. O.* umfassend die Ansicht begründet, daß die Verfolgung der *Harpyien* durch die *Boreaden* ursprünglich nichts anderes bedeute, als den siegreichen Kampf des *Boreas* gegen *Notos*, des reinigenden *Adlerwindes* (*Aquilo*) gegen den verderblichen *Geierwind* (*Vultur*), und daß der auf einem Geierbalge sitzende Dämon der Verwesung *Euryonimos* (auf dem Unterweltsgemälde *Polygnots*) wahrscheinlich mit *Notos* identisch ist, für den sich auch deutliche Beziehungen zur Unterwelt nachweisen lassen (a. a. O. S. 85). Die Sagen, in denen bei *Nonnos* *Notos* als Person auftritt, sind meist späte Erfindungen. Mit den andern Winden kommt er dem *Zeus* gegen *Typhon* zu

\*) Über die symbolische Bedeutung des Bleis und seine Beziehungen zum Tode und Totenreiche s. *Wünsch, Corp. Inscr. Att. Append. cont. defition. tabell. praef.* p. III.

Hilfe (2, 534 ff.). Als Notos die Fluren des Pyllos ausgedörrt hatte, zog dieser mit einem Heere aus, um Notos zu töten, aber der Süd Sturm begab alle im Meer (13, 382 ff.). Dionysos rechnet im Seekampf gegen Deriades auf Notos als Mitstreiter (*ποροασιστήρα Αναδον* 39, 114); dagegen ruft Erechtheus den Boreas gegen den Aithiopienkönig Korymbasos und seinen Kampfgenossen *Νότον Αἰθιοῦρα* zu Hilfe (39, 199). *Lukianos* giebt *Dial. mar.* 7 u. 15 Gespräche zwischen Notos und Zephyros. Im ersten handelt es sich um den Auftrag des Zeus, die das Meer durchschwimmende Io nicht zu beunruhigen, im zweiten schildert Zephyros in lebhaften Farben den Raub der Europa, während Notos sich beklagt, daß er unterdessen in Indien nur Greife, Elefanten und schwarze Menschen gesehen.

Dargestellt ist Notos unter den acht Winden am Turm der Winde in Athen in jugendlicher Bildung (vgl. dagegen *Ovid, Met.* 1, 266 *canis fluit unda capillis*) mit aufgebauschtem Gewand, in den Händen die umgestürzte Urne tragend (abgeb. *Millin, Gal. myth.* Taf. 76. *Baumeister, Denkm. d. klass. Altert.* 2116). In der Wiedergabe des neuerdings viel besprochenen Regenwunders auf der Säule des Marcus Aurelius in Rom erscheint der Regengott mit langem Bart und ausgebreiteten Flügeln, rings von Regen derart umflossen, daß die ganze Gestalt sich in Wasser auflösen scheint. Die genaue Übereinstimmung mit der *ovidischen* Schilderung legt es nahe, in dieser früher Iuppiter Pluvius genannten Figur ebenfalls Notos zu erkennen (abgeb. *Rhein. Mus.* 50, 461 und *Petersen-Domaszewski, Die Marcussäule auf Piazza Colonna in Rom* Taf. 23 A, vgl. *Brunn u. Baumeister, Denkm.* 2117. *Petersen, Mitt. d. arch. Inst. Röm. Abt.* 9, 87). [Wagner.]

**Nousantia** s. Naria (dea).

**Novae**, Beiname der Nymphae als der Gottheiten neu aufgefunder Quellen, *C. I. L.* 3, 1129. 10, 4734. (vgl. *Bonn. Jahrb.* 83, 94).

[M. Ihm.]

**Novensides**. Das Wesen der di novensides (so die Inschriften und *Varro de l. l.* v. 74) oder novensiles (dies die jüngere Form, vgl. *Mar. Vict. G. L.* 6, 26 K *novensiles sive per l. sive per d. scribendum; communionem enim habuit littera cum d. apud antiquos, ut dinguam et linguam et dacrimis et lacrimis et Kapitodium et Kapitolum et sella a sede et olere ab odore: est et communio cum Graecis, nos lacrimae, illi δάκρυα, olere ὀδωδύρα, meditari μελετᾶν*, und dazu *Jordan, Krit. Beitr.* z. *Gesch. d. lat. Sprache* S. 45. *E. Seelmann, Aussprache d. Latein.* S. 310) ist sowohl für die Grammatiker des Altertums, deren Meinungen *Arnob.* 3, 38 f. zusammenstellt, wie für neuere Gelehrte ein Gegenstand weit auseinander gehender Vermutungen gewesen. Da im Namen die Herleitung des zweiten Bestandtheiles von sedere außer Zweifel stand, drehte sich der Streit wesentlich um die Deutung des ersten Worttheiles, den die eine Gruppe der Erklärer von dem Zahlworte novem, die andere von novus herleiteten. Am meisten

Beifall fand die Ansicht, welche in den di novensides eine Gruppe von neun zusammengehörigen Gottheiten erkannte (*Varro novenarium numerum tradit, Arnob.* 3, 38; *novensiles autem quos Graeci εννεuvia, post novendii, a considendo, id est eadem sede praediti, Mar. Vict. a. a. O.*), wobei man zur näheren Bestimmung dieser Göttergruppe alle Beispiele göttlicher Neunvereine herbeizog, welche sich bei den benachbarten und verwandten Völkern aufreiben ließen; *Calpurnius Piso* identifizierte sie mit einem Kreise von neun Göttern, der bei *Trebula Mutiesca* im sabinischen Urgau verehrt wurde (*Piso deos novem in Sabinis apud Trebulam* [so *Roth*, überliefert *Trebram*] *constitutos, Arnob.* a. a. O., vgl. *Nissen, Pompej. Stud.* S. 335), und *Varro* ist ihm offenbar gefolgt, wenn er die römischen di novensides von den Sabinern herleitete (*Feronia Minerva novensides a Sabinis Varro de l. l. v. 74*); *Manilius* wies auf die neun Götter hin, die nach der *disciplina Etrusca* von Iuppiter mit der Befugnis des Blitzwerfens ausgerüstet waren (*Manilius deos IX, quibus Iuppiter fulminis sui incindi potestatem dedit, Arnob.* a. a. O., vgl. *Plin. n. h.* 2, 138), *Aelius Stilo* und *Granius Flaccus* dachten gar an die Musen (*Arnob.* a. a. O.). Auch von den Neuern haben sich die meisten der Ansicht angeschlossen, daß es sich um einen Neunverein von Göttern ('Neunsassen') handele (*Mommsen, Unterital. Dial.* S. 342. *W. Corssen in Kuhns Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* 9, 160 ff. *W. Deecke, Etrusk. Forsch.* 4 S. 17 Anm. 11. *Jordan zu Preller, Röm. Myth.* 1, 102, 2), obwohl man doch keinesfalls novem-ses so bilden konnte wie praes-ses, re-ses, de-ses. Von den Grammatikern, die die Anfangssilbe des Wortes mit novus zusammenbrachten, faßten einige die Novensides allgemein und wenig verständlich als novitatum praesides (*Cornificius* bei *Arnob.* a. a. O.), andere als von Menschen zu Götterrang erhobene Wesen (*nonnulli ex hominibus divos factos, Arnob.* 3, 39), der Antiquar *L. Cincius* endlich sah in ihnen numina peregrina ex novitate appellata (*Arnob.* 3, 38), eine Meinung, der von Neuern u. a. *Bréal (Les Tables Eugubines* S. 188). *Buecheler (Lexic. Ital.* p. XVIII, XXV), *Madvig (Verfassung und Verwaltung d. Röm. Staats* 2, 588 Anm. \*\*) und *Marquardt (Staatsserv.* 3<sup>1</sup>, 36 f.) gefolgt sind. Den Ausschlag zu Gunsten dieser letzteren Auffassung geben die unmittelbaren Zeugnisse des Kultes der di novensides. Zwar zwei Inschriften, eine von *Pisaurum (C. I. L.* 1, 178 *deu . nove . sede, d. h. deiv(is) nove(n)sid(is)*, nicht nach *Jordan, Hermes* 15, 11 *deiv(ae) nove(n)sidi*) und eine aus dem *Marserlande Zeetajeff, Inscr. Ital. med. dial.* nr. 37 = *C. I. L.* 9 p. 349: *esos nove sede pescio pacre*) geben die bloßen Namen und sind, da sie aus weit entfernten Gegenden stammen, zu direkten Schlüssen auf den römischen Kult nicht brauchbar. Aber ausschlaggebend ist es, daß in dem carmen devotionis bei *Liv.* 8, 9, 6 nach Anrufung der einzelnen Gottheiten am Beginn der generalis invocatio die divi novensiles neben den di indigetes stehen und



lich von Lavinium ins Meer ergofs. Es war nicht blofs für Lavinium sondern für ganz Latium von religiöser Bedeutung und spielte darum auch in der Legende eine wichtige Rolle. Aus ihm schöpfte man das Wasser für den lavinischen Vestakult (*Serv. Aen.* 7, 150); an seinem Ufer stand ein altes Heiligtum (*Schol. Veron. in Verg. Aen.* 1, 260), nach der Beschreibung des *Dionys* (1, 64), der es noch mit eigenen Augen sah, ein Grabbügel von mäfsiger Gröfse, von mehreren Baumreihen umstanden. Das Heroon trug die Aufschrift Πατρός θεοῦ χθονίον, ὅς ποταμοῦ Νουμικίου ὄνεια διέσκει (Bormann, *Altlatin. Chorogr.* S. 112 A. 245 zweifelt, ob dies die wörtliche Übersetzung einer lateinischen Aufschrift ist). Alljährlich verrichten hier die römischen Konsuln im Verein mit den Pontifices ein Opfer (*Schol. Veron. a. a. O.*; über die sakralen Beziehungen Laviniums zu Rom und Latium vgl. *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 317 ff. *Marquardt-Wissowa, Röm. Staatsallert.* 3, 352). Übereinstimmend bezeichnen alle Quellen die dort verehrte Gottheit als Indiges (vgl. zur Bedeutung dieses Wortes *Wissowa, de dis Romanorum indigetibus et noensidibus, ind. lect. Marburg.* 1892 S. 3 ff.): Indiges (*Sil. Ital.* 8, 39. *Gell.* 2, 16. 9. *Fest. ep.* p. 106, s. v. Indiges. *Arnob.* 1, 36), deus Indiges (*Varro, l. l.* 5. 1, 44 *Ovid metam.* 14, 608. *Serv. Aen.* 12, 794), pater Indiges (*Solin* 2, 15. *inc. auct. de orig.* 14, 4) divus pater Indiges (*Dion. a. a. O.*), Iuppiter Indiges (*Liv.* 1, 2. 6. *Plin. n. h.* 3, 56. *Serv. Aen.* 1, 259. 4, 620), Aeneas Indiges (*Verg. Aen.* 12, 794. *Schol. Veron. a. a. O.*, vgl. die pompejanische Inschrift *C. I. L.* 10, 808 = 1<sup>a</sup> p. 189 elog. 1). Numice Lavinias lautet die Anrufung auf der schon erwähnten, in Choliamben abgefaßten Inschrift von Lavinium (vgl. *Bormann, Progr. des Berlin. Gymnasiums* 1871 p. 17). Ob der Kult der Gottheit dem Flusse oder dem Iuppiter gegolten hat, oder ob diese beiden schon von vornherein in der allgemeinen Vorstellung zusammengeschlossen sind, das läßt sich nicht mehr ermitteln.

Legende: Aeneas verdankt seine Beziehung zum dem Heiligtume dem Bemühen, den bestehenden Kult auf einen berühmten Gründer zurückzuführen. Da *Timacus* Lavinium schon als troische Gründung kennt (*Dion.* 1, 67), so dürfte die Entstehung der ätiologischen Legende ins dritte vorchristliche Jahrhundert zu setzen sein; aus dem einheimischen lavinischen Sagenkreise ging diese dann in die römische Litteratur über, wo wir ihr zuerst bei *Cato* und *Cassius Hemina* begegnen (zu der Stelle des *Serv. Aen.* 6, 778 secundum *Ennium referetur* (sc. *Romulus*) inter deos cum *Aenea* vgl. *Cauer, Die römische Aeneasage von Naevis bis Vergil, Jahrbücher f. klass. Philol., Suppl.* Bd. 15 (1887) S. 103 und Anm. 6). Nach *Cauer a. a. O.* S. 113/120 ist als gemeinsame Quelle mit Wahrscheinlichkeit *Fabius* anzusehen, „denkbar wäre allerdings auch, daß einerseits *Cato*, andererseits *Fabius* und *Cassius* unmittelbare mündliche Mitteilungen aus Lavinium vorlagen“. *Catos* Bericht lautet: Nach dem siegreichen Kampf gegen Turnus

und Latinus, in dem der letztere fällt, vereinigt Aeneas Aborigener und Troer unter dem Namen Latiner zu einem Volke, sieht sich aber genötigt zur Verteidigung seiner Herrschaft noch einmal das Schwert zu ziehen, da Turnus, unterstützt von dem Etruskerkönige Mezentius, den Krieg erneuert. In der Schlacht fällt Turnus und Aeneas verschwindet (*non comparuit*; *Serv. Aen.* 4, 620. 9, 745 = *frg. Cat. orig.* 1, 11 *Jordan* = *hist. Rom. rell. Cat. orig.* 1, 10 *Peter*, vgl. *Serv. Aen.* 1, 267 = *frg. 10 Jordan* = *frg. 9 Peter*; *Serv. Aen.* 8, 760. *Mythogr. Vatic. fab.* 202 bei *Mai, class. auct.* 3 p. 70 = *frg. 9 Jordan* = *frg. 5 Peter*). Darüber, daß Aeneas in der zweiten Schlacht gegen Turnus und Mezentius in der Nähe des Numicus aus dem Leben scheidet, sind alle Quellen einig (*Vergil*, der aus künstlerischen Rücksichten T. und M. durch Aeneas schon im ersten Kampfe getötet werden läßt, deutet wenigstens lib. 4, 620 auf die bekannte Version hin, *Ovid. fast.* 4, 877 ff., vgl. *Plut. Rom.* 45, erwähnt nur den Kampf mit Mezentius, doch kennt er die Beziehung des Aeneas zum Numicus, vgl. *metam.* 14, 597 ff.; wenn *Tzetzes* zu *Lycophr.* 1232 als Ort für sein Ende Laurentum nennt, so liegt wohl nur eine Ungenauigkeit des Ausdrucks vor, die nicht dem benutzten *Cassius Dio* zur Last zu legen ist), nur über die Art des Ausganges weichen die Nachrichten von einander ab, doch gehen die Unterschiede in der Fassung bereits auf die Annalistik und ältere antiquarische Forschung zurück. Mit dem catonischen Berichte stimmt die Erzählung des *Cassius Hemina* überein, erhalten bei *Solin* 2, 14 = *frg. 7 Peter*; dieselbe Version kehrt wieder bei *Varro* (*Aug. c. d.* 18, 19), *Diodor* (*Syncecl.* p. 194) und *Cassius Dio* (*Zonaras* 7, 1 p. 313 a. C.). Bei den rationalistisch veranlagten jüngeren Annalisten, die um sakrale Beziehungen sich nicht kümmern (vgl. *Cauer a. a. O.* S. 136), schwindet das Wunder und Aeneas stirbt am Numicus den normalen Heldenod: *iuxtim Numicum flumen obtruncatur* (*C. Cornilius Sisenna* bei *Nonius* s. v. *iuxtim* p. 127 = *frg. 3 Peter*; das fehlende Subjekt kann nur Aeneas sein). Unter dem Einfluß der jüngeren Annalistik stehen die Berichte des *Trogus Pompeius* (*Iustin* 43, 1, 10) und *Appian* (*Photius Bibl.* p. 16<sup>b</sup>, 4 *Bekker* und das *Frg. eines ungenannten Byzantiners* 1, 1, 2) und wohl auch die etwas unklare Schilderung des *Livius* (1, 2, 6). Andere lassen den Aeneas im Numicus ertrinken, so ein ungenannter Gewährsmann des *Servius*: *Aeneas enim secundum quosdam in Numicum cecidit flumen* (*Serv. Aen.* 1, 259, vgl. *Verg. Aen.* 4, 620). Es liegt hier der Versuch vor, das Verschwinden des Aeneas auf natürliche Weise zu erklären. Dem *Dionys* ist diese Fassung schon bekannt (τὸ δὲ Ἀνείων σώμα φανεῖον οὐδάρη γινόμενον ὃ μὲν εἰς θεοῦς μεταστῆναι εἰκάζον; οἱ δὲ ἐν ποταμῷ, παρ' ὃν ἡ μάχη ἐγένετο διαφθαῖναι). Das Ereignis wird dann weiter ausgeschmückt: während des Kampfes bricht ein schweres Gewitter aus und hüllt die Gegend in tiefe Finsternis. Aeneas weicht vor Mezentius zu-



rück und stürzt auf der Flucht in die hochgehenden Wogen des Numicius (*Serv. Aen. 7, 150. Schol. Dan. ad Aen. 1, 259. 12, 794. inc. auct. de orig. 14, 2, vgl. Tibull. Ovid a. a. O. Iuven. sat. 11, 63*). Damit ist das Wunderbare wieder in die Sage eingefügt, denn Donner und Blitz sind die üblichen Begleiterscheinungen der Apotheose. Vereinzelt steht die Nachricht aus einer ungenannten Quelle bei *Servius*, wonach Aeneas bei einem Opfer, das er nach errungenem Siege errichtet, in den Numicius stürzt (*Serv. Aen. 4, 620*). Dem Beispiel des troischen Helden folgend, verschwanden auch *Latinus* und *Anna*, die Schwester der *Dido*, in dem Flusse. Bei jenem ist dies zwar nicht offen ausgesprochen, aber die Vergleichung der oben *Bd. 2 Sp. 1913 Z. 15 ff.* angeführten Stellen, die auf *Verrius Flaccus* zurückgehen, mit der auf den Ausgang des Aeneas bezüglichen Litteratur legen diesen Schluss sehr nahe. Über den Tod der karthagischen *Anna* weiß *Ovid* (*fast. 3, 577 ff.*), der sie mit der Jahrgöttin *Anna Perenna* in Zusammenhang bringt, folgendes zu erzählen: Nach dem Tode ihrer Schwester verläßt sie Karthago; an die latinische Küste verschlagen, findet sie freundliche Aufnahme bei Aeneas, erweckt aber gerade dadurch die Eifersucht von dessen Gattin *Lavinia*; im Traume erscheint ihr *Dido* und mahnt zur Flucht; jene erwacht, schliefst aus dem Knaarren der Thür, daſs man sie überfallen will, springt zum Fenster hinaus und kommt fliehend an das Ufer des Numicius, der die Geängstigte in seinen Wogen aufnimmt. Unter dem Namen *Anna Perenna* genießt sie von jetzt an göttliche Verehrung. Es handelt sich hier wohl um ein von *Ovid* erfundenes Märchen, zu dem die Gleichheit der Namen und etymologische Spielerei (*anne perenne latens Anna Perenna vocor*) die Veranlassung gab. Fraglich ist, ob dabei auch die Erzählung bei *Varro* mitwirkt, wonach *Anna* und nicht *Dido* die Geliebte des Aeneas war (*Serv. Aen. 4, 682; 5, 4*). „*Silius Italicus* (8, 28 ff.) kennt den Zusammenhang der Kulte des Indiges und der *Anna* ebenso wie *Ovid*, zeigt aber in der Erzählung des erklärenden Mythos keinen Anschluss an *Ovid*, sodaſs er wohl einen antiquarischen Schriftsteller selbständig benutzt hat“ (*Cauer a. a. O. S. 150*).

Darstellung. Eine bildliche Darstellung des Numicius, die *Brunn* irtümlich auf einer praenestischen Ciste erkennen wollte (s. oben *Bd. 2 Sp. 1914 Z. 15 ff.*), liegt unzweifelhaft vor auf den Wandgemälden eines Columbariums vom Esquilin (*Mon. d. Inst. 10 tav. 60* besprochen von *Robert, Ann. d. Inst. 1878 p. 250 ff.*), die der augusteischen Zeit angehören und nach *Cauer* (*S. 137 ff.*) von der jüngeren Anmalistik abhängen. Die sitzende bärtige Figur neben der Kampfszene auf der Südseite (s. die Abbildung oben *Bd. 2 Sp. 2947*) ist durch den Schilfkranz auf dem Haupte und dem Schilfstengel in der Hand deutlich als Flußgöttheit bezeichnet, und nach der Örtlichkeit kann kein anderer als der Numicus in Frage kommen. Vermutungen über den Zu-

sammenhang des Namens mit *Numa* und *Numitor* bei *Gilbert, Geschichte und Topographie Roms 1 S. 356 Anm. 3*. [Aust.]

**Numina Castrorum**, die Lagergottheiten, erscheinen auf einer in Mainz 1886 gefundenen Inschrift . . . *conservator(ji et nu/minibus) castrorum hon/jorig(ue) legionis*, *Zangemeister, Westd. Zeitschr. 11, 317; v. Domaszewski, ebd. 14, 42. 95. Körper, Römische Inscr. des Mainzer Museums* (8. Nachtrag zum Beckerschen Katalog 21 nr. 17), der unter den *numina castrorum* die genii der Truppen und die signa versteht. [Höfer.]

**Numiternus** heißt der in der sehr alten Volkskerstadt *Atina* (im Innern von Latium) einheimische Gott, welcher dem Mars gleichgesetzt ist in der (früher mit Unrecht für verdächtig gehaltenen) Inschrift *C. I. L. 10, 5046 (= Orelli 1346): Marti sive Numiterno Achilles Aug(usti) lib(ertus) procurator) et Ulpia Nice civ[s] d(onom) d(ant); locus) d(atus) d(ecurionum) d(ecreto)*. Daſs es der specielle Gott von *Atina*, dem Fundort der Inschrift, war, bezeugt *Tertullian ad nationes 2, 8* [nach *Varro*]: *quanti sunt qui norint visu vel auditu Atargatim Syrorum . . . , Belenum Noricum, vel quos Varro ponit: Casinensium Delcentinum, Narnensium Visidianum, Atinensium Numiternum* [so richtig emendiert von *Oehler*, überliefert *Atheniensium Numeritum und Aternensium Numentinum*] . . . *Vulsiniensium Nortiam, quorum ne nomen quidem dignitas humanis cognominibus distat?* Die Deutung des Namens (vgl. die Ortsnamen *Aternum, Cliternum*) ist unsicher, abzuweisen die Vermutung von *De Vit* (*Onomasticum s. v.*) 'fortasse Mars ita cognominatus est contractis vocibus quasi nomen aeternum'. Ein Vergleich mit der Inschrift *C. I. L. 1 p. 36 nr. 190 (= 6, 476)* fördert auch nicht weiter.

[M. Ihm.]

**Numitor** (*Νουμίτωρ, Νουμίτωρ, Νουμίτωρ, Νουμίτωρ*; Vermutungen über den Zusammenhang des Namens mit *Numa*, *Numicius* bei *Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. Stadt Rom im Altert. 1, 356 A. 3*) gehört in den Sagenkreis, der sich auf heimischem Boden um die Gründer Roms gebildet hat, und zwar fällt ihm die Rolle des Großvaters der Zwillinge von der Mutterseite zu. Doch ist der Großvater wahrscheinlich jünger als seine Enkel, deren Schicksale schon zur Zeit der Samniterkriege in Denkmälern von Erz verherrlicht werden (vgl. *Mommsen, Die Remuslegende, Herm. 16 [1881], S. 2 ff.*).

Bei den älteren griechischen Schriftstellern, welche die Gründungsgeschichte Roms behandeln, finden wir den Namen *Numitors* nicht verzeichnet; ebensowenig bei den älteren römischen Epikern *Naevius* und *Ennius*. Ein König von Alba, *Amulius*, wird allerdings bei beiden erwähnt, und bei *Ennius* wird sogar *Ilia*, die Mutter der Zwillinge, auf seinen Befehl in den Tiber gestürzt (*manusque sursum ad caelum sustulit suas rex Amulius gratulatur divis, Naevius, lib. 2 frg. 2 Vahlen; Ilia auctore Ennio in Tiberim iussu Amulii regis Albanorum praecipitata est, Porphy. ad Horat. carm. 1, 2, 18 =*

*Ennius* *frag.* 28 *Vahlen*, vgl. zu diesen Stellen *Schwegler*, *Röm. Gesch.* 1, 407ff. *Cauer*, *Die römische Aeneassage* von *Naevius* bis *Vergil*; *Jahrb. f. klass. Philol., Suppl.-Bd.* 15 (1887) S. 100—104, doch darf daraus nicht geschlossen werden, daß der Name des Numitor nur durch die Ungunst des Geschickes verloren gegangen ist. Denn da beide Dichter die Iliä zur Tochter des Aeneas und damit diesen mütterlicherseits zum Großvater der Zwillinge machen (*Serv.* 10 *Aen.* 1, 273 vgl. 6, 778 = *Naevius* lib. 2 *frag.* 3 = *Ennius*, *frag.* 33 *Vahlen*, *Cic. de divin.* 1, 40 = *Ennius* *frag.* 34 *Vahlen*), so bleibt für Numitor in der Sage kein Raum, und daß ihm eine andere Aufgabe zugefallen sei, wird kaum jemand vermuten wollen.

In die römische Litteratur ist Numitor als Vater der Rhea Silvia indes schon durch *Fabius Pictor* eingeführt (*Dion.* 1, 79ff. = *Fabius Pictor*, *hist. graec.* *frag.* 5<sup>b</sup> p. 9ff. *Peter*, *Plut.* 20 *Rom.* 3 = *Fabius Pictor*, *frag.* 5<sup>b</sup> S. 16ff.), und es ist wahrscheinlich, daß die auf *Fabius* zurückgehende Fassung der Gründungssage (vgl. *Mommsen*, *Die echte und die falsche Acca Larentia*, *Röm. Forsch.* 2 S. 9ff.), auch soweit sie den Numitor betrifft, schon die Hauptzüge der uns geläufigen Erzählung enthalten hat. *Dionys* nennt zwar den *Fabius* als Quelle erst für den Bericht von der Aussetzung der Zwillinge bis zum Tode des Amulius, aber wir 30 dürfen annehmen, daß auch der vorausgehende, vom Bruderkrieg bis zur Geburt der Zwillinge reichende Teil (*Dion.* 1, 76—78) mit den Angaben des *Fabius* nicht im Widerspruche gestanden hat, denn da er doch wohl auch hier seinen Hauptgewährmann für die Sage eingesehen hat, würde er bei etwaigen stärkeren Abweichungen kaum gesagt haben: *μέχρι μὲν δὲ τούτων οἱ πλείστοι τῶν συγγραφέων τὰ αὐτὰ ἢ μικρὸν παραλλάττοντες οἱ μὲν ἐπὶ τὸ 40 μυθωδέστερον οἱ δ' ἐπὶ τὸ τῇ ἀληθείᾳ ἰσχυρὸς μᾶλλον ἀποφαίρονται*. Wenn wir die rationalistischen Deutungen, die wir auf Rechnung der jüngeren Annalisten setzen dürfen (*Schwegler*, *Röm. Gesch.* 1, 396ff. *Mommsen* a. a. O. Anm. 25), und mancherlei romanhafte aus unbekannten Quellen stammende oder von *Dionys* selber vorgenommene Ausschmückungen aus dessen Erzählung ausscheiden, so dürfte die Sage, soweit Numitor in sie hineingelegen war, bei 50 *Fabius* etwa folgendermaßen gelaute haben: Der Albanerkönig Procas hatte zwei Söhne, Numitor und Amulius; Numitor war als der ältere (*Dion.* 1, 71. 76. *Liv.* 1, 3, 10. *Strabo* 3, 2 p. 229. *Polyaen* 8, 1. *Appian* *reg.* 1 = *Phot. Bibl.* p. 16<sup>b</sup>, 4 *Bekker. inc. auct. de orig. g. R.* 19, 2) nach des Vaters Willen der Erbe des Reiches, doch der jüngere Bruder, Amulius, stiefs ihn vom Throne; um vor der Rache sicher zu sein, mordete er den Sohn 60 des Verstorbenen (*Αἰγύριος* *Dion.* 1, 76; *Αἰγύριος* *Dio* *frag.* 4, 11 = *Tzetzes* zu *Lycophr.* 1232, *Εἰσαγὼς* *Appian* a. a. O.; vgl. dazu *Plutarch* *Parall.* 39, wo ein Tyrann Amulius von *Αἰγύριη* = Segesta erwähnt wird; *Lausus* *Ovid fast.* 4, 54) und machte seine Tochter (Iliä, Rhea, Silvia, Rhea Silvia vgl. *Schwegler* 1, 426ff.) zur Vestalin. Doch diese gebar von Mars Zwillinge,

die auf Befehl des Amulius ausgesetzt, aber von Faustulus gerettet und erzogen wurden, ohne daß Numitor darum wußte (*Dion.* 1, 76—79. *Liv.* 1, 3, 11ff. *Trogus Pompeius* b. *Justin* 43, 2, 2—8. *Plut. Rom.* 3f. *inc. auct. de orig.* 20, 1ff.). Herangewachsen gerieten sie einst mit Hirten des Numitor, die auf dem Aventin ihre Herde weideten, in Streit. Remus wurde gefangen genommen und nach Alba vor den König Amulius geführt, der die Bestrafung dem Numitor überließ. Als dieser den gebundenen Jüngling trotz seiner Fesseln in königlicher Haltung vor sich stehen sah, da ahnte er sogleich, daß es sein eigener Enkel sei. Daß ihn seine Ahnung nicht betrogen, erfuhr er bald darauf durch Romulus, der, inzwischen von Faustulus über seine Herkunft unterrichtet, mit anderen Hirten zum Schutze des Bruders herbeigeeilt war. Der Wiedererkennung folgte die Rache. Unterstützt von ihren Anhängern stürmten Romulus und Remus die Burg, töteten den Amulius und begrüßten ihren Großvater als König von Alba (*Dion.* 1, 79—83. *Liv.* 1, 5, 3—7. *Justin* 43, 2, 9. 10. *Ovid fast.* 3, 67. 68. *Appian*, *Cassius Dio*, *Polyaen* a. a. O. *Plut. Rom.* 7. 8. *Zonar.* 7, 2 p. 314dff. *inc. auct. de orig.* 22, 2ff. *de vir. illustr.* 1, 2—4. *Aug. c. d.* 18, 21; vgl. *Cic. de repl.* 2, 4). Die Erzählung des *Fabius* war ohne wesentliche Änderungen auch bei *Cato* und den älteren Annalisten zu finden (*Dion.* 1, 79 *περὶ δὲ τῶν ἐκ τῆς Ἰλίας γενομένων Κόιντος μὲν Φάβιος οὗ Πίχτωρ λεγόμενος ὁ Ἀευνίος τε Κίτιος καὶ Κάτων Πόριος καὶ Πίσων Καί- 5 ποριος καὶ τῶν ἄλλων συγγραφέων οἱ πλείους ἠκολούθησαν, ἐν τῇ πρώτῃ γράφει . . .*).

Erst die seichte Rationalistik der jüngeren Annalisten schuf aus der schönen Sage, wo der Zufall wunderbar waltet, eine glaubhafte Geschichte. Wir finden ihre Erzählungen pragmatisch bearbeitet bei *Dionys* (84, eingestreut 76—78), der sie mit Wohlgefallen der älteren Fabel gegenüberstellt. Numitor spielt hier nicht mehr die passive Rolle wie bei *Fabius*, sondern greift aus eigener Initiative in den Gang der Ereignisse ein, die Rettung der Zwillinge erscheint als sein Werk, der Sturz des Amulius und die Gründung Roms sind durch ihn veranlaßt. Sobald Numitor, heist es hier, von Iliä Schwangerschaft erfahren hatte, verschaffte er sich anderswo neugeborene Knaben, vertauschte sie nach der Geburt mit seinen Enkeln und gab denen, die im Auftrage des Amulius die Geburt überwachten, die fremden zum Wegtragen, sei es daß er ihre Treue mit Geld erkaufte, sei es daß er durch die dienenden Frauen die Umtauschung vornehmen ließ. Iliä Kinder aber, deren Rettung ihm besonders am Herzen lag, übergab er dem Faustulus, der sich auf Zureden seines Bruders Faustinus, Numitors Oberhirten am Aventin (vgl. *Plut. Rom.* 10, dazu *Mommsen* a. a. O. S. 16), zur Erziehung der Zwillinge bereit erklärte (*Dion.* 1, 84. *inc. auct. de orig.* 19, 6, wo *M. Octavius* und *Licinius Macer* als Gewährsmänner angeführt werden; vgl. *Mommsen* a. a. O. S. 16). Als Amulius die unkeusche Vestalin zur Verantwortung zieht, da

tritt der Vater für die Unschuld seiner Tochter energisch wenn auch vergeblich ein (*Dion.* 1, 78). Auf Numitors Kosten erhalten die geretteten Enkel in Gabii eine gelehrte Erziehung (*Dion.* 1, 84. *Plut. Rom. 6. De font. Rom. 8. Steph. Byz. s. v. Τάβιοι (= Γάβιοι). inc. auct. de orig.* 21, 3). Auf seinen Rat wird der Streit am Aventin provoziert, denn er will einen Anfang zur Klage und einen Grund wegen der Erscheinung so vieler Hirten in Alba. An- 10 mäßig des Streites beschwert er sich bei Amulius, als sei er von dessen Hirten in seinem Rechte beeinträchtigt, und bittet, ihm die Übeltäter zur Bestrafung auszuliefern. Als dann bei der gerichtlichen Verhandlung außer den Angeklagten noch viele andere erschienen waren, da enthüllt er den Jünglingen ihre Herkunft und erinnert sie daran, daß sich jetzt die günstigste Gelegenheit zur Rache 20 biete, worauf von den versammelten Hirten der Angriff erfolgt (auch der Bericht des *Livius* 6, 1 u. 2; vgl. *Polyaen* 8, 2, wo Numitor beim Sturze des Bruders handelnd hervortritt, scheint von der späteren Bearbeitung der Sage beeinflusst zu sein). Nach des Amulius Tode (*Dion.* 1, 85) giebt Numitor dem Reiche eine neue Gestalt, indem er statt der langandauernden Gesetzlosigkeit die alte Ordnung wiederherstellt. Um die ihm feindseligen, unzufriedenen Elemente aus Alba zu entfernen und den Enkeln eine 30 eigene Herrschaft zu bereiten, überweist er ihnen im zweiten Jahre nach seiner Erhebung auf den Thron (vgl. *Dion.* 1, 71) das Stück Landes, wo sie aufgewachsen waren, zur Gründung einer Stadt. Als ein Streit darüber ausbricht, wer von ihnen beiden der Stadt den Namen geben soll, holen sie den Rat Numitors ein, der ihnen empfiehlt Auspicien anzustellen und so den Göttern die Entscheidung zu überlassen (*Dion.* 1, 86). Auch als es sich darum 40 handelt, dem neuen Staate eine Verfassung zu geben, verführt Romulus, wie es ihm sein Großvater anrät (*Dion.* 2, 3, 4).

Bei späteren Schriftstellern finden sich im einzelnen noch mancherlei Varianten, die indes wohl zumeist auf die republikanische Zeit zurückgehen; die Urheber ausfindig zu machen sind wir außer stande. Numitor und Amulius sind Söhne des Aventinus (*Dio Cassius frg.* 4, 11 = *Tzetzes zu Lycophr.* 1232. *Zonar.* 7, 1 50 p. 314 a; vgl. *Cauer a. a. O.* S. 160). Numitor wird von seinem Bruder nicht blofs des Thrones sondern auch des Lebens beraubt (*Conon. narr.* 48 = *Phot. Bibl. p.* 141 a, 28 ff.). Der Albanerkönig Procas setzt beide Söhne als Erben ein. Amulius teilt das Erbe, bestimmt als den einen Teil die Herrschaft, als den anderen das Vermögen und überläßt dem älteren Bruder Numitor die Wahl, dieser entscheidet sich für die Herrschaft, verliert sie aber durch Amulius, 60 der als der Erbe des Vermögens größeren Einflufs gewinnt (*Plut. Rom. 3 = Fabius hist. graec. frg.* 5 a *Peter. Zonar.* 7 p. 314 a, b). Nach dem Verfasser der *origo* (c. 19, 2, 3) entscheidet er sich für den Thron, „was insofern ganz verkehrt ist, als dann die Wiedereinsetzung des Königs Numitor durch seine Enkel ihres Rechtsgrundes verlustig geht“. (*Mommsen,*

*Remuslegende a. a. O.* S. 23). Der Verfasser der Schrift *De viris illustr.* (c. 1; vgl. *Strabon* 5, 3, 2 p. 229) läßt den sterbenden Procas die Bestimmung treffen, daß die Söhne abwechselnd „also völlig nach der für die Konsuln geltenden Regel“ (*Mommsen a. a. O.*) die Herrschaft ausüben sollen. Amulius, der hier als der ältere erscheint, kümmert sich nicht um den Willen des Vaters und regiert allein. In der *origo* (c. 21; vgl. *Plut. Rom. 3, 6*) lesen wir: *Valerius Antias* überliefert, Amulius habe die Söhne der Rhea Silvia seinem Sklaven Faustulus zur Tötung übergeben, aber Numitor habe diesen durch Bitten vermocht, dem Befehl zuwider zu handeln. Auf einem Mißverständnis beruht wohl die Notiz des *Orosius* (4, 3, 2), wonach Numitor von Romulus getötet wird. Ein Bild des Numitor ist vielleicht zu sehen auf den Wandgemälden des Grabdenkmals vom Esquilin (*Mon. d. Inst.* 10 tav. 60). Wenn die eine von den Scenen auf der Nordseite die Einkleidung der Rhea Silvia als Vestalin, eine andere ihre Verurteilung zur Darstellung bringt, so haben wir Numitor in der Gestalt zu erkennen, die neben dem als König charakterisierten Manne steht (vgl. *Robert, Ann. d. Inst.* 1878 S. 261. 265). [Aust.]

**Nuṃ Ra-s.** *Head, Hist. num.* 722 und die Münzen von Latapolis unt. Knuphis Bd. 2 Sp. 1252.

**Nundina** s. Indigitamenta.

**Nus** (Νοῦς), der personifizierte Verstand, als Mundschenk dargestellt; das Gegenteil davon ist *Ἀνπάθεια*. *Dio Chrys. or.* 30, p. 560 R. = p. 340. 341 *Dindorf.* [Höfer.]

**Nusku**, babylonisch-assyrische Gottheit.

Der Kultus des Nusku hat seinen ursprünglichen Sitz in Nippur und hängt zusammen mit dem Kultus des alten Bel von Nippur, welcher wohl zu unterscheiden ist von dem Bel-Merodach von Babylon, der späteren Metropole Gesamtbabyloniens. In besonderer Weise ist er mit der alten Göttertrias, den Göttern des Himmels, der Erde und des Meeres, verbunden: „Kind des Anu, Ebenbild des Vaters, Erstgeborener Bels, Sproß der Meerestiefe, Erzeugnis des Ea“ wird er genannt, s. IV R<sup>2</sup> 49. In der Göttergenealogie gilt er wohl als Sohn des Anu, vgl. *King, Magic nr.* 6 Z. 24. Aber besonders eng ist er mit Bel von Nippur verknüpft. Bis in die assyrische Zeit und noch später wird er angerufen als „Liebling des Bel“ und als „erhabener Bote“ des Bel. Wenn er als „Götterbote“ (*sukallu*) oft genannt wird, so ist das nicht im Sinne einer untergeordneten Rolle aufzufassen. Wiederholt heißt er „der Entscheider“ (*malik milki*) der großen Götter: IV R<sup>2</sup> 26 nr. 3; 54 nr. 2; 49, 56<sup>b</sup>. Wie Nebo im Kultus von Babylon ist er der Griffelträger, also der Schreiber im Götterrat von Nippur. Schon das Ideogramm bezeichnet ihn als Gott mit dem Schreibgriffel, und noch in assyrischer Zeit (Inschrift *Salmanassar II.*) heißt er „der Gott mit dem glänzenden Schreibgriffel“. Welch wichtige Rolle dem Schreibergott zukommt, haben wir im Artikel Nebo gezeigt. *Salmanassar II.* nennt deshalb den Nusku an der betreffenden Stelle auch „den Entscheider“ (*multalu*).

Mehrere der uns erhaltenen Hymnen beziehen sich auf Nusku von Nippur. So IV R 26 nr. 3. Auch die Nusku-Beschwörungen in der sog. Beschwörungsserie Maqlû (zu der auch das oben erwähnte Stück IV R<sup>2</sup> 49 gehört) dürften den Nusku von Nippur im Sinne haben, wenn sie uns auch aus assyrischer Zeit überliefert sind. Eine der Anrufungen (bei Tallquist nr. 2) giebt dem Nusku besonders interessante Epitheta und zeigt, ebenso wie der unten mitgeteilte Hymnus von Harran, daß Nusku vor allem als Feuergott, der die Opfer anzündet und alles feindliche verzehrt, verehrt wird (vgl. Sp. 486):

Nusku, du Erhabener, Entscheider der großen Götter,  
Aufseher bei den Opfern für alle Igigi,  
Erbauer der Städte, Erneuerer der Heiligtümer,  
glänzender Tag(?), dessen Befehl erhaben ist, so  
Bote des Anu, gehorsam der Entscheidung des Bel,  
gehorsam dem Bel, Entscheider, Hort der Igigi,  
der kraftvoll ist in der Schlacht, dessen Ansturm mächtig ist,



Siegelcylinder von Nippur mit Weihinschrift für Nusku  
(nach Collection de Clercq I nr. 86).

o Nusku, du brennender, der du niederschmetterst die Feinde,  
ohne dich wird kein Opfer im Tempel\*)  
dargebracht,  
ohne dich riechen die großen Götter keinen Opferduft,  
ohne dich spricht der Sonnengott, der Richter, kein Gericht,  
Weiser, der du ans der Not erlösest,

Die ältesten Erwähnungen des Nusku von Nippur, die wir bis jetzt nachweisen können, erscheinen in den Weihinschriften der Kassitenkönige bei Hilprecht, *Old Babylonian Inscriptions* 1 nr. 51. 54. 58. 59. 64. 71; 2 nr. 138 und auf dem in der *Collection de Clercq* befindlichen (unter nr. 86 veröffentlichten) Siegelcylinder eines Patesi von Nippur (s. die Abbildung), deren Weihinschrift lautet: „dem Nusku, dem erhabenen Boten des Bel, seinem Herrn, für das Leben des Dungi, des mächtigen Helden, des Königs von Ur, Königs von Sumer und Akkad, hat Ur-Annandi(?), Patesi von Nippur, Sohn des Lubaddugal(?), Patesi von Nippur, dies geweiht.“ G. Hoffmann, *Z. A.* 11 S. 268 f. vermutet, daß die Abbildung sich

\*) Es steht Ekur im Texte; vielleicht ist der Beltempel von Nippur gemeint.

auf den Kultus des Nusku (die mittlere Gestalt!) beziehe.

Auch im Bel-Merodach-Kultus von Babylon erscheint Nusku. Auf der Nordseite des Tempelkomplexes von Esagila haben Ea und Nusku ihre Kapellen, auf der Ostseite Nebo und Taämet (s. A. H. Sayce, *Babyl. Relig.* p. 437 ff.).

Frühzeitig erscheint der Kultus des Nusku auch auf assyrischem Gebiete. Der um 1100 regierende Großvater Tiglatpileser I. heisst Mutakkil-Nusku, d. h. „der dem Nusku Kraft verleiht“. Salmanassar II. und Asurbanipal nennen ihn in der Reihe der 18(?) großen Götter. In der Regel wird er hinter Nergal und Ninib aufgeführt. Asurbanipal, der Nusku fast regelmäßig unter den großen Göttern aufzählt, sagt bei der Schilderung einer seiner Feldzüge: „Nusku, der erhabene Bote, der meine Herrschaft groß macht, der auf Geheiß des Asur (der assyrische Götterkönig ist an die Stelle des babylonischen Bel getreten) und der Belit mir zur Seite ging und mein Königtum schützte, stellte sich vor mein Heer und stürzte meine Feinde.“ Auch in der Götterliste II R 59 wird er hinter Ninib besprochen. Die Götterliste III R 66 bezeugt übrigens ebenfalls die Bedeutsamkeit seiner Stellung im Pantheon: siebenmal wird hier Nusku erwähnt. In der assyrischen Briefliteratur erscheint Nusku selbstverständlich seltener. K 1024 (Johnston, *Epist. Lit.* Baltimore 1898 S. 160) ruft neben Nebo und Marduk nur die Götter des Harrankultus an (s. u.): Sin, Ninkal, Nusku. Auch in dem Pantheon des von Peiser, *Mittlg. d. Vorderas. Gesch.* 1898 nr. 6 mitgeteilte Matîlu-Textes erscheint Nusku.

Eine wichtige Rolle ist dem Nusku im Kultus des Sin (d. i. der Mondgott) von Harran zugeteilt. Er ist der „Bevollmächtigte“ (sukallu, s. ob.) des Sin. Die Stelen von Nerab nennen übrigens die Gottheit שִׁין. G. Hoffmann's und Jensen's Vermutung, daß der Name mit Nusku identisch sei (*Bezold's Zeitschrift für Assyriologie* 11, 233 und 293 ff.) bewährt sich: im Assyrischen kommt wirklich neben Nusku auch die Form Nusku vor, worauf H. Zimmern mich aufmerksam macht, vgl. den Namen Nu-sá-kul-Malik (zu dem Epitheton s. oben Sp. 482) in Johns, *Assyr. Deeds and Documents* nr. 113. Wir übersetzen an dieser Stelle ein assyrisches Hymnen-Fragment\*), das sich offenbar auf den Nusku-Kultus von Harran bezieht: An Nusku, den hohen Herrn, den [erhabenen] Richter [....]  
das glänzende Licht, das die Nacht hell macht, der Gott [....],  
die leuchtende Gottheit, die Gott und Mensch erleuchtet, die glänzend macht [....] —  
Nusku, Erhabener, kraftvolle Gottheit, welche die bösen (Feinde?) verbrennt, [....],  
der Gebote und Entscheidung zur Erfüllung bringt, Aufsicht übt über [....].

\*) Der Text K 3256 ist vor Kurzem von Craig, *Religious Texts* 1, 35 veröffentlicht. Das Duplikat K 9143 (ib. S. 36) bietet wichtige Ergänzungen. Die eingeklammerten und punktierten Stellen sind abgebrochen.

der Räucheropfer darbringt, die freiwilligen Opfer anbrennt für [...],\* Sohn von Ekur, Erhabener, der gleich dem Mondgott [...], der die Befehle der Herrschaft überbringt, der Hüter der Entscheidungen, der die Gebote der Gesamtheit bezwingt, Befehle zur Erfüllung bringt, [der vor dem Gotte Sin steht .....] der gerechte Richter, der ins Herz der Menschen schaut, gleich [dem Flusgott] erneuert Recht und Gerechtigkeit, der zum Verderben [...], erhabener [...],\*\*), der herrliche Gnadenweisungen verleiht, dessen Entscheidung [...], der [...] vernichtet, die Feinde vertilgt, der Missethäter [...], [...], der zur Verleihung von Scepter und [Entscheidung.....] [...], der Gebote annimmt, der zum [...].

Das letzte Stück des Fragments nennt den König von Assyrien. Daß es sich um den Kultus des Mondgottes Sin, also um den Kultus von Harran, handelt, macht die dem ergänzten Fragment entnommene 10. Zeile zweifelhaft. Da Nusku auch hier Sohn von Ekur (d. i. der Beltempel in Nippur) genannt wird, so dürfte der Nusku-Kultus von Harran aus dem Kultus von Nippur herübergenommen sein.

Im neubabylonischen Reiche wird der Kultus des Nusku von dem vornehmsten Liebhaber babylonischer Kulte, von Nabonid, wieder aufgenommen. Auch erneuert Nabonid einen von Asurbanipal (wohl in Harran) errichteten Tempel, der ein Heiligtum des Nusku enthielt.

In der (chaldäischen?) Beschwörungslitteratur gehört Nusku zu den Lichtgöttern, die Zauber und Hexenkunst besiegen und böse Geister vertreiben. IV R 1<sup>a</sup> 66a gehört sein Name (niš) zu den Götternamen (neben denen von Bel, der Belit, des Ninib, Sin, der Istar, des Ramman, Samas), die zur Beschwörung der sieben bösen Geister aufgerufen werden. IV R 54 nr. 2; 49, 35ff. wird er zum Zweck von Beschwörungen angerufen. In einer Beschwörung der Serie Surpū (4, 83 in Zimmermans Ausgabe) heißt es: „Es trete auf Nusku, der Bevollmächtigte des Tempels, der Verheissung und Gnade, und heile den Kranken“. In dem bereits Bd. 2 Sp. 2354 besprochenen Beschwörungstext IV R 5 wird er mit kosmischen Vorgängen als Götterbote in Verbindung gebracht: Als Bel den Mondgott in Bedrängnis sieht, sendet er ihn zu Ea (man beachte den Zusammenhang mit der alten Göttertrias: Bel sendet den Sohn des Anu zu Ea). Nusku ehrt den Befehl seines Herrn, geht geschwind hinab zu Ea und richtet den Befehl aus. Ea ruft seinerseits den Marduk zu Hilfe zur Besiegung der sieben bösen Geister. Vielleicht hängt diese kosmologische Nusku-

\*) Nach dem folgenden dürfte „für Sin (den Mondgott)“ zu ergänzen sein.

\*\*) Nach dem ergänzenden Fragment ist dazwischen vom Götterkönig die Rede.

beschwörung mit dem oben erwähnten Mondkultus von Harran zusammen. Auch in den Beschwörungstexten des assyrischen Kultus (die selbstverständlich aus alter Zeit herübergenommen sind) findet sich eine Beschwörung, die an Nusku gerichtet ist (*King, Magic* nr. 6).

In irgend einer Weise scheint Nusku auch mit der Unterwelt in Verbindung zu stehen. IV R 24 nr. 2 handelt doch wohl von der Unterwelt und nennt neben Belit und Bel den u-a, d. i. „wehe“ schreienden Nusku\*). Auf Beziehung zur Unterwelt deutet auch die astrologische Bezeichnung des Nusku als „Stern, der vor Enmešara steht“, s. Jensen, *Kosmologie* S. 91.

Die oben wiedergegebenen Texte, wie auch IV R 26 nr. 3 und IV R 49 zeigen, daß Nusku nahe verwandt ist mit dem Feuergott. Eine Identifizierung von Nusku und Gibil, wie sie Tallquist, *Die assyr. Beschwörungsserie Maḡū* S. 26ff. annimmt, ist jedoch irrtümlich und irreführend. Näheres a. unter Gibil in den Nachrichten zum 1. Bande. Mit dem Charakter des Nusku als Feuergott hängen auch die in den oben übersetzten Hymnen gepriesenen moralischen Eigenschaften des Nusku zusammen. Gleich dem Flusgott sorgt er für Recht und Gerechtigkeit: Feuer und Wasser sind die Elemente der Reinheit. Vgl. auch *Fr. Jeremias* bei Chantepie de la Saussaye, *Religionsgeschichte* 2 S. 187 f.

Die Bibel nennt 2. Kön. 19, 37; Jes. 37, 38 Nisroch als den Gott, in dessen Tempel Sanherib ermordet wurde. Man hat früher den Namen als „großer Adler“ gedeutet und Nisroch mit dem adlerköpfigen Genius der assyrischen Monumente identifizieren wollen. Das ist unhaltbar. Josef Halévy's Vermutung, daß Nisroch mit Nusku identisch ist (*Revue des études juives*, Okt.-Dez. 1881), halten wir für zweifellos richtig. Man könnte bei der Schreibung נִסְרוֹךְ an einen Schreibfehler für נִסְכּוּךְ und an eine Nebenform Nnsdūku, vgl. Dumūzi, denken. Wahrscheinlich liegt jedoch eine absichtliche Verstümmelung vor, wie bei Abed-Nego für Abed-Nebo (s. Sp. 67). Die Juden scheuten sich, heidnische Götternamen auszusprechen.\*\*) Man müßte dann annehmen, daß die Ermordung des Sanherib nicht in Nineveh, sondern im Nusku-Tempel zu Harran, wohin der assyrische König geflüchtet war, stattgefunden habe. H. Winckler, der diese Vermutung gelegentlich aussprach, sieht

\*) In der Götterliste II R 59 hat Nusku den Beinamen „Herr der Herzensangst“, s. Zimmermann, *Babylon. Bußpsalmen* S. 32.

\*\*) Die Grundstelle, auf die sich der Talmud wiederholt beruft, ist Deut. 12, 3. Im Tractat Sanhedrin 63b (*Herrschen* hat mir die Stelle nachgewiesen) heißt es: „Baba fragte, wo hat der Herr übernachtet, sagt er in Kalnebo; da sagte Raba, es steht ja geschrieben, den Namen anderer Götter sollt ihr nicht erwähnen; Ula antwortete: der Götzenname, welcher in der Bibel vorkommt, ist erlaubt, und der Name Nebo steht bei Jeremia (46, 1).“ Der Abscheu vor fremdem Kultus macht sich bis auf den heutigen Tag mutatis mutandis geltend. Die deutsch redenden russischen Juden nennen den Ort Bjelazerkow, d. h. „Weißkirchen“ in lobenswürdiger Weise „Schwarz-“ שְׁחֹרָה, d. h. schwarze Unreinheit!

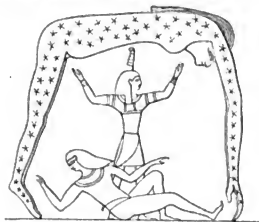
neuerdings in dem Namen Nisroch eine künstlerische Verstellung von Marduk\*), da Sanherib doch wohl durch Babylonier (vgl. auch Bd. 2 Sp. 3109 f.) ermordet wurde. [Alfred Jeremias.]

**Nut**, ägyptische Göttin, Personifikation des Himmels. Zur hieroglyphischen Schreibung ihres Namens dient ein Gefäß, welches die Darstellungen der Göttin häufig auf dem Haupte führen, s. *Pierret, Le Panthéon Égyptien* p. 86. *Lanzone, Dizionario di mitologia egizia* Tav. 150, 1. 2. 4. 151, 3 (auf letzteren beiden Darstellungen über der Sonnenscheibe zwischen den Hörnern; s. Fig. 1).



1) Nut (nach Brugsch, *Rel. u. Myth. d. alt. Ägypt.* S. 603).

Über die Trennung der Nut von ihrem Gemahl Keb oder Seb, dem Erdgott, durch Schu und über die Darstellungen, welche sie über jenen gebeugt, mit Händen und Füßen die Erde berührend zeigen (s. Fig. 2), s. das ob. Bd. 2 Sp. 1010 f. Angeführt, sowie *Maspero, Études de mythol. et d'archéol. égyptiennes* 2 p. 216 ff. *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient classique* 1 p. 86. *E. A. Wallis Budge, The Book of the Dead. The Papyrus of Ani in the British Mus.* 1895, 4<sup>o</sup> p. CI—CIV. Die Trennung der Nut und des Keb erfolgte nach alter Anschauung auf gewaltsamem Wege, indem Schu am Tage der Schöpfung sich zwischen beide eindrängte und die Göttin emporriß, *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 128 f. Nach



2) Nut, über Keb gebeugt, gestützt von Schu (nach Brugsch, *Rel. u. Myth. d. alt. Ägypt.* S. 210).

der in den Gräbern Setis I und Ramses' III zu 60 Theben erhaltenen Legende vom Altern des Ra und der Vertilgung des sündigen Menschengeschlechts (*Maspero, Hist. anc.* 1 p. 164 ff.; Litteratur daselbst Anm. 2) geschieht die

\*) נִסְרוֹךְ נִסְרוֹךְ: die ersten beiden Buchstaben wie in Nebo-Nego durch den folgenden im Alphabet ersetzt: נ wäre dann verschrieben für נ; כ statt כ sekundär.

Trennung mit Einwilligung der Nut. Ra ist alt geworden; die Menschen haben sich gegen ihn empört; Seyet hat zur Strafe ein furchtbares Gemetzel unter ihnen angerichtet; Ra hat demselben Einhalt gethan, aber von tiefem Unwillen über die Undankbarkeit des Menschengeschlechts erfaßt, beschließt er, sich an einen unzugänglichen Ort zurückzuziehen. Da weist Nu die Nut an, den Ra auf ihren Rücken zu nehmen. Nut verwandelt sich in eine Kuh, deren Leib den Himmel bildet, und Ra zieht sich auf ihren Rücken zurück. Als aber Nut sich plötzlich zu so ungewohnter Höhe erhoben sah, wurde sie ängstlich und bat um Stützen. Da erhielt sie an jedes der vier Beine zwei Götter als Stützen. Als ihr dieses noch nicht genügte, erteilte Ra dem Schu den Befehl, sich unter die Göttin zu stellen, über die Stützen zu wachen und Nut über seinem Haupte emporzuhalten, *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 167 ff. mit Abbildung p. 169. *Erman, Ägypten u. ägypt. Leben im Altertum* 2 p. 365. *Brugsch, Rel. u. Myth. d. a. Äg.* p. 206 ff. mit Abbildung p. 208 (s. Fig. 3).

Als Göttin des Himmels zeigt sie den Körper häufig besät mit Sternen, s. z. B. *Lanzone Tav.* 155, 1. 157. 158, 2. *Jéquier, Le liere de ce qu'il y a dans l'Hadès* p. 3 = *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 86 (s. Fig. 2). Zuweilen, so auf einem Leichentuch in Berlin, sieht man sie abgebildet zwischen den beiden Löwen, welche den Horizont darstellen, *Ausführliches Verzeichnis der ägypt. Altertümer, Gypsabgüsse und Papyrus.* Berlin 1894 p. 259 nr. 11050.

Am Ende der 12. Nachtstunde gebiert sie die Sonne, welche hervorgehend zwischen ihren Schenkeln, an ihrem Leibe dahinsegelt, um am Abend in ihrem Munde zu verschwinden, *Maspero, Études de myth. et d'arch. égypt.* 1 p. 340, vgl. *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 88 Anm. 3 und *Jéquier a. a. O.* p. 2. „Nut die Gebälerin der Sonnenscheibe“ ist beispielsweise dargestellt auf der Inneneite des Sarkophags des Nesschutafnut. Sie hält dort mit beiden Händen die Sonnenscheibe über dem Haupte empor, umgeben zu beiden Seiten von den Figuren von je sechs Nachtstunden in Gestalt sitzender Frauen mit einem Stern über dem Haupte, *F. v. Bergmann, Der Sarkophag des Nesschutafnut in der Sammlung ägyptischer Altertümer des Österreichischen Kaiserhauses. Tirage à part du Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* vol. VI<sup>e</sup> p. 30. Auf dem Deckel des Truppenführers Pete-ese trägt sie „die Morgensonne Re und die widerköpfige Abendsonne Atum.“ Neben ihr erscheint die Sonne in ihren mit den Tageszeiten wechselnden Gestalten als Kind, widerköpfiger Mann, Widder und Käfer, *Ausführl. Verz. d. ägypt. Altertümer.* Berlin 1894 p. 174 f. nr. 29. An der Decke des Neujahrsaals in Edfu sieht man Nut gebeugt über die zwölf Gestalten, welche die Sonne auf ihrem Boote in den 12 Tagesstunden annimmt, *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 89 nach *Rochemonteix, Edfou* Pl. 33<sup>e</sup>.

Im Papyrus des Ani zeigt die Vignette (*E. A. Wallis Budge, The Book of the Dead.*

*The Papyrus of Ani* Plate 16 p. 314) zum 59. Kapitel des Totenbuchs, dem „Kapitel vom atmen (wörtlich schnüffeln) die Luft und vom Macht gewinnen über die Wasser in der Unterwelt“, den Verstorbenen neben einem Wasserpflanz, wo eine Sykomore wächst, in welcher Nut erscheint, aus einem Gefäße Wasser in die Hände Anis gießend. Der Text (p. 315) dazu lautet: „Heil, Sykomorenbaum der Göttin Nut! Gewähre du mir vom dem Wasser und der Luft, welche in dir sind. Ich umfasse deinen Thron, welcher in Unnu (Hermopolis) ist, und ich bewache und hüte das Ei des großen Gackerers (das ist des Gemahls der Nut, des Seb). Es wächst, ich wachse; es lebt, ich lebe; es atmet (schnüffelt) die Luft, ich atme die Luft, ich der Osiris Ani, im Triumph.“ Ähnliche Darstellungen der Nut, welche aus einem Baume dem Verstorbenen entweder Wasser allein oder dazu eine Schüssel mit Speisen spendet (s. z. B. die Abbildung bei Maspero, *Hist. anc.* 1 p. 185 nach Rosellini, *Monumenti civili* Tav. 134, 3), sind auf fune- rären Denkmälern sehr häufig. *E. de Rougé, Notice sommaire des monuments égyptiens exposés dans les galeries du Musée du Louvre.* Nouv. édit. 1876 p. 109, 111, 135; vgl. z. B. den Papyrus der Isi-res'au, *Th. Deveria, Catal. des manuscrits égyptiens qui sont conservés au Musée Égyptien du Louvre.* Paris 1875 p. 74 f. 3 nr. 31 Col. 10; den Papyrus des Chonumes, *E. Ritter v. Bergmann, Übersetz. der ägypt. Altertümer des K. K. Münz- und Antiken-Cabinetes.* Wien 1876 p. 18 f. nr. 13; die Grabsteine des Ka-Mose und des Cha-hapi in Berlin, *Ausführl. Verz. der ägypt. Altertümer.* Berlin 1894 p. 137 n. 7291; p. 272 nr. 2118; Stelen von Achmim im Museum von Gizah, *Virey, Notice des principaux monuments exposés au Musée de Gizah.* Le Caire 1893 p. 88 nr. 277; die Stele des Neferep im Louvre (*Revillout*), *Musée égyptien du Louvre. (Cat. de la sculpture égyptienne)* p. 4 nr. 57; die Stele des Schreibers Jut in Turin, *Lanzoni, Diz. di mitol. egizia* p. 396, Tav. 151, 2; den Kasten nr. 630 der Totenfiguren der Schedes-en-mut in Berlin, *Ausführl. Verz. der ägypt. Altertümer* p. 128 f.; die Totenbahre für die Kinder Apollonius und Zizoï ebenda, *Ausführl. Verzeichnis* p. 284 nr. 12441; den Basaltsarkophag des Isiskrates im Louvre, *E. de Rougé, Notice des monuments exposés dans la galerie d'antiquités égyptiennes salle du rez-de-chaussée et palier de l'escalier du Sud-Est au Musée du Louvre.* 7<sup>e</sup> éd. Paris 1883 p. 200 ff. nr. 40; das Sargfragment des Naspaheran in Wien, *E. Ritter v. Bergmann a. a. O.* 60 p. 29. Stelle XIV. Sargfragment nr. 12. Überhaupt ist sie so recht eine Schutzgöttin der Toten, die auf den Särgen und anderen fune- rären Denkmälern unzählige Male (u. a. häufig geflügelt) dargestellt und angerufen oder dem Toten zum Trost erwähnt wird. Auf den Resten des Holzсарgs des Menkaura (Mykerinos) im British Museum heisst es: „Osiris, König

von Ober- und Unterägypten Menka-u-ra, ewig lebender! Gezeugt hat dich der Himmel, empfangen wurdest du von Nut, du bist vom Stamme des Seb, über dir breitet sich deine Mutter Nut in ihrer Gestalt als himmlisches Geheimnis. Sie verleiht dir, daß du seiest ein Gott; nicht mehr hast du fortan Feinde, du König von Ober- und Unterägypten Menkaura, ewig lebender“; *A. Wiedemann, Ägypt. Gesch.* 1, p. 192.

In einem Papyrus des Louvre wird der Verstorbene angeredet: „Deine Mutter Nut hat dich empfangen im Frieden. Sie legt ihre beiden Arme hinter dein Haupt jeden Tag; sie schützt dich in dem Sarge; sie giebt dir sicheres Geleit in dem Gebirge des Todes; sie läßt walten ihren Schutz über dein Fleisch in ausgezeichnete Weise; sie schafft dir jeglichen Schutz für das Leben und volle Gesundheit in jeglicher Hinsicht“; *Pierret, Etudes égyptologiques* 1 p. 71 und *Dictionnaire d'archéologie égyptienne* p. 376.

Auf dem Sarge der Ta-maket in Berlin wird sie angerufen: „Steige herab, meine Mutter Nut, daß du dich über mich beugest; setze mich unter die unzerstörbaren Sterne und unter die ruhelosen Sterne“, *Ausführliches Ver-*



3) Nut als Himmelskuh

(nach Brugsch, *Rel. u. Myth. d. alt. Ägypter* S. 208).

*zeichnis der ägypt. Altertümer* p. 144 nr. 10832. Auf dem dritten Sarge des Sutesime im Louvre spricht der Verstorbene zu ihr: „O meine Mutter, der Himmel, welche du dich ausstreckst über mich; mache, daß ich ähnlich werde den Sternbildern! Möge der Himmel seine Arme gegen mich ausstrecken in seinem Namen 'Himmel'; möge sie ausstrecken ihre Arme, um zu zerstreuen die Finsternisse und mir das Licht zurückzuführen“, *E. de Rougé, Notice sommaire des monuments égyptiens exposés dans les galeries du Musée Égyptien du Louvre.* Nouv. éd. 1876 p. 108.

Und diese Gebete an Nut erstrecken sich über den ganzen Zeitraum der ägyptischen Geschichte. Aus den Pyramidentexten hat *Ad. Erman, Die Sprüche v. d. Himmelsgöttin, Aegyptiaca. Festschrift f. Georg Ebers z. 1. März 1897* p. 16–24 eine Anzahl Anrufungen zusammengestellt, von denen acht eng zusammengehörige ein uraltes Lied an Nut bilden. Sie lauten (die dem Urtexte bei ihrer fune- rären Verwendung beigegebenen Bitten für den verstorbenen König sind in eckige Klammern geschlossen) folgendermaßen:



a. Kap. 212. Nut, du hattest (eine Seele) und du warst mächtig im Leib deiner Mutter Tefnut, als du noch nicht geboren warst. [Schütze den Pepi, daß er nicht sterbe.]

b. Kap. 218. Dein Herz war mächtig und du warst ... im Leibe deiner Mutter in deinem Namen „Nut“.

c. Kap. 214. Du bist die Tochter, die in ihrer Mutter mächtig war, die als König erschien. [Verkläre den Pepi in dir, (daß) er nicht sterbe.]

e. Kap. 215. Grofee, die zum Himmel wurde, ... du warst mächtig und warst ... und erfülltest jeden Ort mit deiner Schönheit. Die ganze Erde liegt unter dir, du hast sie erobert. Du hast dir die Erde und alle Dinge in deinen Armen umschlossen. [Setze dir diesen Pepi hin als einen unvergänglichen Stern, der an dir ist.]

f. Kapitel 216 ... Du hast ... bei Keb in deinem Namen „Himmel“. Keb hat dir die ganze Erde an jedem Ort vereinigt.

g. Kap. 217. Du bist fern von der Erde ... Auf deinem Vater Schu, über den du mächtig bist. Er liebte dich, er stellte sich unter dich und alle Dinge. Du nahmst dir jeden Gott fort zu dir mit seinem Schiff; du (setzt) sie als Leuchten an, daß sie nicht von dir weichen als Sterne. [Lasse diesen Pepi nicht von dir fern sein, in deinem Namen „Himmel“.]

h. Kap. 226. Nut! Zwei Augen erschienen an deinem Haupt. Du nahmst dir Horus und seine Zauberin, du nahmst dir Set und seine Zauberin! Du hast deine Kinder gezählt, in deinem Namen „rpt von Heliopolis“. [Zähle den Pepi dem Leben zu, daß er nicht sterbe.]

d. Kap. 227. Nut, du erschienenst als König, weil du dich der Götter bemächtigtest und ihrer Seelen und ihres Erbes und ihrer Speisen und aller ihrer Habe. [Nut du wirst geben, daß Pepi ... und lebe. Nut, wenn du lebst, so lebst auch Pepi.]

Mehrere Jahrtausende später erliefte noch die Aufschrift eines grünen Jaspis im British Museum die Huld der Göttin: *Δὸς χάριν, θεὰ Νοῦτι, πρὸς Σαραπίωνα*, W. Froehner, *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie*. Paris 1873 nr. II p. 6—7. *British Museum. A guide to the first and second Egyptian rooms in the department of Oriental antiquities*. 1874 p. 116. 50 Case 86. G. 283. [Drexler.]

**Nutios** (Νούτιος), Sohn des Laphrios, Enkel des Kastalios, Herrscher in Delphi. Unter seiner Herrschaft holten die in Kriege mit ihren Nachbarn verwickelten Delphier den Akrisios aus Argos, der dort die delphische Amphiktyonie gründete. *Schol. Eur. Or.* 1094. [Stoll.]

**Nutritores Dii** s. Kurotrophos.

**Nutrix** s. Kurotrophos n. vgl. *Usener, Götternamen* S. 128f.

**Nycheia** (Νύχεια), 1) eine der drei Nymphen, welche in Mysien den Knaben Hylas in den Quell zogen; die beiden andern hießen Euneika und Malis. *Theokrit.* 13, 45. — 2) Tochter des Okeanos und der Tethys, Quellnymphe auf Taphos, *Epigr. adesp. Anth. Pal.* 9, 684.

[Stoll.]

**Nychiea** (Νυχία), Beiname 1) der Leto, s. d. Näheres unt. Mychioi Theoi Bd. 2 Sp. 3298, 37f.; — 2) der Daeira-Persephone, *Apoll. Rhod.* 3, 847, wozu das *Schol.* a. a. O. bemerkt *νυχίαν δὲ εἶπεν ἡτοὶ διὰ τὸ χυδίων βασιλεῖν (νύκτα γὰρ τὸν ἀφώριστον τόπον φασί), ἢ ἵν νυκτὸς ἑλάσσονται*. Über Persephone als Unterweltsgöttin s. d. Art. Kora Bd. 2 Sp. 1334; — 3) der Artemis-Hekate, *Cornutus de nat. deor.* p. 208 Osann. [Höfer.]

**Nyehios** (Νυήιος), ein Aithiope, Genosse des Memnon vor Troia, *Quint. Sm.* 2, 364. [Stoll.]

**Nyktaia** (Νυκταία), Tochter des Nykteus = Nyktimene (s. d.), *Lactantius Placidus zu Stat. Theb.* 3, 507. Vgl. Nykteus 3. [Höfer.]

**Nyktels** (Νεκτῆς), 1) Tochter des Nykteus (s. d.), Gemahlin des Polydoros, Mutter des Labdakos. *Apollod.* 3, 5, 5. *Tzet. Chiliad.* 6, 564. — 2) = Antiope, *Ovid. Met.* 6, 111. *Propert.* 1, 4, 5. [Höfer.]

**Nyktellos** (Νυκτέλιος), Beiname des Dionysos, ὁ νύκτωρ τὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται, *Etyim. M.* 609, 20; vgl. *Schol.* vet. *Soph. Ant.* 1146: ἐν νυκτὶ αἱ Διονυσία καὶ χοροὶα γίνονται, ὅθεν καὶ Νυκτέλιος, *Plut. de ei Delph.* 9. *Nomn. Dionys.* 22, 5. *Anth. Pal.* 9, 524, 14. *Ovid. Met.* 4, 15. *Ars amat.* 1, 567; vgl. *Hesych.* νυκτέλιον ἐν νυκτὶ τελεῖν. In Megara befand sich ein ναὸς Διονύσου Νυκτέλιον, *Paus.* 1, 40, 6; vgl. den Art. Dionysos Bd. 1 Sp. 1034 und *Rohde, Psyche* 342, 1, der auf den nahen Zusammenhang des Dionysos Nyktellos mit der Nyx und die Beziehungen beider Gottheiten zum Orakeldienst aufmerksam macht. Das nächtliche Fest des Gottes hieß Νυκτέλια (ὡς τὰ πολλὰ διὰ σκοτίας δράται), *Plut. Quaest. Rom.* 112; vgl. *Soph. Ant.* 1146, wo Dionysos νυχίων φθεγμάτων ἐλάσσονος heißt, und *Eur. Bakch.* 485f., wo Dionysos auf des Pentheus Frage τὰ δ' ἱερὰ νύκτωρ, ἢ μεθ' ἡμῶν τελεῖς; antwortet νύκτωρ τὰ πολλὰ σμυνότε' ἔχει σκοτίας; vgl. Nyktipolos. [Höfer.]

**Nykteus** (Νυκτεύς), 1) Vater der Antiope (s. d.), Bruder des Lykos (s. d.) und Orion. A. Über seine Abstammung lauten die Angaben verschieden. Nach *Hygin Astron.* 2, 21 sind Nykteus und Lycus Söhne des Neptun und der Plejade Celaeno. Damit stimmt *Hygin fab.* 157, wo die Söhne Neptuns aufgezählt werden, nur zum Teil überein. Denn Celaeno heißt dort die Tochter des Ergaeus. Aber die Richtigkeit der Überlieferung an dieser Stelle ist zweifelhaft. Denn für „Euphemus et Lycus et Nycteus ex Celaeno, Ergei filii“ schlägt Bunde vor: *Euphemus ex Europa, Titiji filii, Lycus et Nycteus ex Celaeno, Atlantis filii, Erginus* mit Verweisung auf *fab.* 14 p. 42, 16 und 42, 20 seiner Ausgabe. Dagegen hält *M. Schmidt* p. 14, 8 seiner Ausgabe die Namen Euphemus und Nycteus für gefälscht und den Namen Ergaeus für verdächtig, und führt für Ergei 'Erginus' als Konjekturen *Bursians* an. Auch *Apollodors* Angaben sind widersprechend. Denn 3, 10, 1, 3 (3, 111 *Wagner*) nennt er Nykteus und Lykos Söhne des Hyrieus und der Nympe Klonie (Κλωνία), seine und der Polyxo Tochter Antiope. Da an dieser Stelle (3, 10, 1, 2) Hyrieus als Sohn des Poseidon und der Plejade

Alkyone (ebenso *Hygin fab.* 157, *Ausg. Schmidt* p. 14, 1; *Pseudo-Eratosthenis Catasterismi* 23, *Ausg. Olivieri* p. 27, 12 f.) und als Bruder der Aithusa und des Hyperenor bezeichnet wird, so ist Nykteus Enkel des Poseidon und der Alkyone. Aber kurz vorher hat *Apollodor* den Lykos, der sonst Bruder des Nykteus heisst, als Sohn des Poseidon und der Plejade Kelaino genannt und diesen von dem andern Lykos, dem Bruder des Nykteus, durch den Zusatz 19 unterschieden: ὁ Πόσειδον ἐν μακρῶν ὄψεσι νύκτος. Offenbar sind hier zwei nicht völlig übereinstimmende Überlieferungen neben einander gestellt. Demnach dürfen wir annehmen, daß die Brüder Nykteus und Lykos bald Söhne, bald Enkel des Poseidon genannt wurden. Der Widerspruch würde sich lösen, wenn sich nachweisen ließe, daß ursprünglich Hyrieus, der Eponymus von Hyria, nichts anderes ist als ein Beiname des Poseidon, der in dem am 20 Euripus in der Nähe von Aulis gelegenen Städtchen Hyria verehrt wurde. *Τρίην* nennt *Homer* im Schiffskatalog *Il.* 2, 496 an erster Stelle. *Strabo* 9, 404 giebt an: ἑνὶ δὲ τῷ Τριῶν Τρίην λίσσασθαι φασί . . . ἄποικον Τριῶν, κτίσμα δὲ Νυκτεῖος τοῦ Ἀντιόχης πατρὸς. Hysiai liegt am Nordabhang des Kithairon nicht weit von dem am Südabhang gelegenen Eleutherai entfernt, in dessen Nähe Antiope, des Nykteus Tochter, die Zwillinge Amphion 30 und Zethos gebar.\*) Da auch *Hesiod* in den *Eoien* fragm. 147 Kinkel (ἡ οἶν Τρίην Βοιωτὴν ἔστι πόλιν; vgl. *Steph. Byz.* Τρία) dieselbe Form wie *Homer* hat, ist daran festzuhalten, daß die Hafenstadt Hyria und nicht die Bergstadt Hysiai der Geburtsort der Antiope ist. Immerhin mögen beide Städte zu einander in einem näheren Verhältnis gestanden haben, da bei *Strabo* a. a. O. Hysiai eine Gründung des Nykteus und eine Kolonie von Hyria ge- 40 nannt wird. Zu beachten ist auch, daß das für die Antiopeage wichtige Eleutherai von Eleuther, dem Sohne der Aithusa, der Schwester des Hyrieus, gegründet wurde (vgl. unter Eleuther). Hyria muß in einer gewissen Zeit einen größeren Einfluß im südlichen Böotien gehabt haben, der später durch das Aufkommen Thebens in Vergessenheit geriet. (Andere Auf- fassung bei *Preller-Robert Gr. M.* 1<sup>a</sup>, 467 und *Preller-Pleu* 2<sup>a</sup>, 30 Anm. 3). Auch der Name 50 der Nympe Klonie (*Κλονίη*), der Gattin des Hyrieus, weist auf Böotien hin; denn er läßt sich nicht trennen von *Κλονίος*, einem der Führer der Böoter, der im *Schiffskatalog* v. 495 (unmittelbar vor Hyria) genannt ist und später (*Il.* 15, 340) noch einmal vorkommt; seinen Stammbaum hat *Diodor* 4, 67 überliefert. Die Bedeutung der Küstenstadt Hyria für die böotische Sage ergibt sich ferner daraus, daß jener Euphemus, den *Hygin fab.* 157 Sohn des Neptun und der Celaeno nennt, dem Gotte in dieser Stadt von der Mekionike geboren wurde, wie ein Fragment von *Hesiods Eoien* (fr. 146 Kinkel)

\*) „Am Fusse der Stadt (Gyphokastro = Eleutherai) sprudelt dicht an der Strafe eine reiche frische Quelle hervor, ohne Zweifel die, an welcher nach der Sage Antiope dem Zeus die Zwillinge Amphion und Zethos gebar.“ *Vischer, Erinnerungen u. Eindr. aus Gr.* 2 S. 533.

zeigt. Ebenso ist Hyria die Geburtsstätte des Riesen Orion; vgl. *Strabo* 9, 404. Die Sage, wie die Götter Zeus, Poseidon, Hermes dem gastfreien, kinderlosen Hyrieus zu diesem Sohne verholfen haben, macht in ihrer urwüchsigen Derbheit den Eindruck hohen Alters. Vgl. *Preller-Robert Gr. M.* 1<sup>a</sup>, 463 Anm. 5 und *II. Peter* im Anhang zu *Ovid Fast.* 5, 493. Jedenfalls weist diese Sagenfassung nichts davon, daß Hyrieus auch der Vater des Nykteus und Lykos gewesen ist. Ferner ist Hyria wohl auch der Ort, wo Agamedes und Trophonios dem Hyrieus das Schatzhaus erbaut haben, *Paus.* 9, 37, 3. Weiteres über die Bedeutung von Hyria giebt *Otf. Müller, Orchomenos und die Minyer* 1, 92; vgl. *Eustathius zu Il.* 2, 496 p. 264, 40 ff.

B. Eine andere Wendung der Sage bringt Nykteus mit Theben in Verbindung. Bei *Apollodor* 3, 5, 5 (3, 40 *Wagner*) heisst Nykteus Sohn des Chthonios, eines der thebanischen Sparten (vgl. Bd. 1 Sp. 907). Nach Kadmos herrscht über Theben dessen Sohn Polydoros, der Nykteis (*Νυκτις*), die Tochter des Nykteus, zur Gattin hat und von ihr den Sohn Labdakos. Dieser hinterläßt den Laios als einjähriges Kind. Da reist Lykos während der Kindheit des Laios die Herrschaft an sich; denn die Brüder Lykos und Nykteus, die beide von der Insel Euböa nach Böotien geflohen waren, bewohnten, nachdem sie Phlegyas, den Sohn des Ares und der Dotis (τὸν Ἄρεος καὶ Δωτίδος τῆς Βοιωτίας), getötet hatten, die Stadt Hyria\*) und (von dort nach Theben übergesiedelt)\*\*) erlangen sie wegen ihrer Freundschaft mit Pentheus das Bürgerrecht. Daher mafste sich Lykos, von den Thebanern zum Polemarchen erwählt, die Herrschaft an, wurde aber nach zwanzigjähriger Regierung von Zethos und Amphion getötet. Daran schließt sich die Erzählung von Antiope, der Tochter des Nykteus, von ihrem Verkehr mit Zeus, von ihrer Flucht nach Sikyon zum Epopeus (vgl. *Scholion* zu *Apollon. Rhod.* 4, 1090), der sie heiratete. Nykteus tötete sich aus Schmerz über die Schande seiner Tochter und übertrug seinem Bruder Lykos die Kache an Epopeus und Antiope. Das Übrige vgl. unter Lykos und Antiope. Mit der ausführlichen Erzählung *Apollodors* stimmt nur zum Teil überein *Hygin* in *fab.* 8, die für die Inhaltsangabe der euripideischen Antiope gilt (vgl. die *Litteratur* bei *Nauck Tr. Gr. Fragm.* 3 410 ff.) und in der kürzern, wieder abweichenden Fassung der *fab.* 7, worüber das weitere unter Lykos Bd. 2, Sp. 2184, 42 ff. Übereinstimmend heisst bei *Hygin* Nykteus der Vater der Antiope; *fab.* 8 nennt er ihn König in Böotien, nicht — wie man erwarten sollte — „in Theben“.

C. Wieder eine andere Fassung der Sage findet sich bei *Pausanias* 2, 6, 1 ff., die dieser als die sikyonische Sage bezeichnet. Nachdem *Pausanias* die Reihe der Könige Sikyons

\*) *Wagner* läßt in seiner Ausgabe (1894) nach dem Vorgange *Heynes* ἀπὸ Εὐβοίας; weg, gegen die Handschriften, *Unger* vermutet ἀπὸ Πηλεῖας.

\*\*) so nach *Heynes* sehr wahrscheinlicher Ergänzung der Lücke.

von Aigialeus bis Korax aufgezählt hat, fährt er fort: „Um die Zeit, wo König Korax kinderlos gestorben war, kam Epopeus aus Thessalien dorthin und erhielt die Regierung. Während seiner Herrschaft fiel zuerst ein feindliches Heer in das Land ein, das vorher immer im Frieden gelebt hatte. Denn Antiope, des Nykteus Tochter, unter den Hellenen wegen ihrer Schönheit berühmte, von der auch die Sage ging, sie sei nicht das Nykteus, sondern des böiotischen Flusgottes Asopos Tochter gewesen, war von Epopeus geraubt worden. Die Thebaner kamen daher mit Heeresmacht ins Land; in der Schlacht wurden Nykteus und Epopeus verwundet, jener so schwer, daß er nach Theben zurückgebracht starb, während Epopeus als Sieger der Athene einen Tempel für die gewonnene Schlacht erbaute. Nykteus, der in Theben die Vormundschaft für Labdakos, den Sohn des Polydor, führte, übergibt sterbend die Herrschaft seinem Bruder Lykos und bittet ihn mit einem größeren Heere Rache an Epopeus und Antiope zu nehmen. Da aber inzwischen auch Epopeus an seiner Verwundung gestorben ist, und sein Nachfolger Lamedon, der Sohn des früheren Königs Koronos von Sikyon, freiwillig die Antiope ausliefert, fällt für Lykos der Grund zu dem Kriege weg. Antiope, nach Böotien zurückgebracht, gebar bei Elentherai die Brüder Zethos und Amphon. Auf diese Angabe kommt *Pausanias* noch einmal zurück 9, 5, 6; vgl. unter Lykos Bd. 2 Sp. 2185, 57 ff.

D. Die Antiopeage, in die Nykteus gehört, hat ihre Heimat im südlichen Böotien mit seinem Hauptfluß Asopos. In der ältesten Quelle heißt Antiope Tochter des Asopos, *Od.* 11, 260 ff. Für den Asopos tritt in späterer böiotischer Sage Nykteus ein, der Sohn des Hyrieus. Daher will der *Scholast* zu *Apollon.* 40 *Rh.* 1, 735 Antiope, die Tochter des Asopos, von der Tochter des Nykteus unterscheiden. Es ist aber nicht glaublich, daß erst die Tragiker den Nykteus als Vater der Antiope eingeführt haben, wie das *Scholion* M zu *Od.* 11, 260 angibt; vielmehr haben diese, insbesondere *Euripides*, wohl die Sage bei einem späteren epischen Dichter oder bei einem Logographen gefunden, z. B. bei *Hellankos*; vgl. *Scholion* zu *Il.* 18, 486 und *Otf. Müller, Orchomenos* S. 458. Die Heimat dieser Sageform ist Hyria am Euripus gewesen, das *Hesiod* in den *Eoien* (*frgm.* 147 *Kinkel*) als Geburtsort der Antiope genannt hat. Dann bemächtigt sich Theben der Sage; Nykteus und sein Bruder Lykos sind Wohlthäter des Landes, indem sie Phlegyas, den gewaltthätigen König der ruchlosen Phlegyer von Orchomenos und Panopeus, töten. Beide unterbrechen die Königsreihe der Kadmeer, entweder als Vormünder des Labdakos 50 oder als Könige der Stadt Theben oder des Landes Böotien. Polydoros, der Sohn des Kadmos, hat Nykteus, die Tochter des Nykteus, zur Gattin und von ihr den Sohn Labdakos. Die Flucht der Antiope nach Sikyon zu Epopeus, der Tod des Nykteus, die Rache, die Lykos im Auftrage seines Bruders an Epopeus von Sikyon nimmt,

alle diese Züge könnten in einem thebanischen Heldenliede gestanden haben; erwähnt war die Sage schon in den *Kyprien* (*Proklos* bei *Kinkel, Ep. Gr. Frgm.* p. 18). In denen Antiope Tochter des Lykurgos (= Lykos) hieß. \*) *Paus.* 2, 6, 1 giebt die sikyonische Sage, nach der Nykteus selbst den Heereszug gegen Sikyon führt und in der Schlacht tödlich verwundet wird. Die weitere Fassung dieser Sage wird mit Recht als ein Stück „lokalpatriotischer Sagenbildung“ bezeichnet; vgl. unter Lykos Bd. 2 Sp. 2185, 13 ff.

E. Aus den uns überlieferten Bruchstücken des Antiope-mythus läßt sich erkennen, wie auf die Weiterbildung der Sage die wirklichen Beziehungen der betreffenden Städte zu einander eingewirkt haben. Älter als diese politischen Beziehungen ist die Natursymbolik dieser Sage, auf die namentlich *Roscher, Über Selene u. Verwandtes* S. 140—143 hingewiesen hat. „Der Tag der Konjunktion (*συνόδος*) von Mond und Sonne (d. i. der Neumond) galt für die Zeit, an der beide Gestirne sich begatten, oder zu der der Sonnengott die ihm still und heimlich nachgehende Selene raubt (ebd. 77 f.). An diese Vorstellung erinnert nun auch die Entführung der (Mondgöttin) Antiope durch den (Sonnengott) Epopeus. Nykteus und Lykos, die Söhne des Hyrieus, bringt *Roscher* mit dem Abend- und Morgenstern zusammen (vgl. ebd. 143) und macht auf die Personifikation von Sternen aufmerksam, die in der ganzen Genealogie von Hyrieus hervortritt (vgl. ebd. Anm. 616). Namentlich ist auch zu beachten, daß die Sage Orion, den Sohn des Hyrieus, nach seinem Leben auf der Erde als ein berühmtes Sternbild an den Himmel versetzte. Eine andere Auffassung vertritt *Usener, Götternamen* S. 199 f. Nachdem vorher auseinander-gesetzt ist, von welchem Einfluß die Verehrung des lichten Tageshimmels für alle Glieder der indoeuropäischen Völkerfamilie gewesen ist, und wie sich die mit dieser Verehrung verbundenen Vorstellungen dem Griechen in den Begriff des Zeus angesammelt haben, fährt er fort, vermutlich habe schon vor der Trennung des italischen und griechischen Zweiges eine Erneuerung des Begriffes stattgefunden, und zwar mit Hilfe der Wurzel „luk“, leuchten, die in *ἀνυλάττω, λυκάρα* s.w. nach Stamm und Bedeutung erhalten sei. Dann heißt es weiter: „Daß Lykos, persönlich gedacht, ehemals nichts anderes als 'Leuchter', 'Lichtbringer' bedeutete, steht vollkommen fest durch gegensätzliche Paare, in denen der Begriff sich wiederholt. Die böiotische Sage kennt Lykos und Nykteus als Brüder, die sich in der Herrschaft in der Weise ablösen, daß Lykos dem älteren Bruder, dem Vater der Antiope, folgt, genau entsprechend der griechischen Sitte, den neuen Zeitabschnitt mit dem Anbruch der Nacht zu beginnen; umgekehrte Abfolge hat die arkadische Sage in Lykaon und seinem überlebenden Sohne Nyktimos.“ Demnach faßt *Usener* Nykteus als Nachthimmel, Lykos als Tageshimmel auf. —

\*) *Bethe, Thebanische Heldenlieder*, hat sich leider über diesen Teil thebanischer Sagen nicht ausgesprochen.

Die Auffassung Roschers leuchtet mir mehr ein. 'Nykteus und Lykos sind Söhne Neptuns und der Kelaino' heisst für die Bewohner Böotiens nichts anderes, als Abendstern und Morgenstern steigen bei ihrem Aufgang aus dem ägäischen Meere auf und werden sichtbar, wenn der Schatten der Nacht (der Erdschatten) sich im Osten am Himmel erhoben hat. Antiope ist die Tochter des Nykteus: die am Himmel glänzende Mondsichel oder Mondscheibe gilt für die Tochter des Abendsterns, des schönsten und hellsten Sternes am griechischen Nachthimmel, „dessen Glanz kaum von dem des Mondes übertroffen wird“ (*Ilias* 22, 318, *Preller-Robert Gr. M.* 1<sup>4</sup>, 447). Für die Anwohner der Asopesebene kommt der Morgenstern von den Bergen Euböas her; deshalb ist wohl *Apollod.* 3, 5, 5 ἀνὰ Εὐβοίας beizubehalten. Auch die Sage von der Flucht der Antiope, von dem Thun und Leiden des Nykteus und Lykos wird zusammenhängen mit den Beobachtungen, welche die Anwohner der Asopesebene über das Wiedererscheinen der Mondsichel nach dem Neumond, über Auf- und Untergang des Abend- und Morgensterns machten. Im späteren Epos sind diese symbolischen Sagen mit Sagen von kriegerischen Ereignissen zwischen den einzelnen Städten verschmolzen worden. Auch die Sage von der Geburt des Amphion und Zethos bei Eleutherai entspringt aus der alten Vorstellung, nach welcher, wie Roscher a. a. O. S. 142 Anm. 606 sagt, die kleineren Lichtwesen am Himmel Kinder der Sonne und des Mondes sind, nur braucht man Amphion und Zethos nicht wieder für Abend- und Morgenstern anzusehen, sondern für ein Doppelgestirn oder Sternpaar, das für jene Gegenden sichtbar war, wie z. B. im Sternbild der Zwillinge die beiden Sterne Kastor und Pollux, die dessen Hauptsterne bilden. Damit würden die Worte des *Scholions* zu *Od.* 19, 518 (Ἀντίοπη) τῇ Νυκτεῖας Ζεὺς ὑψιρραῖ. ἢ ἡς Ζῆθος ὑψιρραῖ καὶ Ἀμφίων. οὗτοι τὰς Θήβας οὐκοῦν παῖδες καὶ καλοῦνται Διὸς παῖδες λευκόκατοι einen tieferen Sinn bekommen, vgl. *Eurip. Phoen.* 606; *Herc. fur.* 29 f.; *Hesychius* unter Διόσκουροι; *Preller-Plevo Gr. M.* 2<sup>5</sup> S. 31 mit Anm. 2.

2) Nykteus, Vater der Kallisto (s. Bd. 1 Sp. 931) nach der Angabe des epischen Dichters *Asios* von Samos, *Apollod.* 3, 8, 2, 2 (3, 100 *Wagner*) und *Kinkel, Ep. Gr. Frgm.* 205, 9. Die Stelle bei *Apollodor* ist deshalb bemerkenswert, weil dort die abweichenden Angaben des *Eumelos*, *Hesiod* und *Pherekydes* zugleich angeführt werden. Aus dem oben Entwickelten ergibt sich, daß Lykaon und Kallisto der arkadischen Sage dem Nykteus und der Antiope der böotischen Sage sehr nahe stehen und derselben Natursymbolik entspringen sind. Zu vergleichen ist die Variante der Antiope-sage in den *Kyprien* (*Proklos* bei *Kinkel, Ep. Gr. Frgm.* p. 18), nach der Lykurgos (= Lykos) der Vater der Antiope ist.

3) Nykteus, Vater der Nyktimene oder Nyktaea. Nykteus wird genannt von dem *Scholasten Lactantius Placidus* zu *Statius Thebais* 3, 507 und zwar als König der Aithiopen, die Tochter heisst Nyktaea. *Hygin fab.* 204.

253 nennt den Vater Epopeus, König der Lesbier (Bd. 1 Sp. 1295 unter Epopeus), die Tochter Nyctimene. Auch *Ovid* erwähnt die Sage von der Nyctimene *Metamorph.* 2, 590 ff. als eine lesbische (*quae per totam res est notissima Lesbos*). Demnach liegt hier eine lesbische Variante der Antiope-sage vor.

4) Nykteus, Vater der Hyrmene, der Mutter des Angeias (Bd. 1 Sp. 2860 unter Hyrmene) nach dem *Scholasten* zu *Apollon. Rhod.* 1, 172. Auf den Zusammenhang der Sagen vom Schatzhaus des Augeias und dem des Hyrieus hat *Otfr. Müller, Orchomenos* 1<sup>2</sup>, 88. 90. 92 ff. aufmerksam gemacht.

5) Nykteus ein Rofs am Viergespann des Pluto bei *Claudian de raptu Proserpinae* 1, 285. Die anderen Rosse sind Orphnaeus, Aethon, Alastor. [Wagner.]

**Nyktimene** (Νυκτιμένη), Tochter des Epopeus, Königs der Lesbier, oder des Nykteus (s. d.). Wegen ihrer Schönheit von dem eignen Vater entehrt, verbarg sie sich aus Scham in den Wäldern, wo Athene (oder die Götter) sie aus Erbarmen in eine Eule verwandelte (*quae pudoris causa in lucem non prodit, sed noctem parat*). *Hyg. fab.* 204. 253. *Lutat. ad Stat. Theb.* 3, 507. *Myth. Vat.* 1, 98. 2, 39. *Serv. Vera. Georg.* 1, 403. Bei *Or. Met.* 2, 590 ff. und *Myth. Vat.* 2, 39 wird die Schuld der Nyktimene beigegeben; an letzterer Stelle wird als Vater Nykteus, ein König der Aithiopen, oder Proitos genannt. [Wagner.]

**Nyktimos** (Νυκτιμος), 1) einer der fünfzig Söhne des arkadischen Lykaon (*Apollod.* 3, 8, 1, 2 u. 6. *Paus.* 8, 3, 1); seine Mutter war nach *Schol. Eurip. Or.* 1646 Orthosia. Als Zeus die Söhne des Lykaon, die ihm das Fleisch eines Knaben vorgesetzt hatten, durch seine Blitze zerschmetterte, verschonte er auf Bitten der Götter die jüngsten, Nyktimos, der dann seinem Vater in der Herrschaft folgte (*Apollod.* 3, 8, 1, 6 u. 2, 1, daraus *Tzet. Lycophr.* 481, woraus *Natalis Comes* 9, 9 das angebliche Fragment des *Hekataios* nr. 375 *M.* zurecht gemacht hat, vgl. *Heyne, Obscure. ad Apollod.* 263). Als ältester Sohn des Lykaon übernahm er nach dessen Tode die Herrschaft über ganz Arkadien, während seine Brüder in verschiedenen Landesteilen Städte gründeten (*Paus.* 8, 3, 1). Nach *Usener* (*Götternamen* 199 f.) verrät sich der ursprüngliche Sinn der Sage in dem Gegensatz der Namen Lykaon = Lichtbringer und Nyktimos, wie Lykos und Nykteus. Sein Sohn war nach einigen Periphetes, von dem Psopphis, der Erbauer der gleichnamigen Stadt, abstammte (*Paus.* 8, 24, 1). *Ps. Plutarch* (*Parall. min.* 36, 1, angeblich nach *Zopyrus von Byzanz*, *F. H. G.* 4, 531) nennt Phylonome, eine Begleiterin der Artemis, als Tochter des Nyktimos und der Arkadia. Daß ihn *Tzetzes* (*Lycophr.* 478) als ἐκ θένος τρεθείς bezeichnet, ist ein Mißverständnis der Stelle des *Lycophron* (vgl. d. *Schol.*). Unter der Regierung des Nyktimos soll die Deukalionische Flut über Griechenland hereingebrochen sein, wie einige meinten wegen des von den Söhnen des Lykaon verübten Frevels (*Apollod.* 3, 8, 1, 6. *Schol. Eurip. Or.* 1646. *Tzet. Lycophr.* 72 u. 481). — Spätere

Sagenbildung, welche das Grausige der That noch steigern wollte, bezeichnete den Nyktimos selbst, den der Vater mit eigener Hand schlachtete (*Nomnos*), als das dem Zeus dargebrachte Opfer (*Schol. n. Tzet. Lycophr.* 481. *Nonn. Dionys.* 18, 20 ff. *Clem. Alex. Protrept.* 2, 36. *Arnob.* 4, 24. Wenn jedoch Immerwahr (*Kulte u. Mythen Arkadiens* 15) diese Sagenwendung erst der späten Kaiserzeit zuschreibt, so übersieht er, daß bereits *Lycophron* den getöteten Knaben Nyktimos nennt (*λυκαινομόρφων Νυκτίμων κρανόμεν* 481). Denn daß der geschlachtete fremde Knabe zufällig Nyktimos geheissen habe, ist eine Verlegenheitsauskunft des *Scholiasten* z. d. St.

2) Angeblich ältester Name des später Stymphalos und endlich Alpheios genannten Flusses in Arkadien (*Ps. Plut. de flux.* 19, 1). *E. Curtius (Peloponn.* 1, 274, 34) erklärt diesen Namen aus dem nächtlichen, d. h. unterirdischen Lauf des Flusses, doch ist der Angabe wegen ihrer Quelle keine Bedeutung beizumessen.

[Wagner.]

**Nyktipolos** (*Νυκτιπόλος*), Beiname 1) des Zagreus-Dionysos. *Eur. fr.* 475, 11; vgl. *Nyktelios* — 2) der Brimo-Hekate, *Apoll. Rhod.* 4, 1020 (= *Etym. M.* 213, 50). *Cornutus de nat. deor.* p. 208 *Osann*. [Höfer.]

**Nyktophylax** (*Νυκτοφύλαξ*). Bei *Lucian Peregr.* 27 wird erzählt, daß Peregrinos Proteus so alte Orakelsprüche verbreiten ließ, *ὡς χρῆσθαι εἰν δαίμονα νυκτοφύλακα γενέσθαι αὐτόν*, und *Lucian* a. a. O. 28 hält es für wahrscheinlich, daß sich wirklich Einfältige genug finden würden, die behaupten *νύκτωρ ἐντενεχθῆναι τῷ δαίμονι τῷ νυκτοφύλακι*; auch ein angebliches Sibyllenorakel existierte, des Inhalts, wenn Peregrinos Proteus durch seinen Feind zum Olymp eingegangen sei, *νυκτιπόλον τιμὰν κίλειαι ἥρωα μέγιστον σύνθερον* *Ἡρακλῶτα καὶ Ἡρακλῆ ἄνακτι*, *Luc.* a. a. O. 29. Nach *Usener*, *Götternamen* 264 ist der *δαίμων Νυκτοφύλαξ*, dieser „göttliche Nachtwächter“, nicht etwa eine Erfindung des Peregrinos, sondern ein echter Daimon oder Heros, entsprungen aus dem Verlangen und dem Bedürfnis nach göttlichem Schutze bei Nacht. Peregrinos würde wohl schwerlich auf diesen Gedanken gekommen sein, wenn er nicht der Vorstellung des Volkes geläufig gewesen wäre; ähnliche Daimonen sind der zu Myrine verehrte *Τειχοφύλαξ*, *Hesych.*, oder der „Grenzwächter“ *Ὀροφύλαξ*, der in der Kibyratis Verehrung genoss, *Journ. of hell. stud.* 8, 236; man vergleiche ferner den Herakles Hoplophylax (s. d.) und den Apollo Προφύλαξ auf Amorgos, *Corr. hell.* 15, 597, 24. [Höfer.]

**Nykturos** (*Νυκτούρος*) hieß bei den am *Ῥαόνιον πῆλαγος* wohnenden Hellenen der sonst *Φαίων* genannte Planet Kronos (Saturn, s. *Max. Mayer* oben u. d. Art. Kronos Bd. 2 Sp. 1474 Z. 56 ff.), *Plut. de facie in orbe lunae* 26. Andere wollen *Νυκτοουρός* lesen. [Höfer.]

**Nymphaia** (*Νυμφαία*) heisst Ariadne auf einer spitzen panathenaischen Amphora des brit. Mus., wo sie dem Dionysos libierend dargestellt ist, *Gerhard. Arch. Zeit.* 10 (1852), 181. *C. I. G.* 4, 7479. [Höfer.]

**Nymphalos**, Name einer Gottheit, die auf den der späten Kaiserzeit angehörigen, 1850 in der Vigna Marini gefundenen und von R. Wünsch unter dem Titel „*Sethianische Versuchungstafeln aus Rom*“ Leipzig 1898 herausgegebenen Bleitafeln angerufen wird. Der Name begegnet gewöhnlich in Verbindung mit mehreren anderen Götternamen, so nr. 16 Zeile 15 ff. *ὕμῃς δῖε Φρυγία δῖε Νυμφεῖς Ἐλδωνία νεοικατοικοῦσε*, Zeile 53 ff. *ὕμῃς δῖ[ε] Φρυγία δῖε Νυμφεῖς Ἐλδωνία νεοικουσε κατοικοῦσε*; nr. 17 Z. 5 ff. *ὕμῃς δῖε Φρυγία δῖε Νυμφεῖς Ἐλδωνία νεοικατοικατοικωσ*; nr. 19 Zeile 4 ff. *ὕμῃς δῖ[ε] Φρυγία δῖε [Νυμφεῖς Ἐλδωνία νεοικατοικωσ] κατοικοῦσε* u. s. w., s. Index x p. 121 s. v. Deus Nymphaeus. Etymologisch erklärt Wünsch p. 81 den Nymphaios als einen „Gott der Nymphen, des Wassers“. Den vorher genannten Gottesnamen liest er, von der mehrfach, so nr. 21 links Zeile 9 vorkommenden Namensform *δεεφνδρια* ausgehend, Ephydrias, vergleicht diesen Namen mit dem Beiwort der Nymphen *ἐφνδριάδες* (*Anthol.* 9, 327. 329) und erkennt somit in dem Gott gleichfalls einen Schutzherrn des Wassers. In dem dritten Gottesnamen sieht er eine Vermischung des jüdischen Adonai mit dem hellenischen Aidoneus (p. 82). Da nun auf denselben Tafeln Osiris angerufen wird, der Gott der Unterwelt, der den Seelen das *ψυγρον ὄδω* giebt und im *Pap. Leydensis* V VII, 23 von sich sagt: *ἐγὼ εἰμι Ὅσιρις ὁ καλούμενος ὄδωρ*, so bezieht Wünsch (p. 86) auch die Anrufung des Deus Ephydrias deus Nymphaeus Aidoneus auf Osiris.

[Drexler.]

**Nymphagetes** (*Νυμφηγέτης*) Beiname 1) des Apollon auf einer Inschrift von der Insel Thasos *Νύμφησιν κατόλλαι νυμφηγέτης θῆλυ καὶ ἄρσεν αἰ βόλῃ προσέρδειν· οἷν οὐ θῆμῃς οὐδὲ χοῖρον*. Michaelis bei Gerhard, *Denkmäl.* etc. 14 (1867) nr. 217. *Amer. Journ. Arch.* 5, 417 ff. Renner in den *Leipz. Stud.* 1868, 1, 158. Eine Inschrift aus Samos zeigt auf der einen Seite *Ἀρόλλωνος Νυμφηγέτης*, auf der anderen *Νυμφέων*, *Corr. hell.* 4 (1880), 335. — 2) des Poseidon *Cornut. de nat. deor.* 22 p. 129 *Osann*, wo er *Νυμφηγέτης* heisst; *νύμφαι γὰρ εἰσιν αἱ τῶν ποταμίων ὁδῶν πηγαί*. [Höfer.]

**Nymphen** (*Νύμφαι*).

### I. Etymologisches.

Der Name *Νύμφη* (über die nichtnasalisierte Form *Νύμφα* z. B. auf der Françoisvase vgl. *Gustav Meyer, Griechische Grammatik*<sup>1</sup> S. 284; *Kretschmer, Griech. Vasenschr.* S. 162 f.) hat in der griechischen Mythologie keine andere Bedeutung an sich als reifes Mädchen, Fräulein. Die Versuche, schon aus dem Namen heraus die Hinweisung auf das feuchte Element zu entnehmen und denselben mit der Sanskritwurzel *nabh*, dem Worte *nabhas* = *νεφός νεφίη* (so auch *Fick, Wörterb. der indogerm. Spr.*<sup>2</sup> 1, 648) in Verbindung zu bringen, sind sprachlich bedenklich und scheitern an der schon bei *Homer* durchaus feststehenden appellativen Bedeutung 'Braut, junge Ehefrau, heiratsfähiges Mädchen', abgesehen davon, daß die Bedeutung jener Wurzel nicht auf die Feuchtigkeit sondern

auf die verhüllende Wirkung der Wolke abzielt. Will man aber in den *Νύμφαι* die „Verschleierten“ d. h. die Nebelgöttinnen sehen, so steht dem entgegen, daß diese Gestalten ursprünglich nicht an den Wiesen, Seen, Stümpfen u. s. w. haften, wo die Nebel zu den regelmäßigen Erscheinungen gehören, sondern an den Quellen, an welchen sie bei weitem seltener sind; ganz allein die Quellnymphen, die Najaden, sind Gegenstand göttlicher Verehrung gewesen, und mit Recht betont *Curtius, Stadtgesch. v. Athen* S. 22, daß ihr Kult zu den allerältesten gehörte.

Vielmehr muß man *νύμφη* mit lat. *nubere* heiraten zusammenbringen, das nach *Leo Meyer, Vergleich. Gramm. d. gr. u. lat. Spr.* S. 1008 von lat. *nubere* verhüllen zu trennen ist. Auch *Brugmann, Grundr. d. vergl. Gramm.* S. 768 trennt *nubere* heiraten von verhüllen und bringt das erstere mit aksl. *snubiti* lieben, freien, werben, d. h. also einem causativum von *nubere*, zusammen. Allem Anscheine nach geht *nubere* heiraten und somit auch *νύμφη* auf dieselbe Wurzel zurück wie nhd. knüpfen, Knospe. Die Grundbedeutung dieser Wurzel ist (nach freundlicher Belehrung durch Herrn Prof. *Bachmann* in Zürich) die rundliche Erhebung, Anschwellung. So gewinnt jetzt auch die bei *Hesych.* und *Suid.* s. v. *νύμφαι* erhaltene Notiz, daß man die Rosenknospen insbesondere, aber auch andere Knospen *νύμφαι* nannte, an Bedeutung; es scheint sich hier also nicht, wie man am liebsten annahm, um eine dichterisch-bildliche Ausdrucksweise zu handeln, sondern um die allereigenste, im Sprachgebrauche freilich an den meisten Orten zurückgetretene Bedeutung des Wortes, vgl. *Prellwitz, Etymol. Wörterb. d. griech. Spr.* s. v. *νύμφη*.

Somit bedeutet *νύμφη* „die schwellende“. Wenn nun mit *νύμφη* das Weib in dem Übergangsstadium von Mädchen zu Frau bezeichnet werden sollte, so muß dieses Wort ursprünglich, d. h. vor dem Aufkommen der Ehe und ihres Ceremoniells an der ersten Schwangerschaft gehaftet haben, und ohne Frage ist er seiner Grundbedeutung nach hierfür vollkommen geeignet. Die lebenspendenden Quellgottheiten aber dachte man sich mit Fug unter dem Bilde des fruchttragenden Weibes. Als später die Bedeutung des Appellativums sich modifizierte, paßte sich dem auch die Vorstellung von den Nymphen an. Das Moment der Fruchtbarkeit schwand daraus, und der Name bezeichnet nrr noch die ungefähre Altersstufe.

Die naive Etymologie der Alten leitete *νύμφη* von *νέος* und *ψα-ψαύουαι* ab; *νέος* soll aiolische Form von *νέος* sein, vgl. *Cramer, Anecd. Oxon.* 1, 291, 8, 2, 394, 22. *Ετυμ. Magn.* p. 608, 35. *Eustath. ad Hom.* p. 1384, 34. *Exeg. ad Hesiod. Theog.* 187; *Orion* s. vv. *Νέος* und *Νύμφη*. Frühlingsgöttinnen durch die Gleichung *τό νέον = τό έαρ* gewinnt *Eustath.* a. a. O. und S. 562, 35. An einer andern Stelle (S. 1554, 47) erklärt er *δία τό νεάειν κατά φθάν = η κατά νέον φαίνεται*. — Noch naiver ist die römische Etymologie, welche *nympha = lympa*

setzt und die alte italische Wassergottheit *Lympha* in die griechischen *Nymphae* verwandelt s. Bd. 2 Sp. 2205.

## II. Nymphen bei Homer.

Die Grundlage für eine Bestimmung des Wesens der Nymphen kann *Homer* abgeben. Die verschiedenen Erscheinungen des Nymphenglaubens, wie sie in Kult, Dichtung und Kunst der späteren Zeit uns begegnen, finden sich hier fast nach jeder Richtung hin — nur die *Hamadryaden* sind auszunehmen — vertreten. Appellativ erscheint das Wort geradezu für Braut *Σ 492*, während es *1 477* als kürzlich verheiratet zu verstehen ist. Der *Helena* und *Penelope* wird mit der Anrede als *νύμφα φίλη* geschmeichelt: *Γ 130*; *δ 743*, während in den allerdings allem Anscheine nach späten Versen *1 38f.* die *νύμφαι ηήθεοι* als Gegensatz zu den *παρθενικαί δαίαι* aufgeführt werden.

In mythologischer Hinsicht sind die Nymphen bei *Homer* die anmutigen Fräulein und Jungfern, welche das Naturleben personifizieren und in schönen Hainen, an den Quellen der Flüsse und in grasigen Marschen ihre Wohnsitze haben. *T 8f.* Statt der Haine werden *ξ 123* hohe Berggipfel genannt. Sie sind göttlicher Natur, *Ο 615*, und nehmen auch *T 8f.* an der Götterversammlung teil. — Töchter des Zeus heißen sie mehrfach, so *Z 420*; *ξ 105*; *1 154*; *ν 356*; *ο 240*. — Göttliche Ehren werden ihnen besonders auf *Ithaka* erwiesen. *Odysseus* betet zu ihnen *ν 356ff.*, *Eumaios* *ο 240ff.* Dort haben sie auch einen Altar, *ο 210*; Hekatonben werden ihnen geopfert *ν 350*, Lämmer und Zicklein *ο 241*; vgl. auch *ξ 345*. Die *Telegonie* begann daher auch nach *Proklos* mit einem Opfer des *Odysseus* an die Nymphen. — Indessen sind sie Gottheiten niederen Ranges, und der *Artemis* sind auch die *Zeustöchter* untergeordnet, *ξ 15ff.*

Hauptsächlich sind die Nymphen bei *Homer* Wassergottheiten. Am häufigsten nennt er sie *Najaden*: *Z 22*; *Ξ 444*; *ν 104*, 356, während dieselben Nymphen *ο 241* als *κρηναίαι* bezeichnet und *ο 211* an einer Quelle verehrt werden. Als eine Sonderklasse haben die Nymphen des *Achelooßflusses* am *Sipylos* zu gelten, welche *Panyassis* *Άχελυτίδες* von *Άχέλις* nennt, vgl. *Ω 616 u. Schol.* z. d. St. Auch die Bergnymphen (*όρεισινάδες* *Z 420*) sind der in den Bergen befindlichen Quellen wegen als *Najaden* zu fassen. Erst später haben die Begleiterinnen der *Artemis* auf dem *Tagetos* und dem *Erymanthos*, *ξ 103*, Anlaß gegeben, die Bergnymphen als eine besondere Klasse abzutrennen.

Auch für die in späteren Zeugnissen so häufige Ansiedelung der Nymphen in feuchten Höhlen und Grotten liegt das Prototyp bei *Homer* vor, *α 73*; *α 317*. Besonders wirksam ist aber hierin die Nymphengrotte am *Phorkys*-hafen von *Ithaka* gewesen, die als Tropfsteingrotte mit wunderlichen Gebilden *ν 103ff.* ausführlich beschrieben wird. Ob diese Grotte wirklich existierte, war schon im Altertume eine Streitfrage; dagegen erklärt sich *Strab.* 1, 59, dafür nach *Porphyr.*, *Antr. Nymph.* 4

οἱ τὰς γεωγραφίας ἀναγράφαντες ὡς ἄριστα καὶ ἀκριβέστατα καὶ δ' Ἐπίσιος Ἀρτεμίδωρος, dessen Bericht wörtlich citirt wird. Von Neuenern bestritten die von *Gell*, *Thiersch* u. a. behauptete Existenz dieser Höhle besonders *Völker*, *Homer. Geogr.* S. 69. *Hercher* in *Hermes* 1, 277 ff. und *Bursian*, *Geogr. v. Griechenl.* 2, 370 (das. S. 366 Anm. 4 u. S. 370 Anm. 2 die Literatur). Kürzlich beschrieb *Forchhammer*, *Kyaneen* S. 18 ff. eine Grotte, welche er auf Ithaka besucht hat, und welche bis in die Einzelheiten mit der homerischen übereinstimmt. Seine Angaben werden bestätigt durch die Beschreibung von *Reisch* in *Baedeckers Griechenl.* S. 23. *Schuchhardt*, *Schliemanns Ausgrab.* S. 361. Trotz der skeptischen Bemerkungen von *Partsch* in *Petermanns Mitth. Ergänzungsheft* 98 S. 61 darf man daraus den Schluss ziehen, daß die nach der *Odyssee* in der Grotte befindlichen Amphoren, Tücher, Webstühle durchaus als Stalaktitenbildungen zu fassen sind und nicht als mythologische Allegorien, wie von den Alten *Porphyrus*, von den Neuern besonders *Welcker*, *Griech. Götterl.* 1 p. 658 behauptet hat.

Als Wassergeister geben die Nymphen den Fluren und somit auch dem Vieh Gedeihen. Darum wird ihnen von dem jungen Wurf geopfert; ἀρνῶν ἡδ' ἐλάτων heißt es *q* 243, und ein gemeinsames Opfer bringt Eumaios ihnen und dem Herdengotte *Hermes*, *ξ* 435. Den Hirten sind sie besonders hold *Z* 25; *ξ* 445.

In ihrer Erscheinung und ihrem Betragen sind sie die Verkörperung des Mädchenhaften. Sie sind schön, *ξ* 108; sie weben, *v* 107 ff., und vergnügen sich mit Reigentanz, *u* 318. Dem Mädchencharakter entsprechend sind sie freundlich und mitleidvoll. Sie pflanzen Ulmen auf das Grab des Eetion, *Z* 420; auf der Kyklopeninsel treiben sie des Odysseus Gefährten wilde Ziegen zu, *i* 154. — Auch der Liebe pflegen sie mit Menschen. Wie es in den späteren Genealogieen in noch weit größerem Mafsstabe geschah, schreibt auch *Homer* gern seinen Helden die Abstammung von Göttern oder doch wenigstens von Nymphen zu; *Z* 22; *ξ* 444; *T* 383.

Neben diesen Nymphen im engeren Sinne (über Nereiden und Okeaniden s. die betr. Art.) nennt *Homer* noch andere Göttinnen Nymphen, so *Kirke*, *Kalypso*, die *Heliostöchter*, *x* 131, und auch *Thooa*, die aber als Phorkystochter den Nymphen schon näher steht und in einer Höhle dem Poseidon den Polyphem gebiert, *α* 71 f. — Hier bezeichnet er damit natürlich nur die jugendlich reife Göttin niederen Ranges.

Die Dienerinnen der *Kirke*, *x* 348 ff., erklärte *Eustath.* ad *Hom.* p. 1660, 50 als Nymphen, worin ihm *Nägelsbach*, *Hom. Theol.* S. 86 f. und *Welcker*, *Götterl.* 1 S. 656 folgten. Mit Recht lehnt *Lehrs*, *Popul. Aufs.* S. 95 dies ab. Dieses „elementare Entstehen“ aus Wäldern, Quellen, Flüssen u. s. w. „soll jedenfalls etwas Besonderes sein, der Zaubersphäre entsprechend“.

### III. Die Nymphen im engeren Sinne.

Wie bei *Homer* sind auch sonst Nymphen im weiteren und im engeren Sinne des Wortes

zu scheiden. Im weiteren bezeichnet die mythologische Sprache mit Nymphen „übermenschliche Wesen, die geringer als Göttinnen, höher als wirkliche Frauen angesehen, gerade den Mittelrang einnehmen“ (*Grimm, Deutsche Mythol.* 1 S. 332). Besonders oft nennt man so die Stammesheroinen, durch welche einer Bevölkerung, einem Stamme, oder auch nur einer Familie ihr göttlicher Ursprung und zugleich ihre Autochthonie bekräftigt werden soll. Der eigentlichen Nymphennatur werden sie dann gewöhnlich insofern angenähert, als man sie dem Stromgotte der Landschaft ankindet. Sie erscheinen mithin als besonders hervortretende Individualitäten unter den zahlreichen gleichartigen an diesem Orte waltenden Schwestergöttheiten. Dessenungeachtet bleibt eine Hauptbesonderheit der Nymphen im engeren Sinne die unbestimmte Vielheit. Die Dreizahl, auf welche mehrfach angespielt wird, z. B. von *Euenos* in *Anthol. Pal.* 11, 49. *Plut. Quaest. gr.* 41. *Longus* 2, 23, hat mit der prinzipiellen Dreieit, wie sie der der Horen und Chariten entsprechen würde, nichts zu schaffen. Die Stelle des *Longus* zeigt, daß diese Annahme auf die Darstellungen in Weihreliefen zurückzuführen ist, wo sie aber nur aus praktischen Gründen eine völlig unbestimmte Vielheit tritt. Bei den Heilquellen von *Herakleia* in *Elis* werden vier Nymphen aufgezählt, *Paus.* 6, 22, 7; fünf arkadische Nymphen nennt *Paus.* 8, 31, 3, deren acht 8, 47, 3. Über die Menge der Asopstöchter siehe Bd. 1 Sp. 642 ff.; nach *Apollod.* 3, 12, 6, 5 sind es zwanzig. — Achtzig Nymphen, sechzig Okeaniden und zwanzig Töchter des kretischen Flusgottes *Amnisos* erbittet sich *Artemis* von *Zeus* nach *Callim. II. in Dian.* 13. 15; *Gratius Cynege.* 16 ff. macht daraus hundert Wald- und hundert Quellnymphen; *Verg. Aen.* 1, 498 und *Ovid. Met.* 2, 441 sogar tausend. Zuweilen wird auch die ganze Nymphenzahl in eine Repräsentantin der Landschaft zusammengefaßt, die dann auch als Nymphen im engeren Sinne des Wortes zu gelten hat. Inschriftliche Belege hierfür bieten u. a. die *Nemea* der *Archemorosvasen*, *Thebe* in verschiedenen *Kadmosvasenbildern*. Eine feste Grenze zwischen der landernährenden, als göttlich empfundenen Nymphen und der abstrakten Personifikation eines Gemeinwesens wie die Nymphen *Hierapolis* *C. I. G.* 3909, *Telonnosos* u. a. (in einem Neapler Relief) *C. I. G.* 6854<sup>a</sup> ist nicht zu ziehen.

„Die Natur der Nymphen, eingeschlossen die des Meeres, ist nur eine, wie verschieden auch ihr Aufenthaltsort; sie sind das Wasser als Lebensprinzip, als Seele oder Geist, der auch des Stoffes sich entäußernd zur Erscheinung kommt in der Mädchengestalt“ (*Welcker, Gr. Götterl.* 3 S. 53). Daß dies schon im Altertume zu abstrakter Anerkennung gelangt war, zeigt besonders *Eustath.* ad *Il.* T 8 (1193, 16) und ad *Od.* *q* 205 (1815, 59); *Euseb. Praep. ev.* 3, 11, 16. Das Wort νεῦρον wird sogar nicht selten vollkommen metonymisch für Wasser gesetzt, so b. *Orph. frgm.* 160 (*Abel*). *Antiph. Aphrod. frgm.* 1 (*Meinecke*). *Antig. Car. in Anth. Pal.* 9, 406. *Plut. Sept.*



*Sap. Conv.* p. 147 F. *Suid.* s. v. *νύμφη*. Besonders wasserreiche Gegenden und schöne Quellen werden ihnen geheiligt und erhalten von ihnen den Namen. In Arkadien gab es einen Flecken Nymphas, *Paus.* 8, 34, 6. *Steph. B.* s. v. und eine Quelle Nymphasia, *Paus.* 8, 35, 2. *Steph. B.* a. a. O.; in Elis am Alpheios ein Gebirge Nymphaion, *Hesych.* s. v. — Über Nymphaion bei Malea *Paus.* 8, 23, 2; vgl. *Curtius, Pelop.* 2, 297. *Bursian, Geogr. Gr.* 2, 137. — Besonders berühmt war der Ort Nymphaion bei Apollonia in Illyrien *Strab.* 7, 316. *Plin.* h. n. 2, 237, 240; 3, 145. *Plut. Sul.* 27. *Dio Cass.* 41, 45. *Acl.* v. h. 13, 16. *Inscrh. Mitt.* d. *ath. Inst.* 4, 233. Münzen bei *Mionnet* 2 S. 30 nr. 80 ff. *Suppl.* 3 S. 326 nr. 99. — Vorgebirge Nymphaion in Illyrien *Caes. b. c.* 3, 26. *Plin.* h. n. 3, 144. — Der Berg Nymphaion in der Phthiotis gleich einem Garten *Plin.* 4, 29. — Ein Vorgebirge am Athos hieß Nymphaion *Strab.* 7, 330 *fig.* 32. — Nymphaion bei Micza am Strymon *Plut. Vit. Alex.* 7. — N. zwischen Pantikapion und Theodosia *Str.* 8, 309. *Scyl.* 69. *Plin.* 4, 86. *Steph. Byz.* s. v. *Strabon* nennt es *πόλιν εὐχόμενον*. — Ein Hafen dieses Namens in Sardinien *Ptol.* 3, 32. — In Asien führten diesen Namen eine Stadt am Pontus, *Arrian Peripl.* 14. *Aeschin.* b. *Harpokr.* u. *Suid.* s. v., eine am *Agis*, *Plin.* 6, 128, und eine in Kilikien, *Plin.* 5, 92. — Von den Inseln soll Kos früher Nymphaia geheissen haben, *Plin.* b. 134; eine kleine Insel bei Samos dieses Namens ebda. 135; Samos selbst wurde von *Anakreon* *ἄστυ Νυμφίων* als *εὐνδοτος* genannt, *Hesych.* s. v. *ἄστυ Ν.* — Die Insel Nymphaia in der Adria galt als die alte Kalypsoinsel, *Steph. B.* s. v. — Flusnamen Nymphios in Armenien, *Suid.* s. v., und Nymphaeus in Latium, *Plin.* 7, 67. — Ein neugriechisches Dorf zwischen Tainaron und Teuthrone in der Nähe einer schönen Quelle, der einzigen in der ganzen Umgegend, heisst Nymphi, *Curtius Pelop.* 2, 277.

Das Wasser nun bietet dem Menschen so viel des Nützlichen und Erfreulichen, das demgemäß auch in der Mythensprache die Gottheiten desselben eine sehr hervorragende Rolle spielen. Ausgehend von der Personifizierung des Elementes hat man späterhin auch jede wohlthätige Wirkung desselben auf andere Gegenstände, welche zum Nutzen und zur Freude des Menschengeschlechtes dienen, dem liebevollen Wirken der Nymphen zugeschrieben, und die universale so mannigfaltige Segenskraft des Wassers fand ihren sprechendsten Ausdruck in der Aufstellung der verschiedensten Nymphenklassen. Auf mühevollen Wegen durch die Berge weisen Nymphen den Hirten und Wanderern die Quellen (*Anite* in *Anth. Planud.* 4, 231), und die ursprüngliche Identität von Orestiden und Najaden, wie sie bei *Homer* vorliegt, trotz *Porph. Antr.* N. 10, ist auch später noch oft betont worden, vgl. besonders *Hom. Hymn.* 19, 19 ff. *Aeschyl. Xantr. frgm.* 168 (*Nauck*). *Eustath.* ad *Il.* Z 420 (652, 32). *Etyim. M.* s. v. *Nyis*. — Noch deutlicher sind die Beziehungen des Wassers zu den Wiesen und Wäldern. Die Namen der Nymphenklassen sind in den bei weitem

meisten Fällen dem Aufenthaltsorte der Nymphen entlehnt als ihrem Wirkungskreise; doch auch auf ihre Thätigkeit zielen sie zuweilen ab. Die in der alten Literatur gebotenen Übersichten über die Nymphenklassen gehören meist den späten Kommentatoren an. *Schol. Ven. A. Hom. T* 8: αἱ τὰ ἄλλα κατοικοῦσαι Νύμφαι Ἀσπίδες καλοῦνται, αἱ δὲ ἐπὶ τῶν δένδρων Ἀμαδρυάδες, αἱ δὲ τὰ ῥάματα τῶν ὑδάτων Ναΐδες καὶ Ὀρεΐάδες, καὶ τούτων αἱ μὲν Κρηνίδες αἱ δὲ Ἐπισκοταμίδες, αἱ δὲ ἐπὶ τῶν βοσκημάτων Ἐπιμηλίδες, αἱ δὲ ἐπὶ τῶν ὄρων Ὀρεάδες καὶ ὅσαι ταύταις ὁμοίαι· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἑλῶν Ἐλειονόμοι. — *Eustath.* ad *Od.* α 14 (1384, 40) nennt *Nyides*, Ἀμαδρυάδες, Ἀμαρηλίδες, Ὀρεστιάδες, Λειμωνιάδες. — *Phryn. Ar.* in *Bekker, An. gr.* 1 p. 17, b: Ἀντιάδες, Ναΐδες, Ὀρεστιάδες, Ἀμαδρυάδες, Ἐπιμηλίδες. — *Dryades*, *Oreades*, *Potamides* und *Napaeae* werden von *Lact.* zu *Stat. Theb.* 4, 254 genannt. — Der *Interpolator* zu *Serv. ad Verg. Ecl.* 10, 62 nennt *Hamadryades*, *Dryades*, *Oreades*, *Naiades*, *Limoniades* und *Curotrophae* ab *alimonia infantum*; die letzte Klasse geht wohl auf eine falsche Etymologie der *Λειμωνιάδες* zurück. — Die fernerstehenden Meernymphen fügen hinzu: *Myth. Vat.* 2, 50: *Oreades*, *Dryades*, *Napaeae* (*virgultorum et florum*), *Naiades*, *Potameides*, *Nereides*; weiter heisst es: *sunt autem quaedam deae topicae, id est locales, quae ad alia loca non transeant, ut Marica, dea littoribus Minturnensium, iuxta Lirim flumen habitans.* — *Myth. Vat.* 3, 5, 3 nennt nach *Servius* *Naiades*, *Oreades*, *Dryades* (unde et *Amadryades*), *Nereides*, womit sich im ganzen deckt *Isidor. Orig.* 8, 11, 97 (*Oreaden*, *Dryaden*, *Hamadryaden*, *Naiaden*, *Nereiden*). — Während in den genannten Aufzählungen das Bestreben nach Vollständigkeit vorlag, sind solche Einteilungen wie bei *Paus.* 8, 4, 2 (*Ἀντιάδες*, *Ἐπιμηλίδες*, *Ναΐδες*) nur als Anspielungen auf die zahlreichen Klassen anzusehen, ebenso *Alciph.* 3, 11 und *Longus Past.* 2, 23, welcher letztere die Worte *Νυμφῶν πᾶσι γένος* mit *Μελίαι καὶ Ἀντιάδες καὶ Ἐλείαι* belegt. — Nicht nach ihren landläufigen Namen, sondern nach ihren Wirkungskreisen geschieden erscheinen die Nymphen im *Schol. Apoll. Rh.* 4, 1412: αἱ μὲν οὐρανίαι, αἱ δὲ ἐπίγειοι, αἱ δὲ λιμναῖαι, αἱ δὲ θαλάσσιαι. καὶ καθόλου δὲ τὸ τῶν Νυμφῶν γένος εἰς πολλὰ διηγεῖται ὥς φησι Μνησίμεχος ὁ Φασηλῆς ἐν διακοσμοῖς. — [Über die außer den *Nereiden* (s. d.) auch die *Najaden*, *Dryaden* und *Oreaden* umfassenden neugriechischen *Neraiiden* (= Nymphen) s. d. Art. *Nereiden* und vor allem *B. Schmidt, Volksleb. d. Neugriechen* 1 S. 98—130.]

Doch mit den in diesen Aufzählungen angeführten Namen sind die in der griechischen Literatur vorkommenden Bezeichnungen für die Nymphen noch bei weitem nicht erschöpft. Weitere werden wir bei Besprechung der einzelnen Kategorien kennen lernen. Gerade die große Mannigfaltigkeit und Willkür in diesen Punkten beweisen aber am besten, wie schwankend und bildsam diese Vorstellung gewesen,

wie sie so ganz selbständig aus der Empfindung eines jeden Einzelnen strömte und nichts oder nur sehr wenig von dem starren Dogmatismus der historischen Stammesmythologie an sich hatte. „Wenn der Grieche in die Natur sah, schaute er Götter und Gestalten, und demnach, wenn er ein Leben der Natur zu beschreiben oder zu schildern hatte, werden auch diese Gestalten als Mittel der Beschreibung sich mit eindrängen“ (*Lehrs, pop. Aufs.* S. 110). Wie sich die Nymphen nun in den anderen Dämonen des Naturlebens verhalten, sagt feinsinnig *Amelung, Personific. d. Leb. i. d. Nat.* S. 16: „Während nun die Satyrn und Silene in ihrem koboldartigen Wesen mehr das Unheimliche und doch drollige Harmlose des Waldlebens darstellen, verkörpern die Nymphen die weibliche Seite, das Zarte, Graziöse, Empfindsame der Natur.“ So verschieden sich diese Eindrücke nun nach der natürlichen Beschaffenheit des Ortes, dem Kulturzustande desselben, nach der Veränderung durch die Jahreszeit und schließlich nicht zum wenigsten auch nach der Individualität des Beobachters aufrängen, so verschieden sah man diese waltenden, webenden, wogenden Mädchengestalten und so verschiedene Namen legte man ihnen dann auch bei.

#### IV. Die Najaden.

Der häufigste Namen für die abgegrenzte Klasse der Wassernymphen ist der der Najaden, die *Hesych.* s. v. *Naiades* als *ὄδαρια* definiert. Schon *Homer* kennt *Νηϊάδες* v. 104. 356, während er in der *Ilios* einzelne als *Νηϊς* bezeichnet, Z 22, ε 144, T 384. Der Zusammenhang mit *ναῶν, νῆμα, ναῦς* liegt auf der Hand; alte Zeugnisse dafür sind (*Herodian*) bei *Orion* s. v. *Nais*, (*Lentz, Herod. Praef.* S. 25f.). *Porph. Antr.* N. 13. *Suid.* s. v. *Naiades*. *Phot. Lex.* p. 298, 7. *Hesych.* s. v. *Etyim.* s. v. *Nijis*. *Steph. Byz.* s. v. *Nijiov*; *Schol. Hom.* T 8. — *Hom.* T 8, ε 124 nennt als ihre Sitze die Quellen der Flüsse. Dafs ihr Verhältnis zu den Quellen ein besonders inniges war, zeigt das Beiwort *κηνηναία* q 240. *C. I. G.* 6293. — *Naiades* metonymisch für *πηγαί* *Suid.* s. v., für Wasser, *Agathias* in *Anth. Pal.* 11, 64. *Marian.* ebd. 9, 668. — *Κρηνίδες* nennt *Schol. Ven. A. Hom.* T 8 und *Schol. Theocr.* Id. 1, 22; *Κρηνίδες* *Mosch.* 3, 29; *Κρηνίδες* *Aeschyl.* *Nantr. frgm.* 168 (*Nauck*); *Κρηνίδες* *Theocr.* Id. 1, 22; *Κρηνίδες* *Orph. h.* 51, 10; *Ἰνναίαι* *Porph. antr.* N. 13. *Orph. h.* 51, 6; *κιδναίδες* *Anth. Pal.* 9, 556 (nach *Brücke*). Von einzelnen Quellen werden genannt *Κασαλίδες*, *Theocr.* Id. 7, 148; *Αἰψίδριαι* oder *Αἰψιδριάδες* *Paus.* 9, 34, 4. *Strab.* 10, 471, vgl. *Verg. Ecl.* 7, 21 und *Serv.* z. dies. St. Eine Nymphe *Directis* bei *Stat. Theb.* 7, 297. — Sie sind die göttlichen Mächte, welche den Quellen vorstehen, vgl. *Porphyr. Antr.* N. 13. *Eustath.* ad *Od.* 1554, 17, ad *Il.* 622, 31; a fontibus originem ducunt *Lact.* zu *Stat. Theb.* 4, 684. Nach einer sicilischen Version lassen sie die Quellen entstehen, so die *Arethusa* und die heissen Quellen bei *Himera*, *Diod. Sic.* 5, 3. *Schol. Pind. Ol.* 12, 27. Gefüllt werden die Quellen von den Nymphen nach einem späten Epigramme aus *Attalia* *C. I. G.* 4341; als Spenderinnen des

Wassers erscheinen sie *Leonid. Anth. Pal.* 6, 154. *Sabin.* ebd. 6, 158. — Doch nicht nur an den Quellen halten sie sich auf; wie sie ganz allgemein Wassergöttinnen sind und heissen (*omnibus aquis praesidentes* bei *Serv.* ad *Verg. Ecl.* 7, 21; ἡ θεὰ ἐπὶ τῶν ὕδατων *Suid.* s. v. *νύμφη*; *ὄδαρια* *Hesych.* s. v. *Naiades*; *Ἐπιδάτη* *Apoll. Rh.* 1, 1229; *Τόβιαδες* *Plat. Epigr.* 24. *Porph. Antr.* N. 13, 18. *Schol. Hom.* T 8. *Nonn. Dion.* 38, 92; *Μεθνοβιάδες* *Alk.* in *Anth. Planud.* 226; *Ἐπυνοβιάδες* *Alex. Aetol.* bei *Parth.* 14 v. 22 *ὄδαριόλεον, Kaibel, Inscr. gr. Sic. Ital.* 219), so unterstehen ihnen auch die Flüsse im ganzen; ἐπιστατούσαι ἱεροῖς νάμασιν sind sie bei *Eust.* ad *Od.* 1554, 47; auf die Süßwasserströme beschränkt es derselbe ad *Il.* 622, 30, vgl. *Porphyr.* a. a. O. — Wo es keine Flüsse giebt oder dieselben versiegen, dort grollen die Nymphen, *Ael.* bei *Suid.* s. v. *Νύμφη*. Die Wasserleitungen, welche die Gabe der Nymphen nach *Megara* und *Katania* bringen, sind diesen geheiligt, *Paus.* 1, 49; vgl. *πορο-Νυμφῶν* *C. I. G.* 1081 und 5649<sup>b</sup>. — Als Flügeltöchter heissen die Najaden allgemein *Ποταμίδες, Ποταμίδες, Ἐπιποταμίδες, Ἐπιποταμίαι* *Nicand. Alexiph.* 128; *Apoll. Rhod.* 3, 1219; 4, 1412 und *Schol.* z. d. St. *Schol. Hom.* T 8. *Lact.* zu *Stat. Theb.* 4, 254. *Myth. Vat.* 2, 50. *Nonn. Dion.* 9, 28; 44, 144. — Daneben werden sie aber auch sehr oft nach bestimmten Flüssen genannt; *Acheletides Panyas.* im *Schol. Hom.* ε 616; *Acheloides Herod.* 1, 85 (*Lentz*); *Amnisides* oder *Amniades* *Callim. H.* in *Dian.* 3, 15 mit *Schol.* u. *Steph. Byz.* s. v. *Αμνιάς*; *Anigrades Paus.* 5, 5, 6; *Asopiades Eur. Herc. fur.* 785; *Echedorides Hesych.* s. v.; *Ismenides Paus.* 1, 31, 4; *Kephisides Herod.* 1, 85; *Lusiades Athen.* 12, 519 c; *Pactolides Ovid. Met.* 6, 15; *Sagaritis Ovid. Fast.* 4, 229; *Tiberinides Ovid. Fast.* 2, 596; *Tritonides Plut.* bei *Euseb. Praep. ev.* 3, 1, 6. — Während bei *Homer* noch die Nymphen am Flusse wohnen, weist ihnen zuerst *Ibykos frgm.* 1 ihre Sitze im Flusse an, eine später vielfach verbreitete Anschauung: *Theocr.* Id. 13, 43. *Ovid. Met.* 6, 14. *Nonn. Dion.* 22, 9; 23, 272; 24, 24. — Auch andere, stehende Gewässer haben ihre Nymphen, die mit den allgemeinen Namen *Λιμνιάδες* *Theocr.* Id. 5, 17, *Λιμνιάς* *Schol. Ap. Rhod.* 4, 1422. *Orph. Arg.* 646, *Ἐλκισοί* *Long.* 3, 23, *Ἐλκισοῦροι* *Schol. Hom.* T 8 bezeichnet werden. Eine Nymphe des Tritonischen Sees in Libyen nennt *Ap. Rhod.* 4, 1435; sogar *Avernales* giebt es nach *Ovid. Met.* 5, 53, vgl. *Fast.* 2, 610. — Auch dann werden wir zunächst an Najaden zu denken haben, wenn die Nymphen nach der Landschaft benannt sind, in welcher sie sich aufhalten, insofern als ja die Stromgötter auch als Ernährer und Erzeuger alles Lebenden daselbst galten. Die Nymphen gehören durchaus ihrer Landschaft, und nur ganz künstlich hat man zuweilen bei Kolonisationen den Versuch gemacht, sie auf anderen Boden zu übertragen. *Χθόνια* nennt *Apoll. Rh.* 2, 504 die libyschen Nymphen, was das *Schol.* z. d. St. als „einheimische“ erklärt (ähnlich nennt *Callim. H.* in *Del.* 80 eine

Nymphe, freilich eine Baumnymphe *αὐτὸξυαν*). *Ενδηίδες*, die inländischen, hießen sie in Kypros nach *Hesych.* s. v. und nach demselben Gewährsmanne in Lesbos *Ἐννηαίδες*. Zu den Nymphen seiner Heimat Malis zieht es Philoktet *πρὸς αὐτὰν Μηλιάδων Νυμφῶν* *Soph. Phil.* 725. Hierher gehören die *Θεσσαλίδες* von *Call. H. in Del.* 109 *ποταμοῦ γένος* genannt, die Bistonischen *Mosch. Epit. B.* 18. *Herod.* 1, 86 (*Lentz*), die vielleicht identisch sind mit den *Θουρίδες* *Hesych.* s. v. Die *Νύμφαι Δηλιάδες* bei *Call. H. in Del.* 256 sind auch *ποταμοῦ γένος ἀρχαίοιο*; in demselben *Hymnos* v. 50 *Νύμφαι Μυκαλησίδες* von Mykale; *Νύμφαι Ἀργυαίαι* *Schol. Pind. Ol.* 13, 73. [Vgl. auch die Naiades Dorae (= Doriae) b. *Catull.* 64, 287 nach *Roscher* in *Jahrb. f. cl. Phil.* 1880 S. 786f., wo auch der Nachweis geführt ist, daß mehrfach die Naiaden als Töchter eines Flussgottes gefaßt wurden.] Auch die *Ζερνυρίδες* bei *Hesych.* s. v. *Ναίδες* scheinen auf eine entsprechende Ortschaft zu weisen, vgl. *Steph. Byz.* s. v. *Ζεφύριον*. *Strab.* 6, 259; 14, 656, 670. Der von *Hippys* bei *Eust.* ad *Il.* 300, 24 überlieferte Namen Proseleier für Arkader veranlaßte die Bezeichnung *Προσεληίδες νύμφαι* *Hesych.* s. v. — Ähnliche Bezeichnungen sind *Amyclaeae* *Stat. Theb.* 10, 505; *Αἰσάνες* *Herod.* 1, 86; *Cretides* *Op. Fast.* 3, 443; *Nysiades* *Ovid.* *Fast.* 3, 769; *Νύσαίαι* *Orph. h.* 51, 15; *Περίδες* *Anth. Pal.* 9, 676; *Thyniades* *Apoll. Rh.* 2, 485. *Prop.* 1, 20, 34.

Die feuchten Höhlen und Grotten der Gebirge sind in vielen Fällen die Ausgangspunkte der Bäche und Ströme [vgl. *Bd.* 2 Sp. 1071f. *Roscher, Selene u. Vern.* 151 Anm. 638]. Das Wasser, das von ihren Wänden heruntertropft, liefs in ihnen die Hauptstätte für die Wirksamkeit der Nymphen sehen, die an diesen Orten geradezu schaffend gedacht wurden, und die Nymphenhöhle von Ithaka, die bei *Hom.* *v.* 349 ff. so ausführlich geschildert ist, hat eine beträchtliche Anzahl Seitenstücke aufzuweisen. Im allgemeinen werden Höhlen und Grotten als ihnen gehörig bezeichnet: *Hom. Hymn. Ven.* 263. *Theocr. Id.* 7, 136. *Porphyr. Antr.* N. 6, 8. *Ἀντιρίδες* nennen sie darum *Phryn. Ar.* in *Bekker, An. gr.* 17, 5. *Theodorid.* in *Anth. Pal.* 6, 224; *ἀντροχαίρες*, *σπλιγυγὲ κεχαρ-* *σμένα* *Orph. Hymn.* 51, 5. — Wenn *Ar.* 1097 auch den *Νύμφαις οὐρείαις* Höhlen als Wohnsitze anweist, so ist dies ein weiterer Beweis für die Najadennatur derselben. Die berühmteste unter dieser Nymphenhöhlen war die Korykische im Parnassos, wo es deren noch mehr gegeben hat, *Strab.* 9, 417. *Schol. Soph. Ant.* 1129, *Steph. Byz.* s. v. *Κωρύκος*, vgl. auch *Hdt.* 8, 36. *Paus.* 10, 32, 7 beschreibt sie: *ἔστιν ἐπὶ πλείστον οὐδεὶς αὖ δι' αὐτοῦ καὶ ἄνευ λαμπτήρων, ὅτε ὁσος ἐς αὐτὰρες ἀπὸ τοῦ ἰσάφους ἀνέστηκε: καὶ ὁδὸς τοῦ μὲν ἀνερχόμενον ἐκ πηγῶν, πλεον δὲ ἐκ ἀπὸ τοῦ ὁρόφου σπάζει ὥστε καὶ δὴλα ἐν τῷ ἰσάφει σταλαγμῶν τὰ ἔχρη.* Nach *Paus.* 10, 6, 3; 32, 2. *Schol. Apoll. Rh.* 2, 711 ist die Höhle nach der Nymphe Korykia benannt, die mit Apollon den Lykoros erzeugt hat. Natürlich ist dies

erst spätere tendenziöse Heraushebung einer Einzelgüter aus der ganzen Schar, deren Verehrung durch die delphische Pythia *Aesch. Eum.* 22 bezeugt. Über Apollons Anteil an diesem Kulte s. d. *Paian* des *Aristonous* (*Crusius, Die delphischen Hymnen. Philologus* 53. *Suppl.* S. 5). Als Najaden sind sie nach *Apoll. Rh.* 2, 711 Töchter des Flusses Pleistos. Dafs sie mit dem *συνπείποιος* Pan daselbst verehrt wurden, zeigt *C. I. G.* 1728. Dem bakhischen Kreise weist sie *Soph. Ant.* 1129 zu, wo sie als *Βακχίδες* bezeichnet werden. Gemeinsamen Kult des Apollon und des Dionysos an dieser Stelle verrät eine Inschrift, welche die Göttinnen in Nymphen und Thyiaden differenziert und ihnen Pan zugesellt, auf denselben Steine wie *C. I. G.* 1728, aber älter, s. *Lolling in Ath. Mitt.* 3, 154; vgl. *Rofs, Königsr.* 1, 61. *Ulrichs, Reis. u. Forsch.* 1, 126. *Bursian, Geogr. Gr.* 1, 179. Schon im Altertume wurde sie viel beschrieben, *Ps.-Aristot. de mund.* 1. — Ähnlich beschaffene Orte wurden auch anderwärts Korykos oder Korykion genannt, vgl. *Strab.* 8, 363; 13, 627; 14, 644, 671, 683. *Steph. Byz.* s. v. *Σιδ.* s. v. *Κωρύκατος*. Der Name, welcher Sack oder Beutel bedeutet, wird gewöhnlich Bergen beigelegt und mufs dann auf die in ihnen befindlichen Höhlen gehen. Eine Nymphenhöhle — *ἀξιόχρατον θαῦμα* — dieses Namens befindet sich in Kilikien nach *Steph. Byz.* s. v., die ohne Zweifel identisch ist mit der nach *Strab.* 14, 671 am Kalykadnos gelegenen, wo der schönste Safran wachsen soll, die auch *Pomp. Mela* 1, 72 ff. ausführlich beschreibt. Korykische Nymphen sollen auch einst auf Keos ansässig gewesen sein, *Ovid. Her.* 20, 221; über ihre Verbreitung von dort siehe den Art. *Aristaios*.

Bei Lebadeia sind am Eingange zu einer Felsenhöhle im Steine Inschriften an die Nymphen, Pan und Dionysos angebracht, *C. I. G.* 1601. *Dittenberger, Inscr. Gr. Sept.* 3092. — Auf dem Helikon gab es einen Quell und eine Höhle der Leibethrischen Nymphen, *Paus.* 9, 34, 4. *Strab.* 9, 410; 10, 471. — Im Kithairon war das Sphragidion eine Nymphenhöhle mit einer alten Orakelstätte *Phit. Aristid.* 11. *Paus.* 9, 3, 9, vgl. *Eur. Bacch.* 951. — In Athen hatten die Nymphen teil an der Panshöhle am Abhange der Akropolis nach daselbst gefundenen Reliefs, *Müller-Wieseler Taf.* 43 nr. 545, T. 44 nr. 555, *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 18, 389. — Die sog. Lampenhöhle, eine Stalaktitengrotte im Parnes, ist das alte von *Menander* bei *Harpokr.* s. v. *Φυλί* erwähnte Nymphaion der Phylasier; von dort stammt das Telephanesrelief, *Ann. d. Inst. Taf. L.* 3. Über die Grotte vgl. *Dodwell, Class. a top. tour* 1, 505. *Rofs, Königsr.* 2, 86. *Lolling in Ath. Mitt.* 5, 291. *Milchhöfer in Curtius-Kaupert, Karten v. Attika* Heft 7/8 S. 11: „die enge Öffnung erweitert sich nach innen zu einer gräumigen etwa 100 Schritt langen Stalaktitenhöhle; in dem Schutt ihrer Eintiefungen fand und findet man zahlreiche Scherben und namentlich Votivlampen aus Thon, die der Grotte den Namen Lampenhöhle verschafft haben. Die Außenfläche des Einganges sowie eine rechts neben diesem vor-

springende Felswand enthalten zahlreiche Votivischen.“ Panscult daselbst bezeugt *C. I. A.* 3, 210. — Eine der großartigsten und in ihrer Zurichtung best erhaltenen Nymphenhöhlen ist die Tropfsteingrotte beim heutigen Wari. *Curtius-Kaupert, Atl. v. Athen* T. 8, 1, 2; beste Beschreibung bei *Milchhöfer, Text zu Curtius-Kaupert Karten v. Attika* 3 S. 16, vgl. *Baudeker, Griechent.* S. 395. Daselbst Inschriften an die Nymphen, Pan, Chariten und Apollon Hersos *C. I. A.* 1, 423—430 (vgl. *Kaibel, Epigr. Gr.* 762), deren Kult in den zahlreichen an die Haupthöhle sich anschließenden Nebenhöhlen untergebracht sind. — In der Peloponnes werden zwei Nymphenhöhlen genannt, beide im wasserreichen Elis (*Strab.* 8, 343). Am Alpheios gehörte ihnen die glyphische Höhle *Etyim. M. s. v. Γλυφίον*, vgl. *Hesych. s. v. Νεμφάειον ὄζθον*; ferner wurden auch die Nymphen des Flusses Anigros in einer Höhle gedacht: *Paus.* 6, 2. Auch die Höhle am See Nymbaion bei Malea (*Paus.* 3, 23, 2) darf man wohl hierzu rechnen. — In einer Höhle auf Kerkyra wohnt Makris, des Aristaios Tochter. Dort fand die Hochzeit des Iason und der Medea statt, wobei die Flufs-, Berg- und Waldnymphen Blumen streuten: *Apoll. Rh.* 4, 1149. In derselben Höhle wird auch die Anziehung des Dionysos lokalisiert: *Schol. Apoll. Rh.* 4, 1131. — Am Flusse Lusias (*Ael. Nat. an.* 10, 38) die Höhle der Lusiadischen Nymphen, ein beliebter Badeort der vornehmen Welt von Sybaris, *Tim. bei Athen.* 12, 519 C. — Eine große Höhle im Marpessaberge von Paros wird durch ein sehr figurenreiches, in den Marmorfeld gebaues, vom Odryser Athamas geweihtes Relief als Nymphenrotte charakterisiert, *Stuart, Antiq. of Ath.* 4, 19 T. 4. *Müller-Wies.* 2 Taf. 63 nr. 814. — Auch auf der Insel Siphnos wird eine Höhle durch eine Inschrift als Nymphenhöhle bezeichnet, *Röhl, Inscr. gr. antiq.* 399. — Ob *Long.* 1, 4 an eine bestimmte auf Lesbos befindliche Höhle gedacht hat, ist nicht zu entscheiden. — In Erythrai wurde eine Nais in der Sibyllengrotte verehrt, *Ath. Mitt.* 17 S. 17. — Nymphenrotte zwischen Selenkia bei Antiocheia und der Orontesmündung *Strab.* 16, 751. — Über die korykische Grotte am Kalykadnos s. Sp. 638<sup>\*)</sup>. — Die größte Schenswürdigkeit der Stadt Cerrhonne oder Cherronessos im Taurierland ist die Höhle der Artemisnymphen auf der Burg, *Pomp. Mela* 2, 3.

Eine spätere Auffassung ist es, die Nymphenhöhlen unter den Flufs zu versetzen, *Orph. Hymn.* 51, 2, so unter den Peneios (*Verg. Georg.* 4, 322. *Ovid. Met.* 1, 576) oder den Tiber: *Claudian.* 1, 209.

Auf die Nymphenhöhlen wurde auch in der Pompe des Ptolemaios Philadelphos angespielt; aus einer Höhle sprudelten Quellen von Milch und Wein, die von Nymphen mit goldenen Kränzen umgeben waren: *Ath.* 5, 200 C. — Auch die zahlreichen griechischen Nymphenreliefs, als deren Fundstätten wir Attika (Asklepieion, Burgabhang, Sta-

dion, Dipylon, Eleusis, Peiraiens, Grotten im Parnes und bei Wari), Megara, Megalopolis oder Sparta, Paros, Andros(?), Karpathos, Myrina, Lampsakos und Paktys kennen, neben einigen anderen unbekannten Fundortes, sind meist als Höhlen charakterisiert, in denen dann noch eine innere Grotte gewöhnlich den zuweilen die Syriax blasenden Pan (s. d.) enthält, welchem Herines den Nymphenreigen zuführt. Die letzte Zusammenstellung dieser Reliefs gab *Pottier, Bull. d. corr. hell.* 5, 349 ff.; zur Ergänzung s. *Gurlitt, Arch. epigr. M. a. Ost.* 1, 4 ff. und *Furtwängler, Samml. Sabouroff* T. 27f. mit Text. — Wie diese Darstellungen der Wirklichkeit entsprachen, ergibt sich am besten aus der Beschaffenheit der Höhlen vom Parnes und von Wari.

Es ist der oftmals im Wasser enthaltenen Heilkraft zuzuschreiben, daß auch die Nymphen, und zwar sind dies ganz offenbar die Najaden, als iatriache Gottheiten verehrt wurden. Eine geringe Andeutung dieses Zuges ist wohl auch schon bei *Homer* Z 21 zu erkennen, wenn der Sohn des Bukolion und der Nais Abarbaree Aisepos genannt wird; einen Heildämon Aisepos kennt aber *Rhet. Arist.* 26, 569. Der Heildämon Cheiron ist Sohn der Philyra, die evident Baumnymphe ist nach *Apollod.* 1, 2, 2, 4. *Plin.* 7, 196, während *Xen. Cyneg.* 1, 4 eine Najade dafür setzt; auch des Asklepios Mutter Koronis wird *Ovid. Fast.* 1, 291 Nymphe genannt. In der Rede auf den Asklepiosbrunnen nennt *Aristides* (p. 441) die Nymphen τὰς ἐχοῦσας αὐτῷ — — — καὶ συνεργαζομένας, vgl. 26, 569. *Hesych. s. v. Ιατρικοί. Orph. h.* 51, 15 παιωνίδες. — Ob in Athen die Nymphen auch im Asklepieion verehrt wurden, wie *Milchhöfer* aus dem Archandrosrelief beweisen wollte (*Ath. Mitt.* 5 T. 7; vgl. S. 210 ff.), ist zweifelhaft; doch ist die Weihung eines Reliefs an sie durch einen Asklepiospriester für das 5. Jahrh. bezeugt, *Sybel, Skulpt. v. Athen* nr. 4038. Daß es sich in dem Relief des Philokratides v. Kydathen an die Νέμφαι ὁπνία um die Heilung eines Podagrakranken handelt, vermuteten aller Wahrscheinlichkeit nach mit Recht *Boeckh C. I. G.* 454 u. *Welcker, Gr. Götterl.* 3 S. 56, nach einem attributiv in einer Ecke des Reliefs dargestellten Füsse, vgl. *C. I.* 2, 1600. — Beim Samikon in Elis hatten am Flusse Anigros die Nymphen eine Grotte; wer ihnen Opfer gelobt und in dem stark schwefelhaltigen Wasser gebadet, ward von Hautkrankheiten geheilt, *Paus.* 6, 5, 11. *Bursian, Geogr. Gr.* 2, 281. *Curtius, Peloponnes* 2, 80. — Fünfzig Stadien von Olympia am Kytherosflusse lag Herakleia; an der Quelle lag das Heiligtum der Νέμφαι Ἰωνίδες. Der Gesamtnamen, sowie ihre Einzelnamen Kalliphaeia, Synallaxis, Jasis und Pegaia bezeichnen, abgesehen vom letzten, die Heilkraft. *Paus.* 6, 22, 7 bezeichnet das Wasser dort als Heilmittel καμάτων καὶ ἀλγηνάτων παντοίων. *Strab.* 8, 356 nennt die Nymphen Ἰωνίδες, aus denen Nic. bei *Athen.* 681 D, 683 A Veichennymphen gemacht hatte, allerdings mit Anspielung auf das stärkende Bad. Beziehungen zu dem attischen Geschlechte der Ioniden vermutet *Töpffer, Att.*

<sup>\*)</sup> Die paphlagonische Nymphenhöhle des Quintus Smyrnaeus (6, 470 ff.) ist nur Nachahmung Homers.

*Geneal.* S. 268. — Die heißen Quellen von Himera, in denen Herakles auf der Rückkehr vom Geryonesabenteuer schon Stärkung gefunden haben soll, nannte *Pind. Ol.* 12, 27 *Θερμὰ Νυμφῶν λουτρὰ*, vgl. das *Schol.* dazu und *Diod.* 5, 3. — Der Badeort der Sybariten im Flusse Lusias hieß *τὰ τῶν Νυμφῶν ἄρτρα τῶν Λουσιάδων* *Ath.* 12, 619 C. — In späterer Zeit trat diese Seite der Nymphenverehrung noch viel mehr hervor, und von vielen Orten, wo es heilende Quellen gab, sind Epigramme und Inschriften an die Nymphen erhalten. Die heißen Quellen am Aetna halfen gegen grichische Leiden; eine Lahme kommt auf Krücken hin und geht von dannen, geheilt von den Nymphen, den Töchtern des Flusses Symaithos, *Phil. in Anth. Pal.* 6, 203. — Besonders zahlreich sind Inschriften und Weihreliefe an die Nymphae Nitrodes von Ischia, die dort zusammen mit Apollon verehrt wurden, *Kaibel* 892/3. *C. I. L.* 10, 6786–93, 6797–99. — Bei den Mineralquellen von Vicarello am See von Bracciano gefundene Gefäße tragen die Inschriften an Apoll und die Nymphen, *Curtius, Brunnenschr.* S. 14. — Für die heißen Quellen von Hierapolis in Phrygien (*Strab.* 13, 629) dankt man einer Nymphe, die den Namen der Stadt erhält, *C. I. G.* 3909. — Der römische Kult, welcher die Nymphen rezipiert hatte, betonte diese Seite ihres Wesens besonders stark; zumal in den Donauprovinzen waren derartige Weihungen an heilkräftige Nymphen überaus häufig; *medicae* heißen sie *Eph. epigr.* 2 S. 390 nr. 719; *salutiferae* *C. I. L.* 3, 1397; *salutares* *Arch. epigr. M. a. Ost.* 3 S. 164; 9 S. 241. Weihungen pro salute, für die eigene Gesundheit oder die eines anderen, *C. I. L.* 3, 1129, 1957, 3044, 3662, 4118, 4119. — Ein signiferus quaestor erfüllt den Nymphis sanctissimis ein Gelübde mortis periculo liber, ebd. 1396. — Inschr. an die Nymphen pro salute aus Spanien *C. I. L.* 2, 2630, aus Britannien 7, 876, aus Numidien 8, 4322. — In Uctia bei Nîmes weihte ein alter Mann den Nymphen ein Tempelchen, *quia saepius ussus — hoc sum fonte senex tam bene quam iuuenis* *C. I. L.* 12, 2926; vgl. *Ihm in Jahrb. d. Altertumsfr. im Rheinl.* 83 S. 94f.

Iatrik und Mantik sind im Altertume nie weit von einander entfernt. Sowie der Hauptorakelgott Apollon als *Ἱατρί* und *Παῖας* angerufen wird, *Soph. O. T.* 154, als *ἰατρίος* und *νοσηλότης* verehrt wird *C. I. G.* 5973°, und der *Προοράτης* war der heilenden Nymphen von Ischia und Vicarello, so war ja auch Asklepios in seinen Heilungen durchaus Mantiker. Auch dem Wasser schrieb man mantische Kraft zu. Das Erhebende, Begeistende der frischen freien Natur soll wohl zumeist in dieser Eigenschaft der Nymphen zum Ausdruck kommen. Wie sich stets bei Naturvölkern, besonders im Gebirge, die Hellscherei sehr stark vertreten findet, so war dies auch in den griechischen Gebirgslandschaften der Fall, und es war eine sehr richtige feine Empfindung, diese Gabe den Dämonen zuzuschreiben, welche als Vertreterinnen des Naturlebens gedacht wurden.

Der Hauptberggott Pan (s. d.) war ebenfalls ganz hervorragender Mantiker; nach *Apd. bibl.* 1, 4, 1, 8 soll Apollon erst von ihm die Kunst gelernt haben, ehe er das delphische Orakel von Themis übernahm. Indessen waren die Nymphen meist nicht selbst die Inhaberinnen der Orakelstätten; dies blieb größeren Göttern vorbehalten. Mit Recht sagt *Grimm, D. Myth.* 1 S. 329: „Geschäft und Bestimmung der Halbgöttingen ist nun im allgemeinen so zu bezeichnen, daß sie den oberen Göttern dienen, den Menschen verkündigen.“ So wird die Nymphe Erato als *προφήτις* bei dem alten arkadischen Orakel des Pan genannt; *Paus.* 8, 37, 11 will noch alte Orakelsprüche dieser Nymphe gelesen haben. — *Daphnis, τῶν περὶ τὸ ὄρος νυμφῶν*, nennt *Paus.* 10, 5, 5 als Promantis bei dem ältesten delphischen Orakel, dem der Ge. — Hierher ist wohl auch *Herkyna* vom Orakel des Trophonios in Lebadeia, eine Nymphe des dort fließenden gleichnamigen Flusses zu rechnen *Paus.* 9, 39, 5. — Ein eigenes Orakel hatten die sphragitischen Nymphen des Kithairon in der Höhle Sphragidion, und viele der Eingeborenen sollen von ihnen die Sehergabe erlangt haben, *Plut. Arist.* 11, *Paus.* 9, 3, 9. — Ein merkwürdiges Orakel, das wenigstens aller Wahrscheinlichkeit nach unter Obhut der Nymphen stand, war das zu Nymphaion bei Apollonia; der dort übliche Brauch wird ausführlich beschrieben bei *Cass. Dio* 41, 45. Auf alle Fragen außer über Ehe und Tod wird Auskunft erteilt. Der Fragende wirft Weihrauchkörner nach der Flamme; werden sie von dem aus einem Felsen aufsteigenden (*Strab.* 316) Feuer ergriffen und verzehrt, so ist dies glückverheißend. — Eine zugleich prophetische und iatrische Nymphe ist auch die aus der Parissage berühmte Oinone, des Flusses Kebren Tochter, nach *Apollod.* 3, 12, 6, 2. — Eine hellsehende Naïs — charakteristisch ist ihr Name *Προορά* — verkündet dem Kaunos das Schicksal der Byblis nach *Conon, Narr.* 2. — Befragung eines Nymphenorakels an einer Quelle ist vielleicht dargestellt *Pitt. d. Ercol.* 2, 11 p. 71; *Heibig, Wandgemälde* 1017.

Hauptsächlich bethätigten die Nymphen aber ihre mantische Kraft dadurch, daß sie die Phantasie der Sterblichen im hohen Grade aufreizten und sie so zu *νυμφόληπτοι*, zu Verzüchteten oder unheilvoll zu Wahnsinnigen machten. Wer die Nymphe im Quell oder im Haine erblickt, verfällt der Raserei *Schol. Theocr.* 13, 44. *Paul. Fest. Ep.* p. 120; vgl. *Ovid. Fast.* 4, 761; aber auch die hellsehende Begeisterung ist eine Nymphengabe, *Plat. Phaedr.* 238 D. *Plut. Arist.* 11. *Hesych. Phot.* s. v. *νυμφόληπτοι*. *Poll. On.* 1, 19. — Der eleusinische Seher Melesagoras heißt bei *Max. Tyr.* 38, 3 *ἐκ νυμφῶν κατόχος*. — Der Boiotier Bakis verdankt seine Kunst den Nymphen, *Ar. Pax* 1070 f. *Schol.* z. d. St. *Paus.* 4, 27, 4; 10, 12, 3 (vgl. Bd. 1 Sp. 747 und vor allem *Rohde, Psyche* 2 S. 63ff.). — Ein gewisser Archidemos von Thera, der sich *νυμφόληπτος παραδίδας Νυμφῶν* nennt, baute die oben erwähnte Nymphenhöhle von Wari in Attika aus und legte den Göttinnen daselbst einen Garten an: *C. I. A. I.*

423—425. — Mythologisch drückte man diese Nymphen gabe aus, indem man berühmten Sehern und Seherinnen Nymphen zu Mittern gab, so der Sibylle Herophile *Paus.* 10, 12, 3, 7. In-  
schrift in *Mith. d. ath. Inst.* 17 S. 17, 1 u. S. 20. Am Grabe der Sibylle bei Alexandria in  
Troas eine Quelle mit einer Herme des  
Hermes und Weibbildern der Nymphen: *Paus.*  
10, 12, 6. In der Höhle der Sibylla bei  
Erythrai eine Inschrift *Νύμφῃ Ναῖς, Buresch*  
in *Mith. d. ath. Inst.* 17 S. 17, 2. — Teiresias  
ist Sohn der Nymphen Chariklo nach *Pherecyd.*  
bei *Apollod.* 3, 6, 7, 1. *Callim. Lavacr. Min.* 59.  
Die Sehergabe soll er allerdings Athena ver-  
danken, die ihn zuvor geblendet, weil er sie  
mit seiner Mutter im Bade erblickt, *Callim. a. a. O.*  
v. 121 ff. — Auch des Epimenides Mutter  
soll eine Nymphen gewesen sein mit Namen  
Balte, *Plut. Sol.* 12

#### V. Die Nymphen als Göttinnen des Wachstums, der Fruchtbarkeit und des Herdensiegens.

Wasser erzeugt Fruchtbarkeit, mag es als  
Regen vom Himmel kommen, oder auf der  
Erde dahinfliessend den Boden tränken. Die  
Nymphen wurden demgemäß für die Spen-  
derinnen dieses Segens gehalten. Über den  
Regen walteten die Hyaden (vgl. Bd. 1  
Sp. 2756 ff.), welche in Dodona als eine Klasse  
der Najaden verehrt wurden. Auf die Be-  
ziehungen zum Wolkenwasser spielen an  
*Eustath. ad Il.* p. 652, 40 und *Serv. ad Verg.*  
*Aen.* 1, 71. In Arkadien bat man bei grosser  
Trockenheit die Quellnymphen Hagno um  
Regen. Nach Opfer und Gebet warf der  
Priester des Zeus Lykaos einen Eichenzweig  
auf die Oberfläche des Wassers (*ὡς ἐς βάθος*),  
das darauf zu kochen begann. Der Dampf  
stieg auf, verdichtete sich zur Wolke, die wieder  
andere Wolken anzog, und es regnete, *Paus.* 8,  
38, 4. Eine ähnliche Ceremonie soll noch im  
Anfange dieses Jahrhunderts in der Bretagne  
üblich gewesen sein, *Decharme, Mythol. d. l.*  
*Gr. ant.* S. 329. — Durch die Feuchtigkeit  
geben die Nymphen dem Boden Fruchtbarkeit,  
und so werden sie zu Urheberinnen der Vege-  
tation. Was *Eustath. a. a. O.* von den Berg-  
nymphen sagt, das gilt von fast allen Nymphen,  
besonders insofern, als sie alle im Grunde ge-  
nommen Najaden sind; d. h. sie sind *φυσικαὶ*  
*φυσικὰ δυνάμεις διοικοῦσαι τὰ φαινόμενα ἐκ*  
*τῆς καὶ εἰς αὐτὴν προκαλοῦμεναι καὶ ἀδρῶ-*  
*νουνσαι δι' ὑποστήτης καὶ θερμοτήτος τὰ ἐν*  
*ὄρεσι καὶ ἁγρίαι.* — Sie sind die Göttinnen,  
durch welche die Früchte zur Reife kommen,  
vgl. *Eustath. ad Od.* p. 1384, 35, und davon  
heissen sie *Ἀδρῶναι*, was keineswegs erst von  
*Nonnus* aus *Ἀκαδρῶναι*s verderbt ist, vgl. *Prop.*  
1, 20, 12. *Nonn.* 24, 26. 128. *Phavor.* s. v. *νύμ-*  
*φαι*; nach *Hesych.* s. v. *ἄδρῶν* könnten es  
freilich auch die Nymphen der Obstbäume  
sein. Der Begriff des Wachstums ist enthalten  
in dem Beiworte der Nymphen von Olym-  
pia *Ἀμυρναί*: *Paus.* 5, 15, 6. Sie füllen das  
von Herakles erbeutete Horn des Acheloo's  
omnibus bonis, *Lact. zu Stat. Theb.* 4, 106.  
Hierdurch sind die Nymphen auch Frühlings-  
göttinnen (*εἰσαποτεινῆς* bei *Orph. h.* 51, 15, vgl.

*Eustath. a. a. O.*) und als solche den Horen und  
Chariten verwandt; nicht nur im Reigentanz  
sind Chariten und Nymphen gesellt, *Hor. carm.*  
1, 4, 7; 4, 7, 5, auch im Kulte sind sie vereinigt.  
Ihnen gemeinsam und Apollon ist das Relief von  
Thasos geweiht, *Rev. Arch.* 1865 2 pl. 24,  
25; Inschrift *Χαρίτων* in der Nymphenrotte  
von Wari, *C. I. A.* 1, 428. — Horen und  
Nymphen waren vereinigt in einem Relief zu  
Megalopolis, *Paus.* 8, 31, 3. Gemeinsame  
Weibinschriften an sie sind *C. I. A.* 3, 212.  
*C. I. G.* 3431; *Kaibel, Epigr. gr.* 1072. In sehr  
hohes Alter reicht der Altar der Nymphen im  
Horenheiligtume zu Athen; der Zeit des Am-  
phiktyon schreibt ihn *Philocho.* zu bei *Athen.*  
2, 38 B; vgl. *Prott, Ath. Mith.* 23 S. 220 f.

Hier ist auch die Quelle für die Verbin-  
dung der Nymphen mit Demeter; sie sollen  
dieser die Feldfrucht gewiesen haben, ehe sie  
dieselbe weiter an die Sterblichen gab, sie sollen  
*τὴν ἀλληλοφραγίαν παῦσαι καὶ περιβλήματα*  
*χαρὶν αἰδοῦς ἐξ ὕλης ἐπινοήσαι*, weshalb  
die Nymphen auch Teil an allen Demeter-  
heiligtümern hatten, *Schol. Pind. Pyth.* 4, 104,  
vgl. die Kultverbindung *Schol. Pind. Ol.* 13,  
73. In der Sprache der Epigramme wurde  
daraus, daß sie das Korn für Demeter mahlen,  
*Antipater Thess. Anth. Pal.* 4, 418. *Ἀγλαόκαρποι*  
hießen sie bei *Orph. h.* 51, 12 und *καρπο-*  
*τρόφοι* v. 4. — Auch die thesmophorische  
Seite der Demeter ging auf sie über, indem sie,  
schon mit Rücksicht auf das unerlässliche Braut-  
bad, zu Hochzeitsgöttinnen wurden; Bräute  
bringen ihnen *προτέκεια*, *Plut. Am. narr.* 1; *οὕτῃ*  
*γάμος οὐδέ τις ἀνὴρ Νυμφῶν συντίθειται*, *Schol.*  
*Pind. Pyth.* 4, 104, wozu wohl auch die immer  
größere Verbreitung der Worte *νυμφεύειν*,  
*νυμφαγωγεῖν* u. s. w. geführt haben mag; so  
hiefs in christlicher Zeit das Haus in Konstan-  
tinopel *ἐν ᾧ οἱ γάμοι ἐγίνοντο τῶν οὐκ*  
*ἐχόντων οἴκους* Nymphaion, *Cedren. ed. Bekker*  
1, 610. — Umgekehrt sehen wir Demeter und  
Kora auf dem Weibreliefe der Wächer an  
die Nymphen, *Millin, Gal. myth.* Taf. 81, 327.  
*Abh. d. Berl. Ak.* 1846 zu S. 232 Taf. 1, 1,  
vielleicht als die Hauptgötter des Demos Agra,  
in welchem das Relief geweiht war. Auch an  
Brunnen und Quellen kann Demeter ver-  
ehrt werden, so in Ostia, *C. I. L.* 14, 2 und  
bei Erythrai, *Ath. Mith.* 17, 18, wo sie als  
Thesmophoros bezeichnet wird.

Am offenbarsten wird das Wirken der  
Nymphen auf den fetten Wiesen, die ihnen  
*Hom.* T 8, § 124 schon zu Wohnsitzen an-  
gewiesen hat; sie werden *λιμυονάδες* genannt  
*Soph. Phil.* 1454. *Apoll. Rh.* 2, 655. *Orph. h.*  
51, 4. *Hesych.* s. v. *Eustath. ad Il.* T 420.  
Sie lassen die schönen bunten Blumen be-  
sonders an den Ufern der Flüsse und Bäche  
hervorspielsen (*Nicand.* bei *Ath.* 681 D. 683 A.  
*Verg. Ecl.* 2, 45 f. *Nemes. buc.* 2, 21) und werden  
*Orph. h.* 51, 7 *πολλανθεῖς* und v. 11 *εὐώδεις*  
genannt. Bei *Lact. zu Stat. Theb.* 4, 254  
und *Myth. Vat.* 2, 50 heissen die Nymphae  
*virgultorum et florum Napaea*. Einen Garten  
legt ihnen darum auch der Theraier Arche-  
demos bei der Grotte von Wari an, *C. I. A.*  
1, 426; ihren Garten besingt *Ibykos* bei *Athen.*

13, 601 B; bei *Aristainetos* 1, 3 heißen sie *κνίδες* und in der Phthiotis wurde ein Berg seines gartenartigen Aussehens wegen *Nymphaeus* genannt, *Plin. h. n.* 4, 29, vgl. *Calpurn.* 2, 34. Selbst die Meeresnymphen halten ihren Reigen in den Gärten des Okeanos *Ar. Nub.* 271.

Um die Herden machen sie sich besonders verdient, indem sie das Futter für sie hervorpressen lassen (*Eustath. ad Od.* p. 1716, 1), eine Wohlthat für die Menschen, denen des Bakchos und der Demeter an die Seite zu setzen, *Orph. h.* 51, 16. Die Nymphenklasse der Epimelides wurde mehrfach auf dieses Verhältnis zu den Herden bezogen, *ὅτι ἅλα ἅπαντα τὰ τετράποδα καλοῦσιν οἱ ἀρχαῖοι*, *Phryn. in Bekker, An. gr.* 1 p. 17, 6. *Schol. Ven. A. Hom. T. 8. γέροντες ολονόων Ἐπιμηλίδες* heißt es *Nonn. Dion.* 14, 210; neben Dryaden und Najaden sind die Epimelides Nymphen des Landvolkes *Alciph. 3, 11*, vgl. *Paus.* 8, 4, 2. — Bei *Orph. h.* 51, 12 werden die Nymphen als *αἰσικαὶ, νόμιαι, θηροὶν φίλαι, πολυθρόμους, αὐτίτροφοι* angeredet, während andererseits das Vieh in einem Epigramme des *Myrsinos, Anth. Pal.* 7, 703, das Attribut *νυμφικά* erhält. Sie sind Spenderinnen der Nahrung und dadurch des Lebens überhaupt, so daß *Asch. im Schol. Ar. Ran.* 1344 die Töchter des Inachosflusses *βρόδωροι* nennt. Ihnen opfert man auch vor der Geburt des Kindes sowohl, wie nachher für das Wachstum desselben *Eurip. El.* 626, und deshalb werden sie auch oft zu Götterrammen gemacht. — Als Göttinnen des Landlebens heißen sie *ἀγορνομοι* *Hom. ξ.* 106, auch *ἀγριάδες* oder *ἀγρωστίναι* *Hezych. s. v. v.* — Als Herdengott ist ihnen Hermes am nächsten verwandt. Er buhlt mit ihnen im Walde, *Hom. hymn. in Ven.* v. 262. Hirten opfern ihm und den Nymphen gemeinsam nach dem Vorbilde des Eumeios *Hom. ξ.* 435. *Eustathius* führt zu dieser Stelle den Rat des *Simonides* an die Hirten an *Θέειν Νύμφαις καὶ Μαΐαδος τόκω, οὗτοι γὰρ ἀνδρῶν αἶψ' ἔχουσι ποιμέναν*, vgl. *Soph. O. T.* 1104 und *Ar. Thesm.* 987: *Ἐρμῆν τῶν νόμιον ἀντομαι καὶ Πάνα καὶ Νύμφας φίλας* und das *Schol. z. d. St.*

Darum ist auch Hermes so oft der Führer der Nymphen auf den Wehrreliefen, in denen zuweilen durch am Grottenrande sichtbares Vieh die Beziehungen zur Herde betont werden; s. *Abh. d. Berl. Ak.* 1846 S. 232 Taf. 1, 1, 2. *Ann. d. Inst.* 1863 tav. L. 3. *Schöne, Gr. Rel. T.* 28 nr. 117, 118. *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 18, 389. *Arch. Ztg.* 1880 S. 10. *Archäol. epigr. Mitt. a. Ost.* 1877 T. 1. *Furtwängler, Samml. Sabouroff T.* 28, 2, vgl. *Ἀθήναιον* 1, 167 f. — Als *Ναϊδων συνοπάων* steht Hermes an einer Quelle *C. I. A. 3, 196; Kaibel, Epigr. gr.* 813, und in Caesarea (Palästina) wird sein Bild *Παρί καὶ Νύμφαις* geweiht *C. I. G.* 4538; *Kaibel a. a. O.* 827. — Ebenso wird Apollon in seiner Eigenschaft als *νόμιος* mehrfach mit den Nymphen zusammengestellt, so *Apoll. Rhod.* 4, 1218 und *Olympiod. Vit. Plat.* 1 (*Westermann, Biogr. gr.* S. 382). — Daß auch die Olivenkultur und die Bienenzucht den Nymphen verdankt wurden, zeigt ihre Rolle im Mythos des *Aristaios*; s. Bd. 1 Sp. 648 f.

und *Maafs, Orpheus* S. 282; vgl. *Schol. Pind. Pyth.* 4, 104; *Schol. Theocr.* 5, 53 (*Aristot.*); *Nemes. buc.* 1, 69; Honigpfer schreibt ein altes Orakel bei *Euseb. Praep. ev.* 4, 9 vor.

Hier muß auf die Beziehungen der Nymphen zu Pan hingewiesen werden, den als Berggott ja auch die Hirten besonders verehren, und der von dieser Seite aus zu einem Gotte des Landlebens im allgemeinen geworden ist [*Roscher im Archiv f. Religionswiss.* 1, 54 ff. *Derselbe, Selene und Verwandtes* 149 ff.]. *Alciph. 3, 11. Long.* 4, 13. *Schol. Theocr.* 1, 4 ff., während *Eustath. ad Od. ξ.* 435 Helios an die Stelle des speziell arkadischen Sonnengottes Pan setzt. Der gras- und kräuterreiche Berg giebt vor allem den Ziegen Nahrung, ist *αλφιβότης*, und seinem Beherrscher Pan spendet darum der Hirt, wie *Hermes* und den Nymphen *Leonid. Anth. Pal.* 6, 334; es ist derselbe Götterverein, den wir auf den Nymphenreliefen und bei *Ar. Thesm.* 977 ff. antreffen. Pan galt auch als Sohn des *Hermes* und einer Nympe (*Hom. Hymn.* 19, 34) und wurde schließlic durch die enge Verbindung mit den Nymphen sogar zum Quellgotte; so ist ein Teil des *Amphiarosaltares* zu *Oropos* (*Paus.* 1, 34, 3) Pan, den Nymphen, dem Stromgotte des Landes *Kephisos* und dem allgemeinen Flußgotte *Acheloo* geweiht, welch letzterer auch fast nie auf den Nymphenreliefen fehlt, vgl. *Panofka* in den *Abhandl. d. Berl. Ak.* 1846 S. 228 ff. Pan an Quellen begegnet sehr oft in Epigrammen der *Anth. Pal.* z. B. *Adesp.* 9, 142; *Nicarch.* 9, 330; *λοετροχόων κοίρανε Ναϊάδων Bull. d. Inst.* 1853 S. 137. *Kaibel, Epigr. gr.* 802. S. besonders die Ausführungen von *Michaelis, Ann. d. Inst.* 1863 S. 318 ff. [*u. Roscher a. a. O.*].

Gesang und Flötenspiel war vom Hirtentleben unzertrennlich, und die Hirtengötter sind natürlich auch in diesen Künsten die Erfinder, Lehrer und Vorbilder gewesen, vgl. besonders über *Hermes* Bd. 1 Sp. 2372 f. u. d. Art. Pan. Das Murmeln der Quelle, das Rauschen der Haine und Bäume, das Schwirren der Insekten, kurz das hörbare Naturleben konnte ja auch in mythologischer Sprache kaum anders als mit Nymphengesang und Nymphenspiel übersetzt werden. *Hom. h. Pan.* 19 nennt sie *λεγυμολοι; παύαι μουσαι* sagt *Long.* 3, 23 von ihnen, und zu den musischen Göttern mit Pan, Apollon und den Musen zählt sie *Plut. bei Stob. flor.* 58, 14. Besonders als die Hirtenpoesie in Sicilien und Alexandria sich immer mehr Geltung verschaffte, wurden sie für diese Dichtungsart ganz an Stelle der Musen gesetzt. Sie lehren die Hirten Gesang und Spiel *Theocr.* 1, 141; 7, 91. *Ant. Lib.* 32, und werden von Dichtern angerufen *Verg. Ecl.* 7, 21 (*Libethrides*); 10, 1 (*Arethusa*); vgl. *Mosch. Epitaph. Bion.* 79. — Der Dichter *Thamyris* wird zum Sohne der *Argiope*, einer Nympe des *Parnassos*, gemacht *Paus.* 4, 33, 4. *Apollod.* 1, 3, 3. *Conon narr.* 7. Der erste Sänger des Landlebens Hesiod wird von den Nymphen bestattet nach *Alciod Mess. Anth. Pal.* 7, 55.

Den Musen, im Grunde spezifisch ausgebildeten Najaden, stehen besonders nahe die *Leibethrischen Nymphen*, deren Quelle der



Hippokrene benachbart auf dem Helikon lag. Sowohl Museen als Nymphen sollen an dieser Stelle ihren Kult den alten Thrakern verdanken, *Strab.* 10, 471, vgl. 11, 410. *Paus.* 9, 34, 4. *Serv. ad Verg. Ecl.* 7, 21; vgl. auch *Lycophr.* 276 und *Tzetz.* z. d. St. Museen und Nymphen sollen bei den Lydern ganz identisch sein, *Schol. Theokr.* Id. 7, 92. *Steph. Byz.* s. v. *Τόρεψος*. *Suidas* und *Phot.* s. v. *Varro* bei *Serv.* a. a. O. — Auch die Oiaigrades und die Bistonischen Nymphen, thrakischer Nationalität, stehen den Museen sehr nahe, und s. v. *Θούριδες* sagt *Hesych.*: *νύμφαι· μούσαι. Μακεδόνες*. Ähnlich die Lnsiades, *Schol. Theocr.* 7, 79. — Ihre Nymphenatur zeigen die Museen, wenn sie *Hes. Theog.* v. 2 ff. als Bewohnerinnen des Berggipfels die Quelle und den Altar des Zeus umtanzen; auch bei *Simonides* bei *Plut.* de *Pyth. orac.* 17 erscheinen sie als den Najaden sehr nahestehend. *Lycophr.* bei *Eustath.* zu *Od.* p. 1816, 5 macht die Museen sogar zu Ammen des Dionysos. — Vgl. auch *Marquardt-Brissaud, Le culte chez les Romains* 1 S. 407.

## VI. Berg- und Waldnymphen.

Die Bergnymphen sind im Grunde wesensgleich den Najaden (*ὄρεσιγόνοισι νύμφαις κορυβαίαι* *Aeschyl. frgm.* 168), indem sie sich auf die dort befindlichen Quellen und Bäche beziehen, vgl. Sp. 505; indessen hat man schon früh angefangen, auch das Gebirge als solches unter die Hut spezieller Göttinnen zu stellen. *Hom.* ζ 123 siedelt sie auf den Gipfeln der Berge an; *Hes. Theog.* 129 denkt mehr an die Schluchten. *Aeschyl. frgm.* 342 (*Nauck*) redet eine Nymphe *δραγίμων ὄρων ἀνάξ* an. Eine große Anzahl Beiwörter wurden ihnen in diesem Sinne gegeben. *Ὀρεσιάδες Hom.* Z 410. *Hymn. in Pan.* 19. *Schol. Soph. Trach.* 212. *Eustath.* ad *Od.* 1384, 40. *Phryn. Ar.* in *Bekker An. gr.* 17, 5. *Porphyr. Antr.* N. 10. — *Ὀρεΐαι* oder *οὐρεΐαι Hes. frgm.* 44 (*Rzach*). *Ar.* Av. 1098. *Charit. Aphr.* 1. *Schol. Soph.* O. T. 1086. — *Ὀρεΐάδες* oder *Ὀρεάδες* lat. *Oreades Bion.* Id. 1, 19. *Schol. Hom.* T 8. *Verg. Aen.* 1, 500. *Ovid. Met.* 8, 787. *Nemes. Cyn.* 56. *Myth. Vat.* 2, 50; 3, 5, 3. — *ὄρεσκόωι* *Hom. H. Ven.* 257. — *ὄρεσιγόνοισι Aeschyl. Xantr. frgm.* 168 (*Nauck*) *Ar. Ran.* 1344 u. *Schol.* z. d. St. — *ὄρεσίλαυτοι Ar. Thesm.* 326. — *ὄροδενιάδες Hesych.* s. v. — *οὐρεσιγόνοισι Orph. h.* 51, 9. — *ἀρχαίαι Porph. Antr.* N. 10. — *περγαίαι Eur. El.* 805. Auf die Thäler und Schluchten in den Bergen zielen ab die *αὐλωνιάδες, Orph. h.* 51, 7, zu *Αὐλιάδες* verkürzt bei *Anyte* in *Anth. Plan.* 291, und die im Lateinischen häufigen *Napaeae, Verg. Georg.* 4, 252. *Colum.* 10, 264. *Nemes. buc.* 2, 20. *Stat. Theb.* 4, 255; 9, 386. *Myth. Vat.* 2, 50. — Nicht selten werden sie nach bestimmten Gebirgen benannt; *Idaias* kennt *Paus.* 10, 12, 7. *Aglaosth.* bei *Eratosth. Catast.* 2. *Hyg. p. astr.* 2, 2; *Kithaironische Paus.* 9, 3, 9; *Parnassische Schol. Soph. Ant.* 1128; *Peliadische Apoll. Rh.* 1, 1549; *Erymanthische Stat. Theb.* 4, 329; *Diktäische Call. h.* in *Iov.* 47. *Verg. Ecl.* 6, 56; eine *Helikonische Stat. Theb.* 7, 756. —

Nach dem lesbischen Berge Brisa, vgl. *Steph. Byz.* s. v., sind höchstwahrscheinlich die dem Dionysos nahestehenden *νύμφαις Βρίσαι* benannt *Elym. M.* p. 213, 55. *Schol. Pers.* 1, 75. Eine Unterscheidung zwischen *Βρίσαι* und *Νύμφαι* macht aber *Heracl. Pont.* 9, 2 (bei *Müller, F. H. G.* 2 S. 214), indem er die ersteren den Aristaios die Bienenzucht, die letzteren die Viehzucht lehren läßt.

Während die Definition der Orestadien bei *Eustath.* ad *Il.* p. 652, 33 mehr auf die Najaden paßt (vgl. Sp. 515), erklärte *Schol. Theocr.* 3, 9 die Bergnymphen als *τὰ ἐν γυναικίῳ σχήματι ἐν τοῖς ὄρεσιν φαινόμενα δαιμόνια*, was der Auffassung der Quellnymphen bei *Paul. Fest. Ep.* 120 und der der Waldnymphen bei *Ovid. Fast.* 4, 761 am meisten entspricht. Die letzteren sind wohl in ihrem Wesen am wenigsten von den Oreaden zu trennen, so wenig wie in der Natur des damaligen Griechenlands Berg von Wald. Die Waldnymphen kennt *Homer* schon, der sie in die *ἀλσια κατὰ* versetzt, und die Nymphenklasse der *Ἀλσιότιδες* wird öfters genannt, *Apoll. Rh.* 1, 1066; 4, 1151. *Schol. Hom.* T 8. *Phavor.* s. v. *Ἰσχυοῖσι* heilsen sie bei *Paul. Silen.* in *Anth. Pal.* 6, 57. *Orph. h.* 51, 10; *ἐλκασολ Apoll. Rh.* 1, 1227; *δρυμίδες* od. *δρυμίδες* nach *Callim. frgm.* 354 (*Schneider*), vgl. *Bekker, An. Ox.* 1, 224 und *Herod.* 1, 85 (*Lentz*); *δρυμοχαρῆς Orph. h.* 51, 13. — Der gewöhnlichste Name für sie ist *δρυάδες*, aber erst in späterer Zeit (*Platon. Epigr.* 24 (*Bernk.* *Plut. vit. Caes.* 9\*)) *Or. Fast.* 4, 761; *Myth. Vat.* 2, 50; 3, 5, 3. Als *ἐπιστατοῦσαι ἀλσέων* gelten sie bei *Eustath.* ad *Od.* 1554, 47. Berg- und Waldnymphen, so nahe unter einander verwandt, bilden schon gewissermaßen den Übergang zu den Baumnymphen. Das bezeichnendste Beispiel hierfür ist *Hom. H. in Ven.* 257 ff., wo *Aphrodite* die *Νύμφαι ὄρεσκόωι* nennt und von ihnen den *Hamadryadenmuthos* vom Entstehen und Vergehen mit einem Baume erzählt. Auch bei *Hom. Z* 420 sind die Bergnymphen, die Ulmen auf das Grab des Eëtion pflanzen, schon eher Baumnymphen. So wird auch *Daphnis*, trotz dieses sprechenden Namens, als Bergnymphe bezeichnet: *Paus.* 10, 5, 5.

Die Funktionen der Berg- und Waldnymphen im Naturleben sind durchaus dieselben wie die der Wassernymphen; nur sind sie durch ihren charakteristischen Aufenthaltsort mythologisch in eine etwas andere Stellung gekommen. Zu Pan nehmen sie gerade die umgekehrte Stellung ein wie die Najaden. Während Pan, eigentlich Hirten- und Berggott (s. oben), erst durch die Vermittelung dieser zu einem Quellgott geworden war, haben die Oreaden, von Hause aus Quellgöttheiten, durch die Annäherung an Pan und durch die ständige Verbindung mit ihm völlig den Charakter von Hirten- und Berggöttheiten erhalten. Als Waldnymphen hingegen sind sie die Genossinnen der Satyrn — nach *Hes. frgm.* 44 (*Rzach*) ihrer Brüder — und Seilene

\*) *Plut. Mor.* 757<sup>a</sup> braucht *Ἀρὰ;* = *Ἀμαδρύας*, was nicht häufig vorkommt; auch *Paus.* 8, 4, 2 tut es, ebenso *Lact.* zu *Stat. Theb.* 4, 254 und einige andere.

(s. d.), so daß sie schließlich eine feste Stelle im Thiasos des Dionysos erhalten (*Ar. Thesm.* 990. *Soph. O. T.* 1106. *Eur. Cycl.* 430 [Najaden]. *Anacr. bei Dion. Chrys.* 2, 1, 35, besonders aber *Strab.* 10, 468), dem sie auch im Kulte verbunden sind, *Paus.* 5, 10, 4; *Philostr. Vit. Ap.* 4, 21; vgl. *Leonid. Tar. und Sabin. in Anth. Pal.* 6, 154 u. 158; *Dittenberger, Inscr. Gr. septentr.* 3092. Aus den Nymphen, die ja auch im Dionysosmythos eine sehr bedeutende Rolle spielen, haben sich schließlich die Mainaden entwickelt s. Bd. 1 Sp. 1042. Die Kultverbindung im Horenheiligtume zu Athen soll auf Amphiktyon zurückgehen und wurde später als Ausdruck für die Mischung von Wasser und Wein aufgefaßt, *Philoch. bei Athen.* 2, 38 B. *Eustath. ad Od.* 1815, 59 ff., vgl. *Phanod. und Timoth.* bei *Ath.* 15, 693 E. *Theocr. Id.* 7, 154. *Euenos in Anth. Pal.* 11, 49 auch *Antiphanes Megalop.* ebd. 9, 258.

Durch den Aufenthalt im Gebirge sind die Nymphen der Artemis besonders nahe gerückt, die ja auch erst aus einer Flusa- und Quellgöttin (*ποταμία*, *Pind. Pyth.* 2, 7. *laeta fluvii*, *Hor. Carm.* 1, 21, 5. *θεσσαία*, *Rhet. Arist.* 26 p. 270 vgl. *Max. Tyr.* 38, 8, vgl. Bd. 1 Sp. 560) zur Herrin der Wälder und Berge geworden ist. Auch hier liegt der älteste Beleg bei *Homer* vor; auf den Höhen des Erymanthos und Taygetos sind die Nymphen so die Genossinnen der Artemis bei der Eberjagd und bei frohem Spiele § 102 ff. Als die Genossinnen der Artemis bei Jagd, Spiel und vor allem im Chortanze sind sie oft in der Poesie gefeiert worden, z. B. *Soph. Trach.* 210 und *Schol. Callim. H. in Dian.* 13 ff., 170. *Apoll. Rh.* 1, 1223; 3, 881. *Verg. Aen.* 1, 498. *Ovid. Met.* 2, 441. *Grat. Cyn.* 16 ff. *Sil. It.* 15, 772. *Stat. Silv.* 1, 2, 115. *Nemes. Cyn.* 94, von denen sich die letzteren mehr oder minder an *Homer* und an *Kallimachos* anlehnen, vgl. *Spanheim zu Callim.* S. 179. 293. 342. 365. *Heyne, Exc.* 20 zu *Verg. Aen.* 1. — Beachtenswert ist, daß *Kallimachos* diesen Nymphenchoros aus Okeaniden und Najaden vom Flusse Amnisos zusammensetzt, während die anderen Dichter Dryaden, Najaden und Oreaden unterschiedlos gebrauchen. Über die aus dem Chore hervorragenden Nymphen wie Kyrene, Britomartis, Atalante, Kallisto, Prokris, Antikleia, meist ältere, der Artemis wesensgleiche, von ihr aufgezogene Gottheiten, siehe die betreffenden Artikel. — Wie *Homer* für diesen Chor der Artemis Erymanthos und Taygetos als Hauptberge bezeichnet hat, so ist der Chor auch später noch im peloponnesischen Artemiskulte besonders hervorgetreten. Bei einem nächtlichen Reigen der Artemis und ihrer Nymphen zu Letrinoi in Elis stellte Alpheios ihr nach und wollte sie so vergewaltigen. Die Göttin aber und ihre Nymphen machen sich durch Lehmmasken unkenntlich, so daß Alpheios Artemis nicht herauskennt. Ohne Zweifel soll durch diesen Mythos ein zu Artemis' und der Nymphen Ehren stattfindender Maskentanz erklärt werden, *Paus.* 6, 22, 9. — Bei Karyai feierten die lakonischen Weiber in einem Heiligtume der

Artemis und der Nymphen Chorreste, *Paus.* 4, 16, 9, und auch in Syrakus mögen die zu Ehren der Nymphen veranstalteten nächtlichen Reigen den Genossinnen der Mondgöttin Artemis gegolten haben, *Tim. bei Ath.* 6, 260 A.

Da die Nymphen Jagdgenossinnen der Artemis sind, so werden sie besonders von Jägern verehrt, *Arr. Cyneg.* 1, 35, 3. Ihnen weihen alt gewordene Jäger ihre Netze: *Julian Arg. Anth. Pal.* 6, 25 f. oder auch Jagdtrophäen, *Crinag. in Anth. Pal.* 6, 253. Auch das Bildnis eines Hundes wird den Dryaden und Pan aufgestellt, *Maced. in Anth. Pal.* 6, 176. Als Mütter berühmter Jäger erscheinen sie bei *Xenoph. Cyneg.* 1, 4. *Eustath. ad Il.* 18, 42. Nach *Claudian, Gigant.* 121 ff. sind sie die Lehrerinnen Apollons in der Kunst des Bogenschießens gewesen.

Auch die Verbindung mit der großen Mutter beruht auf dem gemeinsamen Aufenthalt in den Bergen. In ihr Gefolge setzt *Pind. Pyth.* 3, 137 ff. Pan und die Nymphen (*νύκαι*), ein von *Philostr. Imag.* 2, 12 ausgesprochenes Motiv; vgl. *Böckh zu Pindar. figm.* 63. Im Kulte sind sie vereinigt im attischen Demos Phlya und in verschiedenen Weihreliefen z. B. aus Tanagra und Paros.

#### VII. Baumnymphen.

Sterblichkeit der Nymphen [vgl. *Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte* S. 4–38].

Wald- und Baumnymphen, die in der späteren Poesie fast völlig identifiziert werden, stammen von grundverschiedenen Auffassungen her; die richtige Scheidung bei *Serv. zu Verg. Ecl.* 10, 62: *Hamadryades Nymphae, quae cum arboribus et nascuntur et pereunt, Dryades vero sunt, quae inter arbores habitant.* Während wir für die Waldnymphen wieder das Vorbild bei *Homer* gefunden hatten und sie im Kerce nicht von den Najaden scheiden konnten, deren Wesen sich im Waldleben besonders eindrucksvoll kundgibt, kannte dieser eigentliche Baumnymphen nicht. Daß der Glaube an sie aber darum jünger sei als der an Najaden und Oreaden, wie *Lehrs, Pop. Aufs.* S. 94 behauptete, ist nicht erweislich. *Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte* S. 4 ff. hat es im Hinblick auf die nordischen Parallelen in Abrede gestellt. Daß der Grieche in der Zeit des mythologischen Empfindens auch in den Bäumen geisterhafte weibliche Wesen erblickte, wird uns noch weniger verwundern als die entsprechende Verkörperung des Naturlebens in Quellen, Bergen und ganzen Wäldern. Der einzelne Baum und die kleinere Baumgruppe fordern noch viel eindringlicher zu solcher Personifizierung heraus. Das Nicken der Wipfel, das Schwanken der Äste, vor allem aber das Wachstum, die Fruchtbarkeit, das ganze organische Leben und die hohe aufrechte Gestalt drängten dazu, den Baum durch ein wirklich lebendes Wesen besetzt zu denken. Besonders charakteristisch ist hierfür die Bezeichnung einer dem Alkmaion heiligen Cypressengruppe bei I'osphis in Arkadien als *παρθένος* (*Paus.* 8, 24, 7) sowie die vielen Verwandlungsmithen, z. B. von Elate, Lotos, Dryope,

Daphne, ferner *Ant. Lib.* 31 u. a. m. Wie lebendig diese Vorstellung des Baumes als Weib sich erhielt, beweisen auch *Nicand. frgm. in Schol. Nic. Ther.* 460:

δῖζόθι δινῆθησαν ἀνίστησαν τε χορείαν  
οἶά τε παρθενικάι

und *Verg. Aen.* 2, 626; vgl. *Mannhardt* a. a. O. S. 19. Während also die Najaden, Oreaden und Dryaden Daemones waren, die in ihrem abgegrenzten Bezirke als regierende Götter walteten (*ἐπιστατούσαι*), waren die Hamadryaden Baumseelen, und erst später — aber immer noch in sehr früher Zeit — wurden sie zunächst wohl mit den Waldnymphen und dann auch mit den übrigen Klassen vermischt und hierdurch zu Baumgöttinnen.

Ursprünglich sind die Hamadryaden vergänglich wie ihre Bäume; sie haben das Geschick eines baumgleichen Lebens erlost: *Pind.* bei *Plut. De def. orac.* 11. Durch die Vermischung mit den Najaden u. s. w. entstand dann erst die Vorstellung, daß die Nymphen überhaupt sterblich seien. Daß eine Quelle versiegt, ein ganzer Wald abgeholzt wird oder gar ein Berg verschwindet, gehört zu den Abnormitäten; aber Bäume müssen gefällt werden und sterben auch sonst ab. Am deutlichsten spricht für diesen Einfluß des Hamadryadenglaubens auf den Nymphen glauben *Hom. II.* in *Ven.* 257 ff. Allerdings wird hier das Verhältnis umgekehrt, indem von den *νύμφαι ὄρεσκόωι* gesagt wird, daß mit ihnen zugleich Fichten und Eichen entstehen, welche Blätter und Äste verlieren, wenn an die Nymphen, die zwar lange leben, die Moira des Todes herantritt. — *Aristoteles* bei *Lact. zu Stat. Theb.* 9, 376 hält Satyrn und Nymphen, d. h. die niederen Naturgottheiten überhaupt, für sterblich.

Wollte man nun das Leben der allgemeinen Naturgöttinnen, deren Walten ja doch im Grunde als ein ewiges empfunden wurde, beschränken, so mußte das von ihnen erreichbare Alter sehr hoch angesetzt werden. *Hes. frgm.* 183 bei *Plut. De def. orac.* 11:

ἰννία τοι ζῶει γενεάς λαλίουρκα κορώνη  
ἀνδρῶν ἡβῶντων ἑλαφούς δὲ τε τετρακόρωνος  
τρεῖς ὃ ἑλάφους ὁ κόραξ γηράσκειται, αἰτάρ  
ὃ φρούξ

ἰννία τοὺς κόρακας· δέκα δ' ἡμεῖς τοὺς φοίνικας

*νύμφαι ἐνπλόκαμοι, κοῦραι Ἰδὸς ἀλγυίοιο*... (vgl. *Plin. h. n.* 7, 153) gab eine derartige Berechnung. — *Polygnot* versetzte die arkadischen Landesnymphen unter die Toten in seinem Unterweltbilde: *Paus.* 10, 31, 10. — *Soph. O. T.* 1099 nennt sie *μακράωνες*, vgl. *Etym. M.* s. v. *Μακράωνες*; s. auch *Lact. zu Stat. Theb.* 6, 88. Bei den Komikern war es ein Ausdruck zur Verpöthung steinalter Leute *ταῖς νύμφαις ὀσπλιεῖς*, *Poll. On.* 2, 16. — Daneben hielt sich freilich immer noch die Auffassung, nach welcher die Nymphen gleich Göttern ewigen Lebens theilhaftig wären. Wenn die Nymphen nach *Orph. Arg.* 648 *Hylas* rauben, um ihm ewiges Leben und ewige Jugend zu verleihen, müssen sie doch wohl selbst diese

Gaben besitzen. Auch wenn hervorgehoben wird, daß Personen sterblich seien, obgleich die Mutter eine Nymphe gewesen, weil der Vater nur ein Mensch war, wird Unsterblichkeit der Nymphe vorausgesetzt; Echo bei *Long.* 3, 23; die Sibylle Herophile erreichte trotzdem ein Alter von 900 Jahren: *Ath. Mitt.* 17 S. 20; vgl. *Paus.* 10, 12, 3. — Ein merkwürdiges Kompromiß bietet die Erzählung von der Nymphe Echemea [= *Ἐχίμεια*: *Et. M.* 507, 56] bei *Hyg. p. astr.* 2, 16, die sich gegen Artemis vergangen hat und von ihr mit Pfeilen durchbohrt wird; sie wird lebend von Persephone in die Unterwelt entführt; *Dibbelt, Quaest. Coae mythol.* S. 15; [vgl. *Boscher, Kynanthropie* S. 4 Anm. 1<sup>b</sup>]. *Weizsäcker im Philol.* N. F. 11 (1898) S. 508 will bei *Hyg. a. a. O. sagittis figi cupit* statt *coepit* lesen und einen versteckten Kynanthropiemythos hier erkennen. Mag dies auch im Grunde richtig sein, bei *Hygin* ist davon nichts zu spüren und *coepit* muß des ganzen Zusammenhangs wegen stehen bleiben; *coepit* will hier sagen, daß trotz der Pfeilschüsse der Tod nicht eintritt, weil E. Nymphe ist.

Speziell von den Hamadryaden wird erzählt, daß sie zugleich mit dem Baume entstünden und auch wieder mit ihm vergehen müßten, *Char. Lamps.* bei *Tetz.* zu *Lyk.* 480; *Schol. Apoll. Rh.* 2, 477; ferner *Schol. Theocr.* 3, 13; *Etym. M.* s. v. *Ἀμαδρυάδες*; *Aristot.* bei *Myth. Vat.* 3, 5, 3; *Serv. ad Verg. Ecl.* 10, 62. *ad Aen.* 1, 372. — Das Verhältnis der Nymphe zum Baume war ursprünglich jedenfalls so gedacht, daß sie sich lebend in demselben aufhielten, und alle Modifikationen dieses Verhältnisses sind erst die Folge von der Verquickung mit den Landschaftsnymphen. Im Baume lebend erscheinen sie in der auf *Eumelos* zurückgehenden Erzählung von Arkas und Chrysopeleia und in dem Abenteuer des Rhoikos von Knidos; s. *Char. Lamps.* a. a. O. Direkt als anthropomorphe Wesen im Baume wohnend, denkt sie auch *Or. Met.* 8, 762 ff. in der Erzählung vom Erysichthon; hier dringt Blut aus der Rinde und die Stimme der sterbenden Nymphe sagt dem Frevler seine Strafe voraus. Zu beachten ist, daß die Nymphe nicht sichtbar aus dem Baume heraustritt, sondern nur ihre Stimme vernehmen läßt. Ähnlich ist die Auffassung *Ovid. Fast.* 4, 232, wo Kybele die Nymphe durch auf den Baum geführte Schläge tötet: *fatum Naidos arbor erat.* (Hier steht Nais für Hamadryas so wie bei *Prop.* 1, 20, 32 umgekehrt; *Myro in Anth. Pal.* 6, 189 sagt angesichts der am Wasser stehenden Fichten: *Νύμφαι Ἀμαδρυάδες, ποταμοῦ κόραι* und *Or. Fast.* 2, 155 bilden Hamadryaden den Chor der Artemis.) — *Incisa arbore vox erumpit et sanguis emanat* heißt es bei *Myth. Vat.* 2, 50, wohl in Anlehnung an *Ovid* oder *Vergil.* — Daß die Hamadryaden zwar im Baume leben, ihn aber auch zeitweilig verlassen können, um wieder zurückzukehren, beschreibt am ausführlichsten *Nonn. Dion.* 22, 84 ff. 114 ff.; 32, 293<sup>\*)</sup>. Trotz Fällung

\*) [Ähnlich kann auch die Menschenseele unter Umständen ihren Leib verlassen und wieder in denselben zurückkehren: *Rohde, Psyché* 2, 52 ff.]

des Baumes lebt die Hamadryade weiter bei *Apoll. Rh.* 2, 480 und *Nonn. Dion.* 37, 20, der sie zu den Najaden flüchten läßt. Aus dem Baume entsteht die Nymphe nach einer alten Tradition bei *Paus.* 10, 32, 9. — Erst später machte sich die Auffassung der Hamadryaden als *ἡμισυαρούσαι* geltend; ihnen untersteht dann das Wachstum der Bäume, und ihr Lieblingsaufenthalt ist der Platz bei alten schönen Bäumen, an deren Schicksal sie innigen Anteil nehmen 10 und unter denen sie, vollkommen zu Waldnymphen geworden, ihren Reigen halten: *Call. H. in Del.* 84 f.; *Eust. ad Il.* 2, 420 (652, 32); *Schol. Hom. T* 8; *Myth. Vat.* 2, 50. Hier hat natürlich die Annäherung an die Najaden ihre volle Wirkung ausgeübt.

Der häufigste Name für die Baumnymphen ist Hamadryaden, wobei *ἡμα* das innige Verwachsensein von Baum und Weib ausdrückt. (*Myth. Vat.* 3, 5, 3 erklärt: *amantes quercus*.) 20 Metonymischer Gebrauch von Hamadryaden für Bäume: *Marian. in Anth. Pal.* 9, 668. *Σφῆς*, eigentlich Eiche, konnte jeden Baum bezeichnen: *Hesych. s. v. δρῦς*; *Schol. Ar. Eq.* 675, *Ar.* 480; *Schol. Hom. A* 86; *Schol. Nicand. Ther.* 7. Doch auch nach anderen Bäumen werden sie benannt. Schon bei *Hes. Theog.* 187 finden wir die *Νύμφαι Μελίαι*, die Eschenweiber, die er zusammen mit Erinyen und Giganten aus den Samentropfen des kastrierten 30 *Uranos* entstehen läßt. Ohne Zweifel sind dies die Mütter des Menschengeschlechtes, das er an einer anderen Stelle (*Theog.* 663) als von Eschen stammend bezeichnet; vgl. *Schol. Hes. Theog.* 187, 563; *Palaiaph. incred.* 36; *Hesych. s. v. μέλας καρκός*; *Schömann, Opusc. ac.* 3 p. 138 und in diesem Lexikon Bd. 2 Sp. 2629. — Es entspricht dies ganz der auch *Homer* bekannten Auffassung, daß die ersten Menschen *ἀπὸ δρυός* oder *ἀπὸ πίττης* entstan- 40 den seien, und wird auch dadurch bestätigt, das *Phoroneus*, der erste Mensch in der argivischen Sage, Melie zur Mutter hatte (*Apollod.* 2, 1, 1), mag sie auch Okeanide genannt werden. Auch die Arkader leiten sich von einer Baumnymphe her; s. *Char. Lamps.* bei *Tzet.* s. a. O. Der Gedanke, daß gerade die Esche Stammutter der Menschen und der Welt überhaupt sei, kehrt ja in der germanischen Mythologie (vgl. *Askr, Embli u. Yggdrasil*) 50 wieder. Später sind dann die *Meliai* Baumnymphen wie alle anderen, nur durch die besondere Art des Baumes unterschieden: *Eust. ad Od.* 1963, 40; *Poll. On.* 9, 122, 127; *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 4; *Schol. Hes. Theog.* 187. Die Nymphen der Eichbäume nennt *Meliai Callim. h. in Del.* 80 f.; *Nonn. Dion.* 14, 212. Einer Konfusion aller möglichen Nymphenklassen ist es zuzuschreiben, wenn unter Berufung auf *Kallimachos* eine bithynische Nymphe *Me-* 60 *lie* als zum Geschlechte der *Meliai* gehörig bezeichnet wird, die von der Okeanostochter *Melie* abstammen: *Schol. Apoll. Rh.* 2, 4. Die *Ἐμυληίδες* hatten wir des öfteren als Schutzgöttinnen der Herden auf *μῆλα* zurückgeführt gesehen; doch scheinen sie auch andererseits als Baumnymphen gegolten zu haben und von *μῆλια* abgeleitet worden zu sein; wenigstens

wird man sie schwer von den *Ἀμαμηλίδες* des *Eustath. ad Od. α* 14 (1384, 40) trennen können. *Μηλίδες, Μελίδες, Μελιάδες* als Baumnymphen bei *Eustath. ad Od.* 1963, 40; *Poll. On.* 9, 122, 127. Wenn *Serv. ad Verg. Ekl.* 10, 62 sie *Perimelides* nennt, versetzt er sie aus den Bäumen heraus in die Umgebung derselben. — Von sonstigen Baumnymphen werden als Klassen genannt nur die *Ποιαι*, *Eustath. ad Od. η* 116 (1572, 35) und die für *Μηλίδες* angeführten Stellen; unter Apollons Schutze stehen die *δαφναίαι*: *Nonn. Dion.* 24, 99. Dagegen giebt es eine große Anzahl von Einzelnymphen, die Baumnamen führen und deren Mythen meist auf das Verhältnis zu diesem Baume Bezug haben; s. die Artikel *Daphnis, Lotos, Philgalia, Smyrna-Myrrha, Pitys* u. a. Euhemerisiert wurde der Hamadryadenglauben von *Pherenikos* bei *Athen.* 3, 78b, wonach Oxylos von seiner Schwester Hamadryas unter anderen auch die Töchter *Karya, Balanos, Kraneia, Morea, Aigeiros, Ptelea, Ampelos* und *Syke* hatte; diese hätte man Hamadryaden-Nymphen genannt, und von ihnen hätten viele Bäume den Namen erhalten. — [Über die neugriechischen Drymiden s. *Schmidt, Volksleb. d. Neugr.* 1, 130.]

#### VIII. Die Nymphen im griechischen Kulte.

So allgemein die Verehrung der Nymphen auch im ganzen Gebiete der griechischen Kultur war (s. das folgende Verzeichnis der nachweisbaren Kultstätten), so ist doch dieser Kult in seinen Äußerungen zu keiner Zeit über recht bescheidene Formen hinausgekommen (vgl. *Curtius, Stadtgeschichte v. Athen* S. 22). Die örtliche Gebundenheit dieser Göttinnen hatte es zur unausbleiblichen Folge, daß sie nach dem Erstarken des griechischen Nationalgefühls, als die besonders durch *Homer* volkstümlich gewordenen Gestalten des panhellenischen Olymps auch im Kulte immer mehr in den Vordergrund traten, schließlich nur noch als niedere Dämonen angesehen wurden, als Halbgöttinnen, welchen man sogar die wesentlichste göttliche Eigenschaft, die Unsterblichkeit, abzusprechen wagte. Ja, man setzte sie mehrfach in ein Abhängigkeitsverhältnis zu größeren Göttern und behauptete, daß sie selbst verpflichtet wären, diesen Kultehren zu erweisen (*Ovid. Metam.* 8, 577; *Verg. Georg.* 4, 381, 391; *Hyg. poet. astron.* 2, 16; *Plin. n. h.* 35, 96), wie ja auch erzählt wird, daß sie bei der Erbauung des Heratempels von Samos mitgeholfen hätten, *Athen.* 15, 672 B, wo *Meineke* allerdings *Νυμφών* in *Μελών* ändern möchte.

Nur an wenigen Stätten haben die Nymphen sich in den politisch bedeutenden Kulte behaupten können. Der dorische Städtebund erkannte sie an, indem er die Bundesspiele am Triopion bei Knidos ihnen, Apollon und Poseidon feierte, *Aristid. im Schol. Theocr. Id.* 17, 69. Als Phylengöttinnen kennen wir sie von den dorischen Inseln *Kos, Paton-Hicks, Inscr. of Kos* 44, und Thera, *Mith. d. ath. Inst.* 2 S. 73. In Krcta erscheinen sie als Schwurgottheiten bei staatlichen Verträgen,

C. I. G. 2654/55. — Ein öffentlicher Kult, dessen Stätte wir freilich nicht kennen, ist für sie auch bezeugt durch eine Athletenschrift, gefunden bei der Attalosstoa in Athen: ἀνδρας παγκράτιον τῶν Νημῶν βαβηλα, αλωνα, C. I. A. 2, 1318, während es sich in dem von Amphissos zu ihren Ehren eingesetzten Wettlaufe (Anton. Lib. 31, nach Nicand.) höchstwahrscheinlich nur um ein ländliches Fest handelte. — Allgemein bleiben sie die Göttinnen des Wassers und des durch dieses verursachten Segens, und werden als solche in erster Reihe vom Landvolke verehrt, dem sie auch Schwurgöttinnen sind, Theocr. Id. 1, 12; 4, 29 (Νέμεσς); Longus, Pastor. 2, 39; Aristaeon. 1, 3.

Tempel in der Art, daß sie allein zur Behausung der Gottheit und seiner Habe dienen, wie bei anderen Göttern, hat es für den Nymphenkult kaum jemals gegeben. Statt dessen wurden sie in den Hainen und an den Quellen verehrt, welche ihnen verdankt wurden. Das Wasser zumal galt an sich schon als ihr Heiligtum, und darum sollte es auch nicht durch Hineintreten oder durch Baden verunreinigt werden, Nicarch. in Anth. Pal. 9, 330; Anth. gr. 3, 191, und die Nymphen verlassen eine Quelle, in welcher ein Mörder sich das Blut von den Händen gewaschen, Antiphanes Anth. Pal. 9, 258. — Wenn auch die Brunnenhäuser mit ihrem zuweilen sehr prächtigen architektonischen und plastischen Schmucke als den Nymphen geweiht galten, so waren diese doch nur ihrer Fürsorge unterstellte Nutzbauten ähnlich wie die Wasserleitungen; s. in dem Kultverzeichnis unter Megara, Rhodos, Samos, Chalkedon, Alexandria-Trous und Katana. Doch bedurfte es derartiger Gebäude für ihren Kult in späterer Zeit ebenso wenig wie bei Homer, wo sie 210 an einer Quelle auf Ithaka verehrt werden. Am Ilissos erkennt Sokrates an den dort befindlichen κόραι und ἀγάλματα, daß der Ort dem Acheloos und den Nymphen geweiht sein müsse, Plat. Phaedr. 230 B. Über die Zerstörung und Verwendung der Grotten und Höhlen zum Nymphenkulte s. oben Sp. 509f.

Altäre haben sie natürlich weit häufiger, wenn man sich wohl auch in vielen Fällen nur mit aufgeschichteten Rasenstücken oder ähnlichen primitiven Vorrichtungen begnügte. Auf den Nymphenreliefs und in den Höhlen sind sie meist aus dem Felsen gearbeitet oder aus unbehauenen Steinen errichtet (vgl. Michaelis, Ann. d. Inst. 1863 S. 322). Besonders erwähnt werden ihr Altar im Horenheiligtume von Athen und drei Altäre in Olympia; ein βασιλεὺς διορισμένος\*) wird ihnen auf Paros geweiht. Anteil haben sie ferner an einem dreiteiligen am Südbahng der Burg von Athen gefundenen Altäre (s. die Belegstellen im Kultverzeichnis). — Die Nymphenopfer gelten vor allem den Schützerinnen der Herden und werden darum vorzugsweise vom Landvolke dargebracht. Ihnen und Hermes bringt schon

Eumaios ein gemeinsames Opfer, Hom. § 435; vgl. Simonides im Schol. z. d. St.; Longus 2, 30; 4, 13. Lämmer und Böcklein werden ihnen geopfert nach Hom. § 242, Ziegen nach Theocr. 6, 12; ein Lamm wird ihnen dargebracht auf dem Worsleyrelief s. Sp. 561; Stieropfer bringt ihnen Aigialthos, allerdings für die Geburt eines Kindes (Eurip. El. 626, 785, 806) und der Heros des Landbaues Aristaios, Verg. Georg. 4, 538. Schaf und Ferkel sind ausgeschlossen in der thasischen Opfervorschrift, ebenso die Absingung eines Paian, s. Sp. 537. Nach attischem Brauche ist die Weinspende für sie untersagt, ebenso wie an Mnemosyne, die Museen, Eos, Helios, Selene u. Aphrodite Urania, Polem. im Schol. Soph. Oed. Col. 100. Auch in Olympia ist ihnen der Wein verboten, selbst ἐν τῷ βασιλῶν τῶ κοινῶν θένων. An anderen Orten herrschte aber ein anderer Brauch; so gebietet eine Orakel bei Euseb. Praep. evang. 4, 9, ihnen Honig und die Gabe des Dionysos zu spenden, und ausdrücklich erwähnen Weinspenden an sie Leonid. Tar. in Anth. Pal. 6, 334; Longus 2, 2. Auch wenn von dem in Sicilien ihnen gefeierten Nachtfeste erzählt wird, daß die Leute betrunken ihre Statuen umtanzt hätten, Timaeus b. Athen. 6, 260 A, können die Göttinnen nicht auf νηφάλια beschränkt gewesen sein. — Auch Kuchen, Früchte, Trauben und Rosenblätter werden ihnen mehrfach dargebracht, Anthol. Pal. 6, 151. 158. 324; 9, 329 (Leonid. Tar. und Sabin.). — Von staatlichen Opfern an sie hören wir nur aus Kos (κατὰ τὰ πάτρια), und außerdem wurde den spragritischen Nymphen auf dem Kithairon als den Ortsgottheiten vor der Schlacht von Platai ein Opfer gelobt, zusammen mit Zeus und Hera, welches nach der Schlacht die Aiantische Phyle darbrachte, Plut. Aristid. 11. 19. Quaest. conv. 1, 10, 3.

Weit zahlreicher sind die Spuren von der Verehrung der Nymphen durch Weihgeschenke. In großer Anzahl sind Votivreliefs erhalten (s. Sp. 511 und 556ff.), welche in der Regel in Nischen an den Wänden der Nymphen grotten eingelassen wurden, aber auch sonst in ihren Heiligtümern aufgestellt fanden. In diesen Reliefs werden sie hauptsächlich als Wassergöttinnen aufgefaßt, indem sie, meist unter Führung von Hermes, vor dem Hauptstromgotte Acheloos als ihrem Oberen im Reigen aufziehen. — Wenn Sokrates ἀπὸ τῶν κορῶν τε καὶ ἀγαλμάτων das Nymphenheiligtum am Ilissos erkennt (Plat. Phaedr. 230 B), so sind dies jedenfalls nicht geweihte Puppen, welche Mädchen bei ihrer Verheiratung ihnen darbringen sollen, wie auch der Artemis und der Aphrodite (vgl. Ulrichs in Ann. d. Inst. 1846 S. 9; Jahrb. in Arch. Zeit. 1848 S. 240; Curtius, Plastik der Hellenen an Quellen und Brunnen in Abh. d. Berl. Ak. 1876 S. 141), sondern Bilder der Nymphen selbst, wie sie gerade auch von männlichen Weibenden mehrfach an Quellen aufgestellt werden, ξόανα, Myro in Anth. Pal. 6, 189; ποιμενικά ξόανα, Leonid. Tar. ebd. 9, 326; ξίσματα, Damast. ebd. 9, 328. Eine Vor-

\*) Die Lesung διορισμένος, auf Νέμεσς bezogen, Olympion in 219, ist abzulehnen.

stellung von diesem Brauche gewähren die lose aufgestellten Statuetten in den Brunnenhäusern *Mon. d. Inst.* 4 Taf. 14a und 18; vgl. *Jahn* a. a. O.; *Michaelis* in *Ann. d. Inst.* 1863 S. 323. — Auch die Bilder befreundeter Gottheiten stellte man ihnen auf, so Hermes in Caesarea Pania und Pan, *Nicarch.* in *Anthol. Pal.* 9. 330.

Noch häufiger waren natürlich kleinere Weihgaben, wenn sie auch weit geringere Spuren hinterlassen haben. In der Lampenhöhle des Parnes sind zahlreiche Spuren von Thongefäßen und Lampen gefunden worden, jedenfalls den von den Besuchern der Höhlen benutzten. In der Regel stehen die geweihten Gegenstände in Beziehung zu der Wirksamkeit der Nymphen, so ein eherner Frosch, *Plat.* in *Anth. Pal.* 6, 43, ein Hund, *Macedon.* ebenda 176. Jäger weihen ihnen, wenn sie jagdmüde geworden, ihre Netze, *Iul. Aegypt.* ebda. 25. 26, oder *ταυρίς αὐτῇ ἑλαφβολίης*, *Crinag.* ebda. 253, Hirten ihre Milcheimer und Musikinstrumente, *Longus* 1, 4.

Oftmals erscheinen die Nymphen im Kulte mit anderen Gottheiten verbunden, zuweilen mit gleichwertigen wie mit Pan, Horen, Chariten (s. ob. Sp. 516 ff.), aber gewöhnlich sind sie ein untergeordneter die höhere Gottheit umgebender Chor, so neben der großen Mutter (s. Sp. 522 f.), Hera (s. Sp. 528), Demeter (s. Sp. 516 f.), Apollon (s. Sp. 510; 517), Artemis (s. Sp. 521 f.) und Dionysos (s. Sp. 521).

### IX. Griechische Kultstätten der Nymphen.

Am häufigsten bezeugt ist uns der Nymphenkult für Attika. Dafs die hier, besonders in der Stadt selbst verehrten Nymphen im Grunde wesensgleich seien mit den Kekropstöchtern, wie *Curtius*, *Stadtgeschichte von Athen* S. 22. 37 und *Michhöfer* in den *Mitth. d. ath. Inst.* 5 S. 213 f. behauptet haben, ist insofern richtig, als die Kekropstöchter ursprünglich Quellnymphen sind. Sie haben sich jedoch später differenziert, und ihr Sonderkult ist von den allgemeineren Nymphenkulten streng zu scheiden. Bei diesen letzteren sah man sicherlich vollständig von den individualisierten Gestalten ab und faßte die Quellgottheiten ebenso unbestimmt auf wie an allen anderen Stätten des Nymphenkultes. Die besonderen Kultstätten sind:

1) am Südbahange der Akropolis der heilige Bezirk der *νήρυς*, dessen Vorhandensein durch einen erhaltenen voreuklidischen Grenzstein bezeugt wird (*δοκος νήρυς*, *Mitth. d. ath. Inst.* 2 S. 183). Hier war nach den erhaltenen Denkmälern der Nymphenkult sehr lebhaft in Übung; vgl. das Verzeichnis von *Michhöfer* a. a. O. S. 210 f. Neben verschiedenen Reliefs, von denen das besterhaltene das des Archandros ist (*Mitth. d. ath. Inst.* 5 Taf. 7), ist besonders bemerkenswert ein dreiteiliger Altar, dessen mittlerer Teil den Nymphen (*Νύμφων*) geweiht ist, während von den Flügeln der eine die Aufschrift *Ἐσθὺν Ἀποδοτέρας Πανός*, der andere die Aufschrift *Ἰσίδος* trägt (*C. I. A.* 2, 1671). Nach den Buchstabenformen weist *Köhler*, *Mitth. d. ath. Inst.* 2 S. 247 ff. diesen

Altar dem 1. vorchristl. Jahrhundert zu. Doch darf man nicht mit ihm annehmen, dafs die Heiligtümer der Nymphen und der Isis innerhalb des Temenos der sogenannten Aphrodite Pandemos lagen, sondern sie nur für Nachbarheiligtümer halten. Dafs diese ganze an diesem Altare vereinigte Kultgruppe trözenischen Ursprungs sei, behauptet auf *Paus.* 2, 32, 6 gestützt mit grosser Wahrscheinlichkeit *Wilde*, *De sacr. Troezen. Hermion. Epidaur.* S. 73 ff.

2) Am Nordabhang der Burg hatten die Nymphen Anteil an der Pansgrötte, dem *Πανός αὐλόν* (*Ar. Lysistr.* 720). Ein dort gefundenes Relieffragment gehört, wenn auch gerade der Nymphenreigen fehlt, doch sicher zu den Nymphenreliefs. Ungenau beschrieben und schlecht abgebildet von *Pittakis* *Ἐργα. ἀρχαιολ.* 18. 389; bessere Beschreibung bei *Müller-Schöll*, *Archäol. Mitteil. aus Griechenland.* S. 95 f. nr. 82; vgl. *Michaelis*, *Annali dell' Inst.* 1863 S. 312.

3) Am Ilissos nahe beim panathenäischen Stadium gemeinsames Heiligtum der Nymphen und des Acheleos, *Plat. Phaedr.* 230 B: *ἡ τε αὖ πηγὴ χραίστατῃ ὑπὸ τῆς πικράντων θείῃ μάκῃ ψυχρὸν ὕδατος, ὥστε γὰρ τὸ ποδὶ τεκμήρασθαι. Νύμφων δὲ τινῶν καὶ Ἀγελῶν ἱερὸν ἀπὸ τῶν κορών τε καὶ ἀγαλακτῶν εἶναι εἶναι.* Pans Anteil an dem Kulte folgt hauptsächlich aus 279 B: *Ὡς γὰρ Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆς θεῶν.* — Auf diese Kultstätte wird man höchstwahrscheinlich auch eine Inschrift des 5. Jahrhunderts unsicherer Herkunft (*Νύμφων . . . Ἀγελῶν ἱερὸν*) *Köhler*, *Mitth. d. ath. Inst.* 10 S. 281; *C. I. A.* 4 S. 120, 503a) zu beziehen haben. — Da bei *Plat. Phaedr.* passim die Nymphen dieses Ortes als Musen behandelt werden — z. B. 278 B: *Νύμφων τὰμὰ τε καὶ μουσίων* —, so hat *Michaelis* *Arch. Zeitg.* 1865 S. 120 hiermit auch den von *Paus.* 1, 19, 5 erwähnten *Μουσῶν βασιλεὺς Ἰσιοδάδων* zusammengebracht. — In dieser Gegend ist auch das Weihrelief der Wäucher an die Nymphen und die anderen Götter gefunden (*οἱ πλυνῆς Νύμφων εὐχόμενοι ἀνέθεσαν καὶ θεοῖς πάσι* *C. I. A.* 2, 1827), s. Sp. 516 u. 561.

4) Im Heiligtume der Horen hatte Amphiktyon Altäre des Dionysos und der Nymphen errichtet *ὀρόμνημα τοῖς χωρέμοις τῆς χραίστης κοινοῦμενος, Philochoros bei Athen.* 1, 38 C; *F. H. G.* 1, 387 (*Müller*). — Inschrift: *Ἦραις καὶ Νύμφαις ἀνέθηκεν* *C. I. A.* 3, 212.

5) Am sog. Nymphenhügel in einer Felswand die archaische Inschrift *ἱερὸν Νυμφῶν* *δημόσιον?* *C. I. A.* 1, 503; vgl. *Mitth. d. ath. Inst.* 2 S. 187; *Curtius*, *Stadtgeschichte* S. 6. Auf diese Kultstätte bezieht sich auch höchstwahrscheinlich das Grabepigramm *C. I. A.* 3, 1354 v. 5; *Kaibel*, *Epigr. Gr.* 162.

6) Peiraieus. In der Nähe gefunden das Relief *Schöne, Griech. Reliefs* Taf. 28, 117; *Kekulé*, *Bildwerke im Theseion* S. 81.

7) Im Demos Phlya wurden nach *Paus.* 1, 31, 4 neben Apollon Dionysodotos, Artemis Selsaphoros, Dionysos Anthios und Ge die Iamanischen Nymphen verehrt. Da diese Ge, *ἡν Μεγάλην Θεὸν ἐνομάζουσιν*, identisch scheint mit der Kybele, vgl.

Bloch im *Philologus* N. F. 52 S. 578, so haben wir hier dieselbe Kultverbindung wie auf einem bei Tanagra gefundenen Relief (vgl. *Milchhöfer* in *Ath. Mitth.* 5 S. 216 f.), und auf dem großen Nymphenrelief von Paros. Ein Nymphenrelief, von einem Bürger dieses Demos geweiht, ist in der Nähe der Akropolis gefunden, jetzt in der Sammlung Worsley. s. *Müller-Wieseler*, *Denkm. a. K.* 2 Taf. 44, 555; vgl. *Michaelis* in *Annali d. Inst.* 1863 S. 311; *Pottier*, *Bull. d. corr. hell.* 6 S. 352, 7.

8) Im Demos Phyle befand sich auf dem Parnes eine dem Pan und den Nymphen geweihte Höhle, das von *Menander* bei *Harpokr.* s. v. *Φύλη* erwähnte *Νύμφαιον*. Ein Panafest der Phylasier erwähnt *Aelian*, *Epist. rust.* 15. Die Höhle ist aufgefunden und mehrfach beschrieben, s. Sp. 510. Viele Reste von Weihgeschenken, meist Lampen und Vasen, sind noch vorhanden, ebenso Inschriften mit den Namen der Besucher.

9) Auf dem Hymettos sollen Platons Eltern für ihren Sohn *τοῖς ἐκεῖ θεοῖς Πανὶ καὶ Νύμφαις καὶ Ἀπόλλωνι Νουμῶ* ein Opfer dargebracht haben, während dessen sich Bienen auf seinen Mund setzten, *Olympiodor. Vit. Plat.* 1; *Aelian. Var. hist.* 10, 21. — *Curtius* in *Curtius u. Kaupert*, *Atlas v. Athen* S. 30 bringt diese Nachricht mit der am südlichen Ende des Hymettos bei Wari aufgefundenen Nymphenhöhle zusammen; s. Sp. 511. Neben den inschriftlich bezeugten Teilhabern an diesem Kulte Pan, Apollon Heros und den Chariten müssen wir wegen eines aus dem Felsen gemeißelten Löwenkopfes und des Sitzbildes einer matronalen Göttin auch hier wie in Phlya auf Kybelekult schließen.

10) Für Eleusis wird nur durch ein Relief Nymphenkult bezeugt, *Bull. de corr. hell.* 5 Taf. 7; vgl. S. 349 ff. (*Pottier*).

Nicht genauer lokalisierbar sind die Kulte verschiedener Einzelnymphen, welche nach den Sesselschriften des Dionysos theaters Priesterinnen oder Hymnensängerinnen hatten: *C. I. A. 3*, 320 *Ἱμνητοῖν Νύσα[ς] νύμφης*; 351 *Ἱμνητοῖν Νύσα[ς] τροφῶ Παιθός*; 369 — *νῶς Πανδῆμον νύμφης*.

In der attisch-boiotischen Grenzstadt Oropos hatten die Nymphen Teil an dem großen die Hauptgötter des Ortes vereinigenden Amphiarosaltare. Eine seiner fünf Abteilungen war *νύμφαις καὶ Πανὶ καὶ ποταμοῖς Ἀγέλωι καὶ Κηφισῷ* eingeräumt, *Paus.* 1, 34, 3.

Boiotien. 1) Tanagra. Aus den bei dem heutigen Dorfe Mustaphades belegenen Trümmern eines Kybeleheiligtumes stammt ein Relief des 5. Jahrhunderts, welches drei Nymphen mit anderen Figuren des Kybelekreises vereint und auch zwei davon mit entsprechenden Attributen, Tympanon und Fackel, zeigt, beschrieben von *Körte* in *Mitth. d. ath. Inst.* 3 S. 390 nr. 156; vgl. *Milchhöfer* ebenda S. 216; *Conze* in *Archäol. Ztg.* 1880 S. 3 K. — Auf Münzen drei tanzende Nymphen, sich an den Händen fassend, *Catal. of greek coins in the Brit. Mus. Central Greece* Taf. 10, 13 S. 65.

2) Mykalessos. Gegenüber von dieser Stadt im Euripus ein Nymphenrelief gefunden;

erhalten sind Hermes, zwei Nymphen und ein als Altar dienender formloser Stein, s. *Körte* a. a. O. S. 407. 110. 188.

3) Kyrtono. *Paus.* 9, 24, 4 heisst es von dort: *ὅσοι ψυχρὸν ἐκ πύργου ἀνερχόμενοι νυμφῶν δὲ ἱερὸν ἐπὶ τῇ πηγῇ καὶ ἄλλος οὐ μείγα ἔστιν*.

4) Theben. Im Museum daselbst Inschrift auf einem Pfeiler: *ἱερὰ[ς] νυμφ[α]ῶ[ς], Διτ[τ]ενberger, Inscr. Graec. septentr.* 24538.

5) Über die auf dem Kithairon belegene Höhle und Orakelstätte der sphragitischen Nymphen s. Sp. 514 f. Vor der Schlacht bei Plataeae werden neben Zeus und Hera auch ihnen Opfer gelobt, *Plut. Aristid.* 11. *Quaest. conv.* 1, 10, 3.

6) Lebadeia. Nymphenhöhle. Im gewachsenen Fels Inschriften an die Nymphen, Pan und Dionysos, *Dittenberger, Inscr. Graec. septentr.* 3092.

7) Auf dem Helikon Knt der den Musen verwandten leibethrischen Nymphen *Paus.* 9, 34, 4; *Strab.* 9, 410; 10, 471.

Phokis. Bei Delphi die berühmte Höhle der korykischen Nymphen s. Sp. 509.

Lokris. Oitaia. Amphisos, der Sohn der von den Nymphen entführten Dryope, soll ein Heiligtum der Nymphen gestiftet und einen Wettlauf eingesetzt haben, bei welchem Weiber nicht anwesend sein durften, weil zwei Jungfrauen den Raub verraten hatten, *Anton. Liber.* 32 nach *Nicand. Eregetionum. a'*.

Altellien. An einer Quelle in Naupaktos die Inschrift: *λουτρὸν ἐν πύργῳ Νύμφαις, θνητοῖσι δ' ἐγείν, Lebas, Voyage archéol.* 3, 1029; *Kaibel, Epigr. Gr.* 1071; *Dittenberger, Inscr. Graec. septentr.* 3, 390.

Für eine Quelle auf der zu den Echinaden gehörigen Insel Paphos ein dem naupaktischen sehr ähnliches Epigramm, *Anthol. Pal.* 9, 684.

### Peloponnes.

Megara. Theagenes ist nach *Paus.* 1, 40, 1 der Erbauer eines Brunnens, „dem ein unterirdischer Kanal aus einer den Sithnischen Nymphen geweihten Quelle — vielleicht der etwa 800 Schritt nördlich von dem westlichen Burghügel hervorsprudelnden — das Wasser zuführte“, *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 1 S. 374. In einer Inschrift des vierten nachchristlichen Jahrhunderts wird die Ausbesserung des πόρος *Νυμφῶν* gefeiert, *Kaibel, Epigramm. Gr.* 918; *Dittenberger, Inscr. Gr. septentr.* 93. — Im Zusammenhang damit stehen wohl auch die *νόται Νυμφῶν*, *Paus.* 1, 44, 2. — Der eifrige Kult der Nymphen und des Acheloos (*Paus.* 1, 41, 2) wird auch durch mehrere Votivreliefs bezeugt, *Wieseler, Votivrel. aus Megara; Sybel, Skulpt. in Athen* nr. 387; *Furtwängler in Mitth. d. ath. Inst.* 3 S. 201 und *Samml. Sabowroff* Taf. 27 f.; vgl. den Text dazu.

Lakonien. Bei dem Orte Karyai Heiligtum der Artemis und der Nymphen, *Paus.* 3, 10, 7: *τὸ γὰρ χερσὶν Ἀργιμῶς καὶ Νυμφῶν ἔστιν αὶ Καρύαι καὶ ἀγάλμα ἔστηκεν Ἀργιμῶς ἐν ὑπαίθρῳ Καρυατίδος. χρόνος, δὲ ἐνταῦθα αἱ Λακεδαιμονίων παρθένοι κατὰ ἑὸς ἰσάως καὶ ἐπιχόροις αὐταῖς καθίστηναι ὄρχησις. Iu*



zweiten messenischen Kriege überfällt Aristomenes die tanzenden Jungfrauen und raubt die reichsten und vornehmsten von ihnen, *Paus.* 4, 16, 9; vgl. *Diomed. gramm.* 3 p. 486 (*Keil*); *Pollux* 4, 104; *Stat. Theb.* 4, 225 und *Lactantius* z. d. St. Dafs dieser Kult mit einem Dionysoskult verbunden war, vermutete *Wilde, Lakon. Kulte* S. 108 nach *Serv. zu Verg. Ecl.* 8, 30.

Sparta. Dafs das sonst Megalopolis zugewiesene Nymphenrelief *Ann. d. Inst.* 1863 10 Tav. d'agg. L 2 aus Sparta stamme, behauptet *Eustratiadis*, vgl. *Mith. d. ath. Inst.* 2 S. 379 f. nr. 195. — Von hier stammt auch ein Statuenfragment späterer Zeit, Unterkörper einer muscheltragenden Nymphe, *Hirschfeld in Bull. delP. Inst.* 1873 S. 184; *Mith. d. ath. Inst.* 2 S. 338 nr. 73.

Elis. Diese Landschaft *wardia την εὐδοίαν*, *Strab.* 348, auf den Nymphenkult hingewiesen. Über denselben an den Heilquellen des Samikon und am Kytherosflusse s. oben Sp. 512. — Höhlen der Glyphides und Anigrides s. Sp. 511.

Olympia hatte drei Nymphenaltäre. 1) *πρὸς τῷ τεμένει τοῦ Πέλοπος Διονύσου μὲν καὶ Χαλριῶν ἐν κοινῷ, μεταξύ δὲ αὐτῶν Μουσῶν καὶ Ἰφειῆς τούτων Νυμφῶν ἔστι βωμός;* in der Nähe das Orakel der Ge; *Paus.* 5, 14, 10.

2) Neben dem heiligen Ölbaume (*καλλιστέρφανος*) *πεποιήται Νυμφῶν βωμός. καλλιστέρφανος ὀνομάζουσι καὶ ταύτας*, *Paus.* 5, 15, 3.

3) *ἐνδοτάτω δὲ τοῦ ἐμβόλου Νυμφῶν ἄς Ἀκμυρᾶς καλοῦσιν* (sc. βωμός), *Paus.* 5, 15, 6. — Als besonderes Merkmal des olympischen Nymphenkultes hebt *Paus.* 5, 15, 10 hervor, dafs sie ebenso wie die Despoina keine Weinspenden erhalten, *οὐδὲ ἐπὶ τῷ βωμῷ τῷ κοινῷ πάντων θεῶν*.

Letrinioi. Ein Maskentanz zu Ehren der Artemis und der Nymphen scheint die Grundlage der bei *Paus.* 6, 22, 9 erzählten Legende; vgl. oben Sp. 521.

Arkadien. Die arkadischen Najaden (vgl. *Immerwahr, Die Kulte und Mythen Arkadiens* 1 S. 236 ff.) spielten eine wesentliche Rolle in der hier lokalisierten Kindheitsgeschichte des Zeus, und infolge hiervon war auch ihr Kult ein ziemlich lebhafter. Ihre Namen nennt am vollständigsten *Paus.* 8, 47, 3 gelegentlich ihrer Darstellung in den Reliefs des Altares der

Athena Alea zu Tegea: Glauke, Neda, Theisoa, Anthrakia, Ide, Hagno, Alkinoe und Phriko. Theisoa stand besonders hoch in Ehren in der ihr gleichnamigen Stadt, *Paus.* 8, 38, 9. — Ob Neda der an dem gleichnamigen Flusse bei Phigalia geübte Kult galt — *οἱ Φυγαλιῶν παῖδες ἀποκρίονται τῷ ποταμῷ τὰς κόμας*, *Paus.* 8, 41, 3, — ist ungewiß, da auf einer Münze von dort der Flufs männlich personifiziert wird, *Mionnet* 2, 253 nr. 59; vgl. *Immerwahr* a. a. O. S. 239. — Über den von *Paus.* 8, 38, 8 beschriebenen Sonderkult der Nymphe Hagno s. oben Sp. 515. — Der Arkader Biton verehrt die auch in Lebadade vereinten Gottheiten Pan, Dionysos und die Nymphen, und zwar spendet er dem Pan ein Böcklein, Dionysos einen Thyrsos und den Nymphen Rosenblätter, *Leon. Tar.*

und *Sabin. in Anthol. Pal.* 6, 154 und 158. — Das unter Sparta erwähnte Nymphenrelief stammt nach *Pittakis* aus Megalopolis.

### Der Norden.

Illyrien. Über das Orakel des Nymphenheiligtumes bei Apollonia s. oben Sp. 15. Von dort Inschrift eines Nymphenpriesters aus römischer Zeit, *Mith. d. ath. Inst.* 4 S. 283. — Münzen von Apollonia zeigen drei Nymphen, das heilige Feuer der Orakelstätte umtanzend, *Head, Hist. Numm.* S. 265; *Mionnet*, 2 S. 30 f. nr. 30 ff., *Suppl.* 3 S. 326 nr. 99; *Catal. of gr. coins in the Brit. mus. Thessaly, Aitolia*, Taf. 12 nr. 13. 14; s. Abb. 5; vgl. *S.* 60 nr. 62 ff. — *S. ferner* Sp. 11, 65 f.

Macedonien. Von Stobi Münzen mit gelagerten Flusnymphen, *Catal. of gr. coins. Macedonia* S. 108, 18.

Thracien. Von Paktie auf der thrakischen Chersonnes stammt nach *Dumont* ein von ihm in Gallipoli gesehenes Nymphenrelief mit der Inschrift *N]εμφ[αις*, *Archives des missions scientifi.* 2 Sér. 6 S. 468; 3 Sér. 3 S. 163 (*Inscriptions et Monum. figures de la Thrace*); derselbe, *Mélanges d'archéol.* S. 427. Vgl. auch Sp. 537 unter Lampsakos.

Anchialos. Anf Münzen drei Nymphen, jede ein kleines Gefäß in der Hand haltend, *Mionnet, Supplém.* 2 S. 226 nr. 123; *Catal. of gr. coins in the Brit. mus. Thrace*, S. 85, 16.

Apollonia. Reigen dreier sich an den Händen haltender Nymphen, *Mionnet* 1 S. 373 nr. 64.

Bessapara (Tatar-Bazardzik). Altarreliefe mit Weibinschriften an Zeus und Hera stellen diese und einen Reigen von drei Nymphen dar, *Dumont, Inscriptions et Monum. figur. de la Thrace* S. 121 f. nr. 10; *Mélanges d'archéol.* S. 324. S. Sp. 565 f.

Traiana Augusta (Ergissa(?)) heut Eski Zaghra). Inschrift: *Κυρίῳ Ἀπόλλωνι Σισυρηῶν καὶ Νύμφαις εὐχαριστοῦντες ἀνέθικαν Ἐργισσηνοί* (folgen die Namen), *Foucart in Bull. de corr. hell.* 6 S. 179 ff.; vgl. *Montani* ebda. 6 S. 127; *Jireček in Monatsber. d. Berl. Akad.* 1881 S. 442. — Münzbild: drei stehende langgewandete Nymphen, die beiden Äußereren mit Krügen, *Zeitschr. f. Numism.* 15 Taf. 3 nr. 4; vgl. S. 39.

Bei Küstendil gefunden: Relief mit drei gewandeten tanzenden Nymphen, *Κυρίαὶ Νύμφαις . . . οὐένης . . . λον εὐ . . .*, *Jireček, Arch. epigr. Mith. a. Österr.* 1886 S. 67; *Dumont-Homolle-Huezy, Mélanges d'archéol.* S. 319 A'. — Aus Jambil ein Relief: vier tanzende Nymphen in kurzem Chiton, *Jireček* a. a. O. S. 148; *Dumont-Homolle-Huezy* a. a. O. S. 364, 62<sup>38</sup>; auf der andern Seite der „thrakische Reiter“.

Vom tanrischen Chersonnes berichtet *Pompon. Mela* 2, 3: *oppidum adiacet Cerrhonne (Cherronnesus?) a Diana, si creditur, conditum et nymphae specu, quod in arce Nymphis sacratum est, maxime illustre*.

### Inseln des ägeischen Meeres.

Keos. Über die Beziehungen der Nymphen zu Aristaios, dem hier heimischen Heros des Ölbaues und der Bienenzucht, vgl.

Bd. 1 Sp. 548 f. und *Maafs, Orpheus* S. 282. — Die bei *Preller-Robert, Griech. Mythol.* 4 S. 724, 4 als keisch erwähnte archaische Inschrift gehört nicht hierher, sondern nach Siphnos.

Andros. Von hier ein Nymphenrelief, beschrieben von *Lebas in Revue archéol.* 1847 S. 287; *Rofs, Inselreisen* 2 S. 20; *Pottier in Bull. d. corr. hell.* 5 S. 353 nr. 7. In der Mitte einer Grotte der gehörte Kopf eines Flusgottes, davor Hermes mit drei Nymphen, von welchen die mittlere sitzt; rechts sitzt Pan die Flöte spielend. Dafs die weiblichen Figuren Nymphen seien, bestreiten *Michaelis in Ann. d. Inst.* 1863 S. 314 F., der Athena mit zwei anderen Göttinnen erkennen will, und *Furtwängler, Samml. Sabouroff, Text* zu Taf. 27/28, der sie als Kybele mit zwei Gestalten ihres Kreises erklärt.

Mykonos. Inschrift:  $\Delta\iota\ \delta\iota\mu\epsilon\gamma\alpha\theta\omega\ \kappa\alpha\iota\ \theta\epsilon\alpha\iota\varsigma\ \nu\upsilon\mu\phi\alpha\iota\varsigma\ [\epsilon\ \Phi\iota\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma\ \mu\epsilon\gamma\epsilon\kappa\alpha\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \Phi\iota\lambda\omicron\kappa\lambda\eta\varsigma\ \epsilon\ \upsilon\pi\epsilon\tau\ \iota\delta\omega\iota\omega\ \pi\alpha\tau\epsilon\tau\omega\ \kappa\alpha\tau\epsilon\kappa\epsilon\upsilon\alpha\sigma\epsilon\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\upsilon\phi\omicron\gamma\epsilon\tau\epsilon\ \iota\varsigma\ \text{Bull. d. corr. hell. 1887 S. 275; Reinach in Bull. crit. 1887, 2 S. 13; Homolle in Bull. d. corr. hell. 1891 S. 625 f.}$

Siphnos. Seriphos gegenüber eine Nymphenhöhle, an deren Eingang in den Fels gehauen die archaische Inschrift  $\nu\upsilon\mu\phi\omega\iota\omega\ \iota\epsilon\phi\omega\iota\omega\ \text{C. I. G. 2423 c; Röhl, Inscr. Gr. antiquissimae 399; vgl. Kirchhoff, Stud. z. Gesch. d. griech. Alphab. 4 S. 80.}$

Paros. Am Eingange zu einer Nymphenhöhle ein großes in den Fels gehauenes Wehrrelief mit der Inschrift:  $\alpha\delta\alpha\mu\alpha\varsigma\ \omicron\delta\theta\omega\varsigma\ \nu\upsilon\mu\phi\alpha\iota\varsigma\ \text{Antiquit. of Athens 4, 6 Taf. 5; Panofka, Über den bält. Kopf d. Nymphenrel. (Abhandl. d. Berl. Akad. 1846) Taf. 2, 1; Müller-Wieseler, Denkm. d. alt. Kunst 2 Taf. 63, 814. Neben den gewohnten Gestalten der Nymphenreliefs hier noch eine große Anzahl anderer meist dem Kybelekreise entlehnt; vgl. Furtwängler a. a. O. — Ein  $\beta\alpha\upsilon\mu\omicron\varsigma\ \delta\omicron\gamma\epsilon\tau\omega\phi\omega\varsigma\ \text{wird den Nymphen geweiht, Ath. genaeon 5, 20, 7; Kaibel, Epigr. gr. Add. 828 a; vgl. Sp. 527.}$$

Thera. Hier gehörten die Nymphen zu den Phylengöttern der Hylleer. Inschrift:  $\tau\iota\lambda\epsilon\omega\iota\omega\ \nu\upsilon\mu\phi\alpha\iota\ [\alpha\lambda\alpha\delta\iota\ \delta\omicron\tau\alpha\iota\ \omicron\upsilon\kappa\ \alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\phi\alpha\ \text{Mith. d. ath. Inst. 2 S. 73.}$

Kreta. Nymphen unter den Schwurgöttheiten bei einem Verträge zwischen den Bewohnern von Lato und Olus, *C. I. G. 2554*, und ebenso bei einem solchen zwischen den Bewohnern von Hierapytna und ihren  $\alpha\lambda\alpha\tau\omicron\iota\omega\iota\ \text{C. I. G. 2555. Da sie das erste Mal unmittelbar auf die Kureten folgen, das zweite Mal zwischen Kureten und Korybanten stehen, so scheint es, dafs es sich hier um die Zeusammen handelt, die in Gortys als  $\nu\upsilon\mu\phi\alpha\iota\ \Gamma\epsilon\alpha\iota\omega\iota\alpha\delta\epsilon\varsigma\ \text{verehrt wurden, Etym. Magn. p. 277, 46. Die Begründung des Beinamens  $\omicron\upsilon\iota\ \tau\omicron\upsilon\iota\ \delta\iota\alpha\ \tau\epsilon\phi\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota\ \epsilon\gamma\epsilon\alpha\iota\omega\iota\omega\ \text{ist aber kaum zutreffend; eher ist er topisch oder genealogisch.}$$$

Kasos. An einer Quelle die Inschriften:  $\chi\alpha\iota\epsilon\tau\epsilon\ \theta\epsilon\omega\iota\ \epsilon\tilde{\epsilon}\theta\eta\mu\omicron\varsigma\ \delta\eta\mu\omicron\varsigma\ \dots\ \chi\alpha\iota\epsilon\tau\epsilon\ \nu\upsilon\mu\phi\alpha\iota\ \chi\alpha\iota\epsilon\tau\epsilon\ \nu\upsilon\mu\phi\alpha\iota\ \text{Beaudouin in Bull. d. corr. hell. 4 S. 121; Hiller v. Gärtringen, Inscr. gr. insul. mar. Aeg. 1042.}$

Karpathos. Relief Hermes mit einem

Choros von fünf Nymphen darstellend, *Bull. de corr. hell.* 4 S. 282.

Rhodos. Über die in den Kreis der Hera gebörenden telchinischen Nymphen s. den Artikel Telchines. — Der dortige Demos Loryma war „ein rechter Platz für ein ländliches Heiligtum einer Ackerbau und Baumzucht treibenden Bevölkerung“; mehrere Epigramme an einer Wasserleitung bezeugen daselbst den Nymphenkult, *Hiller v. Gärtringen in Mith. d. ath. Inst.* 16 S. 309 und *Inscr. gr. ins. mar. Aeg.* 928. — Fragment eines Nymphenreliefs (Reigen) von hier im Berliner Museum, *Beschreibung der antiken Skulpturen* 714.

Kos. Älterer Name der Insel war nach *Plin.* 5, 36 Nymphaea. — Wie in Thera wurden die Nymphen auch hier als Phylengöttheiten verehrt; Ehrendekret für die  $\tau\alpha\ \iota\epsilon\phi\alpha\ \epsilon\chi\theta\upsilon\sigma\alpha\iota\epsilon\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\alpha\ \nu\alpha\tau\iota\alpha\ \tau\alpha\iota\varsigma\ \nu\epsilon\upsilon\mu\phi\alpha\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\epsilon\lambda\epsilon\mu\epsilon\tau\omicron\iota\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \phi\omega\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \alpha\lambda\epsilon\omega\varsigma\ \tau\alpha\iota\omega\ \theta\epsilon\alpha\iota\omega\ \text{Bull. de corr. hell. 5 S. 226; Paton-Hicks, Inscr. of Kos 44.}$

Naxos. Inschrift:  $\nu\upsilon\mu\phi\omega\iota\omega\ \mu\upsilon\chi\epsilon\iota\omega\ \text{Bull. de corr. hell. 9 S. 500; Bechtel, Inscr. d. ion. Dialekts 27.}$

Samos wurde von *Anakreon* bei *Hesych.* s. v.  $\alpha\sigma\tau\omicron\upsilon\ \nu\upsilon\mu\phi\omega\iota\omega\ \text{(vgl. frgm. 16 bei Bergk, Poet. lyr. gr.) die Nymphenstadt genannt,  $\epsilon\kappa\epsilon\iota\ \theta\upsilon\tau\epsilon\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\upsilon\theta\omicron\delta\omicron\varsigma\ \epsilon\gamma\epsilon\tau\epsilon\iota\omega\ \text{Im Gefolge Apollons erscheinen sie auf der Inschrift:  $\alpha\pi\omicron\lambda\lambda\omicron\tau\omicron\varsigma\ \nu\epsilon\upsilon\mu\phi\eta\gamma\epsilon\iota\omega\ \nu\upsilon\mu\phi\omega\iota\omega\ \text{Bull. d. corr. hell. 4 S. 335; Bechtel a. a. O. 219. Eine Inschrift (C. I. G. 2257; Kaibel, Epigr. gr. 1073) von Kora identifiziert mit ihnen die Chariten, indem sie eine Wasserleitung als  $\chi\alpha\phi\omega\iota\omega\ \pi\alpha\tau\omicron\iota\omega\ \text{bezeichnet.}$$$$

Lesbos. Das bei *Longos Pastor* vielfach erwähnte Nymphenheiligtum mit Garten u. s. w. hält man am besten für eine poetische Fiktion, welche nur für die Typik des Nymphenkultes von Wert ist. — Dafs die Insel Nymphenkult in der That hatte, geht aus dem ihnen dort eigentümlichen Namen  $\epsilon\gamma\gamma\eta\alpha\iota\alpha\delta\epsilon\varsigma\ \text{hervor, Hesych. s. v. — Eine Quelle bei Mytilene wird als  $\nu\upsilon\mu\phi\omega\iota\omega\ \nu\alpha\tau\iota\alpha\ \phi\iota\lambda\omega\iota\omega\ \text{bezeichnet C. I. G. 2169; Kaibel, Epigr. gr. 828.}$$

Lemnos. Nach *Schol. Pind. Ol.* 13, 74 befaß Medea bei einer Hungersnot in Korinth den Weibern, der Demeter und den lemnischen Nymphen zu opfern. Dafs diese identisch seien mit den dort verehrten kabischen Nymphen, behauptet *Preller-Robert, Griech. Mythol.* S. 858; indessen ist Demeters Zugehörigkeit zum kabischen Kreise für Lemnos völlig unerwiesen, während ihre Verbindung mit Najaden nichts Auffallendes hat, s. Sp. 516 f. Dafs Medea gerade die lemnischen Nymphen empfiehlt, hängt jedenfalls mit dem Aufenthalte der Argonauten auf dieser Insel zusammen. — Bei den kabischen Nymphen besagt Nymphen kaum anderes als „Mädchen“ ohne Beziehung auf den allgemeinen Nymphenkult (vgl. Bd. 2 Sp. 2523).

Thasos. Altertümliches Relief, auf welchem Apollon, Hermes und acht weibliche Gestalten zu erkennen sind. Die archaische Inschrift enthält Opfervorschriften für die Nymphen, Apollon Nymphogetes und die Cha-

riten: *νύμφαις ἀπὸ λωίων νυμφηγήνη θῆλη καὶ ἄσεν ἀμ βόλῃ προσέδεν οἷν οὐ θέμις οὐδὲ χοῖρον οὐ παινυρίζεται — χάρισιν αἶγα οὐ θέμις οὐδὲ χοῖρον*. Beste Abbildung bei Brunn-Bruckmann, Taf. 61; Collignon, *Hist. de la sculpt. gr.* 1 Fig. 138—140; vgl. besonders *Michaelis in Arch. Ztg.* 1867 S. 1 ff. Wie sich die weiblichen Gestalten auf Nymphen und Chariten verteilen, läßt sich nicht feststellen.

#### Klein-Asien.

Prusa. Auf Münzen eine gelagerte Nymphe, *Catal. of greek coins in the Brit. Mus. Pontus, Paphlagonia* etc. Taf. 35, 1 s. S. 194, 4.

Chalkedon. Dafs man auch hier in dem Wasser die Macht der Nymphen erkannte, ergibt sich aus einem alten Orakelspruche, welcher nach der Zerstörung der Mauern durch Valens unter diesen auf einer Tafel vorgefunden wurde:

*ἀλλ' ὅτε δὴ Νύμφαι ἱερὴν κατὰ ἄστυ χορὴν  
τερόμεναι στήσονται εὐσεφείας κατ' ἀγνίας  
καὶ τείχος λουτροῖσι πολύστονον ἔσεται  
ἄλκαρ κτλ.*

*Cedren (ed. Bekker) 1, 543 p. 310.*

Mysien. Im Thale des Flusses Makestos bei dem Dorfe Cespit Sepulkralepigramm auf ein dreijähriges im Wasser umgekommenes Kind: — *Νυμφῶν παρὰ λουτροῖσι μοῖραν ἔπλησεν*, *Welcker, Rhein. Mus.* 3 S. 251; *Kaibel, 30 Epigr. Gr.* 342.

Lampsakos. Von hier soll ein aus Gallipoli nach Wien gekommenes Weihrelief an die Nymphen stammen, abgeb. *Archäol. epigr. Mitth. a. Österr.* 1 Taf. 1 und R. v. Schneider, *Album auseries. Gegenst. d. Antik. Samml. d. österr. Kaiserhauses* Taf. 11. Nach Heuzey und Homolle in *Dumont, Mélanges d'archéol.* S. 427 f. soll dieses Relief aber identisch sein mit dem von *Dumont, Archives des missions scientif.* 2 40 Ser. 6 S. 428 in Gallipoli beschriebenen, das jedoch nach diesem vom Chersonnes aus Paktys stammt. Indessen fehlt die von *Dumont a. a. O.* mitgeteilte Inschrift, vgl. S. 534 f.

Troas. Bei Alexandria wurde das Grabmal der Sibylle in einem Brunnenhause gezeigt, daneben eine Herme des Hermes und Statuen der Nymphen, *Paus.* 10, 12, 6, wo auch die Grabschrift überliefert ist.

Myrina. Nymphenrelief von Terra- 50 kotta aus hellenistischer Zeit, *Bull. de corr. hell.* 7 Taf. 16; vgl. S. 493 ff. (*Pottier und Reinach*).

Erythrai machte Anspruch darauf die Heimat der Sibylla zu sein und ehrte eine Najade, Namens Idaia, als deren Mutter, *Paus.* 10, 12, 6. In der Grotte der Sibylla daselbst eine Inschrift *Νύμφῃ Ναῖς*, und in anderen wird diese als Mutter der Sibylla ausdrücklich genannt, s. *Reinach in Rev. d. étud. 60 grecques* 4 S. 276 ff. und *Buresch in Mitth. d. Inst.* 17 S. 17 ff. — Für das Wasser dankt den Najaden ein Epigramm von hier, *Lebas, Asie Mineure* 58; *Kaibel, Epigr. gr.* 1075; *Reinach und Buresch a. a. O.*

Magnesia am Maiandros. Münze mit drei gelagerten Nymphen und einer stehenden; von den gelagerten stützen sich zwei auf

hieselnde Urnen, *Mionnet, Supplém.* 6 S. 250 nr. 1102.

Lydien. Philadelphia. Sehr zerstörtes Epigramm, aus dem aber noch zu erkennen ist, dafs für den Wassersegen den Nymphen und Horen ein gemeinsames Heiligtum geweiht war, *C. I. G.* 3431; *Kaibel, Epigr. gr.* 1072.

Phrygien. Hierapolis. Epigramm an die der Stadt gleichnamige Nymphe der hier nach *Strab.* 13, 629 f. befindlichen heissen Quellen, *C. I. G.* 3909; *Kaibel, Epigr. gr.* 1074.

Knidos. In der Nähe der Stadt befindet sich das triopische Vorgebirge, ein Nationalheiligtum der Dorer. — — *περὶ τῆν ἐν τῷ Τριόπῳ τῶν Δωριέων σύνοδος παλὴ τὴν αὐτοῦ δρῶσιν παρήγγυεν καὶ τὸν ἄγωνα τὸν ἀγόμενον Ποσειδῶνι καὶ Νύμφαις*. — — *ἀγεται δὲ κοινῇ ὑπὸ τῶν Δωριέων ἄγων ἐν Τριόπῳ Νύμφαις Ἀπόλλωνι Ποσειδῶνι, καλεῖται δὲ Δωριος ἄγων, ὡς Ἀριστιδῆς φησί, Schol. Theocr.* Id. 17, 68. — Für das Alter und Ansehen des Nymphenkultus bei den Doren sprechen auch die Phylenkulte von Kos und Thera.

Pamphylien. Attalia. Das Sprudeln einer Quelle wird auf ihre Füllung durch die Nymphen zurückgeführt in einem an Apollon und Artemis gerichteten Epigramm: *ἡ[λ]η[θ]ή[σ]α[ς] πηγὰς ὑπὸ Νυμφῶν*, *C. I. G.* Add. 4341 f.

Kilikien. Etwas östlich von Seleukia liegt die korykische Nymphenhöhle, welche als eine der grössten und wunderbarsten ihrer Art von *Strab.* 14, 670 f. und *Pompon. Mela* 1, 72 ff. ausführlich beschrieben wird. Dafs sie den Nymphen geweiht war wie die korykische Grotte des Parnassos, sagt *Steph. Byz.* s. v. *Κόρυκος*, auch darf man es aus *Pompon. Mela* 1, 75 schliessen: *totus autem specus augustus et vere sacro, habitariusque a diis et dignus et creditus, nihil non venerabile et quasi cum aliquo numine se ostentat*. — Nach den Berichten neuer Reisender scheinen die Schilderungen bei *Strabo* und *Mela* stark übertrieben zu sein; vgl. besonders *Langlois, Voyage en Cilicie* S. 217 ff. und *Collignon in Bull. d. corr. hell.* 4 S. 133.

Syrien. Antiocheia. Nymphaion im Stadtteile Ostrakine, *Evagrius* 2, 12, auffallend durch seine Höhe, *ἰσθὺν ἀνύγαις καὶ νύκτων χοροῖς καὶ γαυρῆς αἰγῆς καὶ καυμάτων πλούτῳ*, *Liban.* p. 339; vgl. *K. O. Müller, Antiqu. Antioch.* S. 40. 59. 90 f. u. 5. An der Orontesmündung unterhalb Seleukia *τὸ νυμφαῖον, σπηλαῖον ἢ ἱερὸν*, *Strab.* 16, 571.

Palästina. Cäsarea Panias. Weihung eines Hermesbildes an Pan und die Nymphen und einer Göttin, jedenfalls einer Nymphe, an Pan durch einen gemeinsamen *ἀσπότης* des Hermes und des Pan (römische Zeit); *C. I. G.* 4538 und Add. 4598 b; *Kaibel, Epigr. gr.* 827. — Über eine Höhle daselbst s. *Steph. Byz.* s. v. *Ἰανιάς*.

Kypros. Die hier verehrten Nymphen wurden *Ἐνδιόδες*, d. h. höchstwahrscheinlich „die inländischen“ genannt nach *Hesych.* s. v.

Aus Ägypten ist bisher nur ein einziges Nymphendenkmal, und zwar aus der Umgegend von Ptolemais, nachweisbar. Pan und

die Nymphen erscheinen hier als die Spender eines Steinbruches:

Παπὶ ὁμοῦ Νύμφαι Ἰαυώ[ω]ς κάσθε ἔδωκαν  
λαοῦλας εὐχέιν τῷ Μένικπ[ο]ιο γύνω  
ἦνί[κ] α[ρ]χ[α] χρηστοῖσι καλεῖσθαι Μεντίου  
Πούφου

πάτηρ ἡμετέρη Κρησιῶν Λαοτόμου,  
Sayce in *Rev. d. étud. gr.* 1 S. 313 und Mommsen-  
Kaibel in *Ephem. epigraph.* 7 S. 427.

Aus Kyrene berichtet von einem über 10  
einer Quelle belegenden Nymphenheiligtume  
Barth, *Wander. durch d. Künstlerl. d. Mittelm.*  
S. 425 u. Anm. 89. Dasselbe Relief mit Reigen  
dreier bekleideter Nymphen.

### Großgriechenland.

Sybaris. In der Nähe am Flusse Lusias  
die Höhle der Lusiadischen Nymphen,  
*Schol. Theocr.* 7, 79, wo die vornehme Welt von  
Sybaris μετὰ πάσης τρυφῆς den Sommer zu ver-  
bringen pflegte, *Timaeus* bei *Athen.* 12, 519 C.

Im Messapierlande ein Nymphen-  
heiligtum, in dessen Nähe „die heiligen  
Steine“ den Tanzplatz der Νύμφαι Ἐπιμη-  
δῆς bezeichneten. Hier sollen diese die Mes-  
sapiorkinder, welche gewagt hatten mit ihnen  
im Tanze zu wetteifern, in Bäume verwandelt  
haben. Der Ort hieß danach Νυμφῶν καὶ  
καίδων. *Anton. Liber.* 31 nach *Nicand. Ete-*  
*roionum.* β.

Kyme (Cumae). Von hier eine eherne  
Schale der Sammlung Hamilton mit der  
Inschrift: Ζεῦλος Ἀγαθῶνος Νύμφαις εὐχὴν,  
Kaibel, *Inscr. graec.* Sic. Ital. 860.

Aenaria (heute Ischia). Wehrrelief an die  
Gottheiten der dortigen Heilquellen, darstellend  
Apollon mit Lyra, zwei Nymphen mit Krü-  
gen und einen Knaben; Inschrift: Μένικπος  
λατὸς ὑπαλπίους Νύμφαις τιτρώδεις καὶ Ἀπόλ-  
λωνι εὐχὴν ἀνέθηκεν, Kaibel a. a. O. 892, vgl. 40  
*C. I. L.* 10 S. 679. — Andere Inschrift Ἀένιος  
Ῥέντιος Ἀενκίου πῶς Νύμφαις, Kaibel a. a. O.  
893; *C. I. L.* 10, 6797. Vgl. Sp. 13 u. 45.

Sicilien. Auf der Insel, namentlich in Sy-  
rakus, war es Sitte θυσίας ποιεῖσθαι κατὰ  
τὰς οἰκίας ταῖς Νύμφαις καὶ περὶ τὰ ἀγάλματα  
παννυχτεῖν μεθύσκομένους ὀρχεῖσθαι τε περὶ  
τὰς θεάς, *Tim.* bei *Athen.* 6, 250 A. Dies wird  
bestätigt durch eine syrakusische Inschrift:  
Ἀριστοβούλα Θεοδώρου καὶ τρικλεί[α] καὶ τ[ὸ]ν 50  
βοῶν Νύμφαις, *C. I. G.* 5371.

Akraï. Eine stark verstümmelte Inschrift  
von hier erwähnt Νύμφαι ὑδατάλαιοι, Kaibel,  
*Inscr. graec.* Sic. Ital. 219.

Katane. Eine Wasserleitung wird in der  
Grabchrift ihres Erbauers als den Nymphen  
geheiligt bezeichnet, Kaibel a. a. O. 453; *ders.*,  
*Epigr. gr.* 599.

Aitua. Den Nymphen der hier befind-  
lichen heißen Quellen, Töchtern des Flusses  
Symaithos, dankt eine geheilte Lahme, *Phili-*  
*lipp.* in *Anthol. Pal.* 6, 203.

Himera und Thermai. Die Gegend ist  
der Athena heilig, und hier, sagt *Diodor* 5, 3,  
τὰς Νύμφας χαρακτηζόμενας Ἀθηναίαν τὰς τῶν θεο-  
γῶν ὑδάτων ἀνέναι πηγὰς κατὰ τὴν Ἡρακλείους  
παροσίαν. — Daß die schon von *Pindar* (*Il.*  
12, 1 erwähnten Heilquellen reichlich besucht

wurden, zeigen besonders Münzen mit dem  
Hahne des Asklepios und der Inschrift  
ἱατῶν, die *Kinch*, *Zeitschr. f. Numism.* 19 S. 135  
als „der geheilten“ erklärt; s. *Catal. of gr. coins*  
in the *Brit. Mus.* Sicily S. 77, 23. — Ebenda-  
selbst S. 84, 5 drei Nymphen, die mittlere  
mit Mauerkrone und Schleier; vgl. *Monnet* 1  
S. 242 nr. 282. — Wahrscheinlich gehören hier-  
her auch Münzen mit Pan und drei weiblichen  
Büsten (*Inhoof-Blumer*, *Monnaies grecques* Taf.  
B 24, 25; *Catal. of gr. coins*, Sicily S. 240, 1);  
doch handelt es sich hier wohl nicht um  
archaische Idole, wie *Furtwängler*, *Sammlung*  
*Sabourowff*, *Text* zu Taf. 27/28 behauptet, son-  
dern um Typen der reifen Kunst.

### X. Die Nymphen im römischen Kulte.

Schon in republikanischer Zeit haben die  
Römer die Verehrung der Nymphen aus dem  
griechischen Kulte entlehnt. Wie dieser in  
erster Reihe Najadenkultus gewesen war und  
die Quellen als Kultstätten besonders bevor-  
zugt hatte, so sind den Römern die Nymphen  
ausschließlich Wassergottheiten gewesen. Ihrer  
Aufnahme kam auch wohl der Anklang des  
Wortes nympha an das lateinische lympa  
zu statuten. Während der kasuistischere Kult  
in jeder Quelle eine besondere Gottheit ge-  
sehen und verehrt hatte, hatte man überdies  
als die allgemeine, im Wasser wirkende Macht  
Lympha abstrahiert (s. Bd. 2 Sp. 2205 f.),  
ursprünglich ganz gewiss eine Einzelgottheit,  
wie sie *Varro*, *de re rust.* 1, 6 mit Bonus  
Eventus paart. Die verschiedenen Inschriften  
an die Lymphae — bezeichnender Weise  
gewöhnlich in archaisierenden Formen ge-  
halten — sind nur als Rückwirkungen des rezi-  
pierten Nymphenkultes zu betrachten, gleich-  
sam als nationale Verwahrungen gegen die  
eingedrungene fremde Religion, zu deren Kern  
man sich bei alledem hingezogen fühlte. Ander-  
seits finden wir — allerdings selten, und nur  
in Provinzen — auch den abstrakten Wasser-  
geist als Nympha bezeichnet, *C. I. L.* 7, 278;  
8, 2662. Auch die alten römischen Quell-  
göttinnen nehmen mit dem Eindringen der  
griechischen Weltanschauung immer mehr die  
anthropomorphen Züge der griechischen Nym-  
phen an, und so werden verschiedene von  
ihnen z. B. Carmentis, Egeria, Iuturna  
(s. d. betreff. Artikel) mehrfach als Nymphen  
bezeichnet.

Auch der römische Kult konzentrierte sich  
mit Vorliebe an Quellen und Brunnen. Fast alle  
gefundenen Nympheninschriften und Nymphen-  
reliefs enthalten eine Anspielung auf das feuchte  
Element oder lassen aus ihrer Umgebung diese  
Beziehung erkennen, wie sich aus dem Ver-  
zeichnisse der nachweisbaren Kultstätten er-  
geben wird. Daß die in verschiedenen Quellen  
enthaltene Heilkraft zu besonders lebhaften  
Äußerungen des Nymphenkultes Veranlassung  
wurde, ist bereits oben (Sp. 512 f.) hervor-  
gehoben worden. Die Form des Kultes war auch  
hier jedenfalls in der Regel ziemlich einfach.  
Von allein dem Gottesdienste geweihten Tem-  
peln ist wohl abgesehen worden. Auch der  
auf dem Marsfelde befindliche, nach *Cicero*s

Behauptung von Clodius in Brand gesteckte Nymphentempel (*pro Mil.* 73; *de harusp. resp.* 57; *pro Cael.* 78; *Parad. Stoi.* 4, 2, 31) ist ursprünglich gewiß nur ein Brunnenhaus gewesen und knüpfte an den Iuturnakult an. Mommsen in *Ephem. Epigr.* 1 S. 36 und *C. I. L.* 1<sup>2</sup> S. 320; vgl. Jordan in *Ephem. Epigr.* 1 S. 230; Gilbert, *Gesch. u. Topogr. d. St. Rom* 3 S. 162f. — Auch der in einer Inschrift erwähnte Nymphentempel (*C. I. L.* 2, 3786 bei Liria in Hispania Tarrac.) darf wohl nur als ein größeres Brunnenhaus angesehen werden. Alle an das Wasser gebundenen Anlagen dachte man sich unter dem Schutze dieser Göttinnen, so daß diese betreffenden Gebäude im wesentlichen als profane anzusehen sind, nur daß sie wie alle anderen, zumal öffentlichen Gebäude mit einem gewissen Kulte ihrer Schutzgöttheiten verbunden waren. — Schließlich wurde Nymphaeum der noch bis in die christliche Zeit festgehaltene Name für Brunnenhaus; nach der Zählung des zweiten *Breviars der Regionsbeschreibung* gab es in der Stadt Rom fünfzehn solcher öffentlichen Nymphäen (s. Gilbert a. a. O. S. 282 ff.), neben welchen eine ungleich größere Anzahl in Privathäusern, Gartenanlagen, Thermen u. s. w. vorhanden war. — Der Kult betätigte sich hauptsächlich durch die Anbringung von Weihinschriften und Reliefsen. Daß ihnen auch Opfer gebracht wurden, lehrt ein Relief, *C. I. L.* 6, 547, und die pontifikale Vorschrift, daß die Libation nicht mit Wein geschehen dürfe, *Philarg. ad Verg. Georg.* 4, 380. Die Einsetzung eines häuslichen Festes zu Ehren der Nymphen berichtet *C. I. L.* 6, 30986a: *Nympharum sacrum M. Pomponius Pudens et Lollia Primigenia fecerunt K. Septembr. Tertullo et Sacerdote cos et eum diem feriarum instituerunt omnibus annis* (100 n. Chr.).

Der Anschluß der Nymphen an andere Götter nach griechischem Vorbilde fand auch in den römischen Kult Eingang. Auffallend häufig finden wir sie mit Iuppiter vereinigt. Die Formel I(ovi) O(ptimo) M(aximo) über Nympheninschriften *C. I. L.* 8, 4322; *Brambach, C. I. Rhen.* 973; *Jahrb. d. Alterthumsfr. im Rhein.* 84 S. 63f. An den Iuppiter O. M. conservator und die dominae Nymphae ist *C. I. L.* 2, 1164 gerichtet; Iovi depulsori et Nymphis *C. I. L.* 8, 4786. — Auch ein in London befindliches römisches Nymphenrelief zeigt neben drei muscheltragenden Nymphen und Pan Iuppiter mit dem gesenkten Blitz in der Linken, dem Scepter in der Rechten, *Michaëlis in Archäol. Zeit.* 1867 S. 6f. Nach *Michaëlis* wäre Iuppiter hier „als oberster Herr auch der ländlichen Natur den eigentlichen Vertretern derselben zugesellt“. Indessen mag diese Verbindung wohl darauf beruhen, daß man den Schutz der niederen Gottheiten nicht für ausreichend hielt und sich neben ihnen noch an den höchsten wandte. Auch provinciale Einflüsse können recht wohl im Spiele sein.

Neptun verbinden zwei Inschriften mit den Nymphen, *C. I. L.* 3, 8662 und 12, 4186. Im späteren Altertume beginnt schon die Vermischung der Nymphen und der Nereiden,

welche auch dazu geführt hat, daß heute im Neugriechischen Neraiden die allgemeine Bezeichnung für Nymphen ist. An Beziehungen zum Meere ist bei diesen Inschriften ebenso wenig zu denken, wie bei einer den Nymphen geweihten Giebelstele aus Montpellier, in deren Dreieck ein Delphin dargestellt, *C. I. L.* 12, 4187, oder bei dem Relief von Vicus Aurelii (Unterheimbach), welches über drei sitzenden Nymphen zwei Hippokampen zeigt, *Keller, Vicus Aurelii* Taf. 3; *Hodgkin, The Pfahlgraben*, Taf. 5. Auch ist Neptun durchaus nicht auf das Meer beschränkt, vgl. *Domaszewski in Korrespondenzbl. d. Westd. Zeitschr.* 15 S. 97ff.; Ziehen in *Rhein. Mus.* N. F. 52 S. 273.

Sehr häufig ist ihre Verbindung mit Apollo, welcher in seiner Eigenschaft als medicus, conservator, salutaris und medicinalis (vgl. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.* 1 S. 311 und *Klein in Jahrb. d. Alterthumsfr. im Rhein.* 84 S. 64) ihnen besonders nahe stand. So finden wir sie an den Heilquellen von Vicairello am lacus Sabatinus (See von Bracciano) unweit Rom, *Marchi, la stipe della acque Apollinari* S. 20ff. vgl. Taf. 2f.; *Henzen im Rhein. Mus.* 1854 S. 28; *Curtius, Brunneninschr.* S. 14; *Klein a. a. O.* ferner in Inschriften und Reliefsen von Aenaria (Ischia) *C. I. L.* 10, 6786 ff., ebenso in einer Altarinschrift an der alten Heilquelle bei Tönnisstein im Brohlthale bei Andernach, *Klein a. a. O.* S. 63. — Eine gallische, freilich stark verdächtige (s. Sp. 549) Inschrift gesellt ihnen noch die Sirona zu, *Robert, Epigr. Gal. rom. de la Moselle* S. 12. Auf einer rätischen wird A. als Grannus bezeichnet, *C. I. L.* 5861, während in einem Wehrrelief aus der Gegend von Vindobona (Pannonia superior), welches Apollon zwischen zwei Nymphen zeigt, sein Name für die Inschrift sicher zu ergänzen ist, *C. I. L.* 3, 4556.

Diana als Wald- und Quellgöttin ist ihnen nahe verwandt, doch nur zwei Denkmäler bekunden dies, eine Inschrift von Interocrium im Sabinerland, *C. I. L.* 5, 4694 und ein bekanntes Relief des Vatikans, *Jahn, Archäol. Beitr.* Taf. 4, 1; *Baumeister, Denkm. d. Alterthums* S. 1033 wiederholt unten Sp. 563 Abb. 7; vgl. *C. I. L.* 6, 549. Auch Silvan ist ihnen seltener gesellt, als man erwarten sollte; in dem letztgenannten Reliefe (in welchem auch Hercules noch hinzugefügt ist), ferner in einer Inschrift von Vicairello und *Robert a. a. O.* S. 89(?). — Endlich haben sie, mit Ceres vereint, die Fassung einer Quelle in Ostia veranlaßt, *C. I. L.* 14, 2. — Tautologie ist die zuweilen vorkommende Formel Nymphis Lymphisque, so *C. I. L.* 5, 3106; eine britannische Inschrift gesellt ihnen dafür männliche Quelldämonen zu: Nymphis et fontibus, *C. I. L.* 7, 171, ebenso die einer im *Capitolinischen Museum* befindlichen Darstellung von Raube des Hylas, *Jahn a. a. O.* Taf. 4, 3; vgl. S. 63; *C. I. L.* 6, 166. — Mit dem Genius pagi Arusnatum verbunden finden wir sie *C. I. L.* 5, 4918.

Von den Beinamen der Nymphen (vgl.

*Ihm* in *Jahrb. d. Altertumsfr. im Rheinl.* 83 S. 94 ff.) kommen die bei den Dichtern überlieferten hier naturgemäß nicht in Betracht. Im Kulte werden sie öfter als *Deae Nymphae* bezeichnet, so *C. I. L.* 7, 757; *Brambach, C. I. Rhen.* 1328. 1329. Auch die Abkürzung *D<sup>r</sup> Nymphis* *ebd.* 877 ist wohl besser in *Deabus* aufzulösen als in *duabus* wie *Ihm* a. a. O. 83 S. 54 vorschlägt, oder auch für ein Versehen des Steinmetzen zu halten. 10 Weihungen an Einzelnymphen mit dem Zusatz *Dea C. I. L.* 7, 876; *Eph. Epigr.* 3 S. 315 nr. 390. Als Beiworte ähnlicher Bedeutung finden sich *divinae C. I. L.* 14, 46a, *dominae* 2, 1164, *venerandae* 7, 988, *sanctae* bzw. *sanctissimae* 3, 1396; 6, 166. 551. 3706; 3707; 10, 7860. Mit besonderer Vorliebe werden sie aber *augustae* genannt, z. B. *C. I. L.* 3, 1795. 3047. 3116. 4043. 4118. 4119. 5678; 5, 8106; 12, 1328. 1329. 2850; *Ephem. Epigr.* 2 20 S. 442 nr. 972; *Recue épigr. du Midi* 1 S. 282; *Germer-Durand, Inscr. de Nîmes* 14; *Allmer-Durand, Mus. de Lyon* 3 S. 25.

Auf das Element der Nymphen wird Bezug genommen, wenn sie als *perennes* bezeichnet werden, so *C. I. L.* 3, 3382, oder als *aeternae* 10, 5163. Nach Entleerung einer neuen Quelle werden sie als *novae* verehrt, 3, 1129; 10, 4734, ähnlich wie *Diana* als Göttin einer versiegten und später wieder auftauchenden Quelle *redux* genannt wird, *C. I. L.* 5, 4694. Vereinzelt stehen da die Nymphae quae in nemore sunt 3, 6478; wenn dies auch wohl ein Versuch sein soll Dryaden zu übersetzen, so ist damit ihre Beziehung auf dort befindliche Quellen nicht ausgeschlossen; die Bezeichnung kann ebensogut elementar wie topisch aufgefaßt werden. — Über die speziellen Beiworte der Nymphen von Heilquellen s. oben Sp. 513.

Die Gebundenheit der Nymphen an die Stätte ihrer Wirksamkeit künde, wenn die betr. Inschriften echt wären, zum Ausdrucke ganz allgemein in zwei Weihungen an die Nymphae loci, beide aus dem Moselgebiete, *Robert, Epigr. gallorum. de la Moselle* S. 12 und 89; *Robert* hat sie von *Boissard* übernommen. Seine Bedenken gegen die Echtheit oder mindestens gegen die richtige Überlieferung werden geteilt und noch weit schärfer betont von *Hübner* in *Jahrb. d. Altertumsfr. im Rheinl.* 53/54 S. 164 und von *Becker* *ebd.* 55/56 S. 205. — Im besonderen heißen sie dann *Varcilenae C. I. L.* 2, 3067; *Lupianae* oder *Lucinae* 2, 6288; *Caparense* 2, 883. 884; *Griselicae* 12, 961; *Percernes* 12, 1329; *Volpinae* *Jahrb. d. Altertumsfr. im Rheinl.* 84 S. 63; *Korrespondenzbl. d. Westd. Zeitschr.* 13 S. 107; *Laurentes* *Jahrb. d. Altertumsfr.* 84 S. 187 60 und *Korrespondenzbl. u. s. w.* 6 S. 190 ff. — Auch in den Nymphae Nitrodes von Aenaria (Ischia) *C. I. L.* 10, 6786 ff. sieht *Zangemeister, Korrespondenzbl. a. a. O.* mit Recht topisch benannte Gottheiten, unter Hinweis auf die heute dort bestehende Ortschaft Nitroli. — Zweifelhaft muß die Beziehung der Nymphae Geminæ bleiben, *C. I. L.* 9, 5744;

*Mommsen* sieht darin eine Anspielung auf den Namen des Patrons des Weihenden C. Fufius Geminus, während *Ihm* a. a. O. S. 95 sie durch duo salientes erklärt sehen will, worin ihm *Klein, Jahrb. d. Altertumsfr. im Rheinl.* 84 S. 66 beistimmt. Doch ist eine Benennung von Nymphen nach Personen keineswegs ausgeschlossen, wie *Ihm* glaubt. Eine Inschrift von *Vicarello* gilt den Nymphae Domitianae. Doch sind diese Beiworte darum nichtdestoweniger auch topisch, indem das Territorium, auf welchem die betreffende Quelle vorhanden war, nach seinem Besitzer benannt wurde; vgl. *Zangemeister* a. a. O. S. 191.

Ich gebe nunmehr eine topographische Übersicht über die erhaltenen Denkmäler des römischen Nymphenkultes. Ausgeschlossen sind die Nymphaen, in welchen Spuren des Kultes nicht erhalten sind, wenn ein gewisser Kult auch für sie immer vorauszusetzen ist. Von den Inschriften wird nur das für den Nymphenkult Wesentliche mitgeteilt.

#### Italien.

Rom. Auf dem Marsfelde stand der Nymphen tempel (s. oben Sp. 541), in welchem die Censoren die Schätzungsurkunden (*Cic. pro Mil.* 73: *memoriam publicam recensiois tabulis publicis impressam; pro Cael.* 78: *censum populi Romani, memoriam publicam*) niederlegten, aus welchem Grunde ihn auch *Clodius* in Brand gesteckt haben soll. Nach dem *Memorologium der Arealakten* hatten die Nymphae in campo Teil an den Volcanalien des 23. August mit *Vulcan, Iturna* (?), *Ops Opifera, Quirinus* und *Fortuna, s. C. I. L.* 1<sup>2</sup> S. 320 (*Mommsen*); *Ephem. Epigr.* 1 S. 86 (*Mommsen*) u. S. 320 ff. (*Jordan*); *Preller-Jordan, Röm. Mythol.* 2 S. 127 f. Nach *Jordans* Ansicht werden die Nymphen hierbei als die 40 helfenden Mächte bei Schadenfeuer aufgefaßt, was gestützt wird durch *Cic. de harusp. resp.* 57: (*Clodius*) *carum templum inflammavit deorum, quarum ope etiam aliis incendiis subvenitur*. — Eine weitere Kultstätte ergibt sich aus der topographischen Bezeichnung in *Sebura* [m]aiore ad *Nimfals, C. I. L.* 6, 9526. — Ferner stammen aus Rom mehrere Weihreliefe, meist Nymphen mit muschelartigen Becken oder Urnen darstellend, und mit entsprechenden Inschriften versehen, *Numini Nympharum aquar(um), C. I. L.* 6, 547; *Nymphis sacrum, ebd.* 548; *Nymfabus* 549; *Nymphis* 550; *Nymp(his) sanc(tissimis) sac(rum)* 551; *Nymphas posuit puteum instituit* 552. Ein Relief, den Raub des *Hylas* darstellend in Gegenwart der *Gratien, Mercuris* und *Hercules* ist *Fontibus* et *Nymphis sanctissimis* geweiht, *Jahn, Arch. Beitr.* Taf. 4, 2; vgl. S. 63; *C. I. L.* 6, 166. — Inschriften: *Nymphis Sanctis, C. I. L.* 6, 3706. 3707.

Aus dem alten Latium ist nur noch Ostia vertreten durch ein Puteal in der Galleria lapidaria des Vatikans: *Monitu sanctissimae Cereris et Nympharum hic puteus factus, C. I. L.* 14, 2 und durch eine Inschrift *Nymphis divinis sacravit, C. I. L.* 14, 46a. — Aus dem weiteren Latium: Inschriften von *Casinum: Nymphis aeternis sacrum Ti.*

Cl. per Praecilium Zoticum patrem aqua induxit, *C. I. L.* 10, 5163, und von Anagni: Sacrum Nymph(his), *ebd.* 5905.

**Campanien.** Sinuessa: Nymphis sanctissimis novis repertis in villam Sardinianam Amempti Caes(ari)s Lib(erti) et Orcivae Phoebe et Rhodini Lib(ertorum) eorum deduct(is) ad eam villam quae et ipsae maiestati suae se dederunt, *C. I. L.* 10, 4734. — Puteoli: Schlichte 10 Dedication, *ebd.* 1592. — Pompeji: Die Inschrift Lumpas Romanenses bezieht Mommsen auf die Gottheiten der nach hauptstädtischem Muster eingerichteten Bäder, *C. I. L.* 4, 815; *Unterital. Dialekte* S. 256. — Aenaria (Ischia). Über die dortigen Heilquellen s. Sp. 513 u. 539. Reliefe und Inschriften in größerer Zahl, *C. I. L.* 10, 6786 ff. und *Add.* 6794; Abbildung eines Reliefs von dort s. *Millin, Gal. Mythol.* Taf. 80, 630. Apollini et Nymphis 20 Nitrodibus, *C. I. L.* 10, 6786; Apollini et Nymphis, 6787. 6788; Nymphis Nitrodis, 6789; Fabia Herois Nymphis Nitrodiaes, 6790; Lymphis, 6791; Nymphis, 6793; Lymphis, 6797.

Hirpini. Caudium: Nymphis sacr(um), *C. I. L.* 9, 2163.

Frentani. Histonium. Fragmentierte Nymphinschrift, *C. I. L.* 9, 2837.

Sabini. Interocrium. Lymphis Dianae reduc(a) sacrum; Inschrift aus dem Jahre 749 der Stadt, *C. I. L.* 9, 4644.

Picenum. Ricina (beim heutigen Macerata): Nymphis geminis sacrum C. Fufius Gemini Lib(ertus) Politicus idem aquam reduxit, *C. I. L.* 9, 5744, s. oben Sp. 544. — Ancona: T. Flavius Optatus pro salute sua et suorum et collegarum Nymphis aug. votum posuit, *C. I. L.* 9, 5891.

**Etrurien.** Aquae Apollinares am lacus Sabatini (Vicarello am See von Bracciano). Über die Funde aus den dortigen Badeanlagen vgl. *Marchi, La stipe delle Aquae Apollinari* und *Henzen in Rhein. Mus.* 1854 S. 20 ff. Als man im Jahre 1852 die Anlage wieder herstellte, fand man auf dem Grunde des alten Bassins verschiedene eiserne und silberne Gefäße und große Mengen ungemünzten und gemünzten Geldes. Allein an 50 aes rude wurden mehr als 400 Kilogramm, größtenteils in kleinen Stücken gefunden. Es ist aber nicht anzunehmen, daß diese Weihungen aus der Zeit stammen, in welcher das aes rude noch Wertmünze war, sondern daß es sich hier um einen ähnlichen symbolischen Brauch handelte, wie das Zuwerfen des raudusculum bei der mancipatio. Für den Brauch, durch symbolische Geldspenden (stipem iacere) von einer Quelle oder einem 60 Flusse Gesundheit zu erlangen, führen *Marchi* und *Henzen* a. a. O. (s. auch de *Marchi, il culto privato di Roma antica* I. S. 295) eine Reihe von Beispielen an, so *Sueton. Aug.* 57 (jährliche Spenden an den lacus Curtius für Augustus' Gesundheit); *Plin. Epist.* 8, 8 (vom Clitumnus); *Revue archéol.* 4. S. 409 Taf. 71 und *Mérimée, De antiq. aquar. religionibus* S. 95 f.

(Schwefelquelle von Amélie-les-Bains bei Arles); Opferung anderer Gegenstände, *Bull. dell' Inst.* 1838 S. 65 u. 1842 S. 179 (Bronzefund in See von Falterona); ein weiteres Beispiels. u. unter Britannien. — Die dort gefundenen Gefäße, jetzt im Museo Kircheriano, sind zum Teile mit Inschriften versehen, *Marchi* a. a. O. Taf. 2, 2 und 3, 3. 4: Apollini et Nymphis Domitianis; Apollini Silvano Nymphis und Nymphabus. — Apollini, Silvano, Asclepio, Nymphis sacrum, *Wilmanns, Exempl. Inscr. Lat.* 1323.

Arezzo. Bleitafel mit Verwünschung: Q. Letinium Lupum qui et vocatur Caucadio qui est filius Sallustius Venjerias sive Ven(e)trioses hunc ego apud vestrum numen demando devoreo desacrificio uti vos Aquae ferventes si(ve) v(ost) Nimfas (si)ve quo alio nomine voltis adpe(rl)ari uti vos eum interemates interficiatis intra annum itum(?), *Mommsen im Hermes* 4 S. 282 ff.; *Wilmanns* a. a. O. 2749.

Gallia cisalpina. Ateste (Este). Weihinschrift eines Veteranen, *C. I. L.* 5, 2476.

Vicetia (Vicenza). Inschrift Nymphis, *C. I. L.* 5, 3184. — In der Nähe, bei Schio, wo auch im vorigen Jahrhundert eine Quelle versiegt und wieder zum Vorschein gekommen war, eine Inschrift: Nymphis Lymphisque augustis ob reditum aquarum, *C. I. L.* 5, 3106.

(Ennae. Valle Policella). Nymphis aug(ustis) et genio pagi Arusnatum, daneben Schwein, Opfermesser und anderes Opfergerät, *C. I. L.* 6, 3915.

(Trumplini. Val. Trompia). Schlichte Weihinschrift, *C. I. L.* 5, 4918.

Comum (Como). Weihung nach einer Erscheinung: Nymphabus e viso Naice donum, *C. I. L.* 5, 5224.

#### Die südlichen Provinzen.

Sicilien besitzt ein einziges römisches Nymphenndenkmal in einer metrischen auf die Wiederherstellung der Wasserleitung von Catana bezüglichen Inschrift, *C. I. L.* 10, 7017.

Sardinien. An der heißen Quelle von Fordungianus (For. Traiani) Inschriften Nymphis sacrum und Nymphis sanctissimis, *C. I. L.* 10, 7859. 7860.

Spanien. Am stärksten ist Hispania Tarraconensis am Nymphenkulte beteiligt, in den meisten Fällen freilich nur durch ganz schlichte Weihungen, d. h. Nymphis oder Nymphis sacrum und den Namen, so *C. I. L.* 2, 2646. 2911. 3029. 5569. 5572. 5573. 5625. 5679. Die letzte Weihung ist insofern besonders interessant, als derselbe Dedikant der Proconsul Pollio Proculus auch in Gallien den Nymphen ein Denkmal gestiftet hat, *C. I. L.* 12, 861, und ein weiteres in Spanien, *Ephem. Epigraph.* 4 S. 17 nr. 23. — Verstümmelt ist der Beiname der Nymphen in einer Inschrift aus Aquae Flaviae: Nymphis — — —, *C. I. L.* 2, 2474. Aus dem Minbothale eine Weihung nach einer Erscheinung, ex visu, 2, 2527 und eine pro salute, 2530. — An



die Ortsnymphen: Nymphis Varcilenis 3067, Nymphis Lupianis oder Lucianis, 6288. — Ein Templum Nympharum bezeugt 3768.

Aus Hispania Baetica ist bisher nur eine Inschrift bekannt geworden, und zwar aus der Gegend von Sevilla: I(ovi) O(ptimo) M(aximo) conservatori e(t) domini(s) Nymphabus, *C. I. L.* 2, 1164.

Aus Lusitanien sind die Inschriften an die nach der Stadt Capara benannten Nymphae Caparenses aus der Gegend von Salamanca, *C. I. L.* 2, 883. 884. — Aus Montfort: Nymphis Avitus Proculi pro salute Flaccillae Flacci uxoris meae, *C. I. L.* 2, 168. — Nicht weiter zu entziffern *C. I. L.* 2, 469; Nymphis votum, 894, aus Caesaro-briga.

Numidien. *C. I. L.* 8, 2662: Numini aquae Alexandrinae. Hanc aram Nymphis extruxi nomine Laetus — Cum gererem fasces patriae rumore secundo. — Plus tamen est mihi gratus honos, quod fascibus annus — Is mihi datus est, quo sancto numine dives — Lambaesem largo perfudit flumine Nympha.

Ebda, 4332: Ara mit Inschrift: I. O. M. et Nymphis pro salute imp. L. Septimi Severi Aug. M. Aur. Antonino Aug. Pio Felice part. Iulia Aug. Matri Augg. et castr. totiusque dom. divin. per vex(illationem) leg. III Aug. morantis ad Fenum sec(undum). v. s. l. m.

#### Die nördlichen Provinzen.

Britannien. Deva (Chester). Nymphis et fontibus leg(ionis) XX V(aleria) V(ictrix), *C. I. L.* 7, 171.

Lavatrae (Gretabridge). Weibung eines Altars Deae Nymphae, *C. I. L.* 7, 378.

Procolitia (am Hadrianswall). Daß hier in alter Zeit eine vielbesuchte Heilquelle gewesen, geht aus den Tausenden von Münzen, Thongefäßen und Scherben hervor, welche unter denselben Bedingungen gefunden sind wie in Vicarello, *Hübner im Hermes* 12 S. 257 ff. Die Quelle unterstand einer in mehreren Inschriften genannten Dea Coventina, welche nur einmal als Nympe bezeichnet wird: Deae Nymphae Coventinae Ma. Duhus Germ. posi(t) pro se et suis, *Hübner a. a. O.* 50 nr. 3; *Ephem. epigr.* 3 S. 315 nr. 390. — Auf einem Relief drei Nymphen mit Urnen und hoch gehaltenen Bechern in den Händen.

Magnae (am Hadrianswall). Votivtafelchen Deabus Nymphis, *C. I. L.* 7, 757.

Petrianae(?) (am Hadrianswall). Weibung eines Procurator Augusti: Deae Nymphae Brig(antiae) quod voverat pro sal(ute) [Fulviae Plautillae] dom(ini) nostri invic(t) imp. M. Aurel. Severi Antonini Pii Felic(is) totiusque domus divinae eius, *C. I. L.* 7, 875.

Nördlich vom Hadrianswall. Habitan-cium.

Somno praemonitus miles hanc ponere iussit

Aram quae Fabio nupta est Nymphis venerandis, *C. I. L.* 7, 998.

(Westerwood). Nymphis: Weibung der vexillatio der 6. Legion, *ebd.* 1104.

Gallien.\* Aus Aquitanien besitzen wir eine größere Anzahl von Nympheninschriften, meist von heißen Quellen stammend; sie sind zusammengestellt bei *E. Mérimée, de antiquis aquarum religionibus in Gallia Meridionali. Thèse. Paris* 1886 S. 60. Die meisten — ungefähr 15 — sind aus den Thermenroinen von Onesii (Bagnères de Luchon s. *Longpérier, Oeuvres* 2 S. 161), fast durchweg schlichte Weihungen in den Formen Nymphis oder Nymphis, vielleicht auch einmal Num(phis), doch s. dagegen *Ihm in Jahrb. d. Alterthums/r. im Rheinl.* 84 S. 190, zuweilen mit dem Zusatz aug(ustis). —

Aus Vicus Aquensis (Bagnères de Bigorre) zwei den Nymphen geweihte Altäre: Nymphis pro salute sa- und Nymphis aug. sacrum, *Mérimée a. a. O.*; s. ferner *Bulletin épigr.* 5 S. 60.

In den Bädern des heutigen Lez: Nymphis pro salut(e) . . Lexeiaie und Nymph(is), *Mérimée a. a. O.*

Gallia Narbonensis. Reii. Weibinschrift des Proconsuls Vitrasius Pollio Proculus (s. unten Hispania Tarraconensis) Nymphis Griselicia, in der Nähe der heutigen Stadt Gréoulx, *C. I. L.* 12, 361.

Apta. Kurze Weibinschriften. *C. I. L.* 12, 1090 ff.; 1092 stammt aus einer Höhle, in welcher einst eine Quelle vorhanden war; Spuren der Fassung sind noch erhalten; 1093 von den Ruinen einer Wasserleitung, in der Nähe einer Quelle.

Carpentorate (Carpentras). N[im]p[hi]s, *C. I. L.* 12, 177.

Vasio (Vaison). Kurze Weibinschriften, *C. I. L.* 12, 1325 ff. Bemerkenswert davon 1328 Nymphis augustis und 1329 Nymphis aug(ustis) Percernibus.

An den Schwefelquellen von Les Fumades verschiedene Inschriften Nymphis, Nymfis, Nymphis augus(tis), *C. I. L.* 12, 2845 ff.; vgl. *Allmer in Rev. épigr. du Midi* 1 S. 52 ff. nr. 72 ff. Von dort auch drei Reliefdarstellungen der Nymphen; in der einen (*Allmer a. a. O.* S. 52, ohne Inschrift) erscheinen sie den Müttern ähnlich, völlig bekleidet, mit hohen Haarwulsten; die mittlere trägt ein muschelförmiges Becken, die zur Rechten ein Füllhorn; mit Unrecht leugnet *Ihm a. a. O.* 83 S. 95 und 84 S. 190, für dieses Relief wenigstens, einen Einfluß des Mütterkultes auf den Nymphenkult, der sich auch an einigen anderen, freilich sehr wenigen Stellen bemerklich macht, so wenn in einem Mütterrelief (bei *Ihm a. a. O.* 83 Taf. 2, 2) eine der Mütter einen Schilfstengel oder eine Nutrix augusta ein anderes Nymphenattribut, die Muschel hält, *Gurlitt, Arch. épigr. Mitth. a. Österr.* 19 S. 13. — Das zweite Relief (*Allmer a. a. O.* S. 83 nr. 71) zeigt die Nymphen in einer gewohnteren

\* Die Zeugnisse für die überaus lebhaften, entschieden an vorrömische Kulte anknüpfende Nymphenverehrung in den gallischen Provinzen würden wahrscheinlich erheblich vermehrt werden können, wenn die betreffenden Bände des *C. I. L.* schon vorlägen.

Gestalt, halbnackt mit aufgelösten Haaren und jede ein Muschelbecken haltend. — In dem dritten (*Allmer* nr. 72) drei nackte Nymphenbüsten darunter die Hauptnymphe der Quelle, gelagert und auf eine fließende Urne gestützt; das Verhältnis der Nymphen zu dieser Gottheit ist wohl wie in Procolitia s. oben Sp. 547.

Ucetia (Uzès) in der Nähe von Nîmes. Weihung einer aedicularis:

Sex(tus) Pompeius (dictus) cognomine Pandus,  
quous et hoc ab avis contigit esse solum,  
[ae]diculam hanc Numphis posuit, quia saepius ussus

hoc sum fonte senex tan bene quam inenis,

*C. I. L.* 12, 2926; s. Sp. 513.

Nemausus (Nîmes). An der alten dem Gotte Nemausus geweihten Quelle auch mehrere Inschriften an die Nymphen, fast durchweg nur Nymphis, zweimal mit dem Zusatz augustis, *C. I. L.* 12, 3103 ff.; vgl. *Mérinée* a. a. O. S. 21 ff.; *Germer-Durand, Inscr. ant. de Nîmes* nr. 13 ff. — Ein Relief (*C. I. L.* 12, 3105) zeigt drei stehende Nymphen.

(Balaruc-les-Bains). Aus der Thermenanlage eine Inschrift Neptuno et N.; die Ergänzung zu Nymphis hat wenigstens große Wahrscheinlichkeit, da eine in der Nähe gefundene Giebelstele mit der Inschrift Nymph[is] als Symbol einen Delphin führt, *C. I. L.* 12, 4186, 4187; *Mérinée* a. a. O. S. 61 f.

Aquae Sextiae (Aix). Inschrift Nymphis, *C. I. L.* 12, 5772. —

Gallia Lugdunensis. Vom Hügel Saint-Sebastien bei Lyon eine verloren gegangene und wahrscheinlich ungenau kopierte Altarinschrift: Aug. . . . sacrar. . . Nymphar. . . , *Allmer-Dissard, Musée de Lyon* 3 S. 25.

Gallia Belgica. (Metz). Silvano sacrum et Nymphis loci Aetate druis antistita somnio monita dicavit), *Robert, Épiqr. gallorum. de la Moselle* S. 89. (Walschbronn bei Vollmünster) D(eo) Apoll[ini] Siro[n]ae et Nymphis loci Centonius l(ibenter) dicavit ex voto *Robert* a. a. O. S. 12; über die großen Bedenken gegen die Echtheit dieser Inschriften s. oben Sp. 543.

Germania inferior. (Flémalles). J. O. M. 50 Innoni Minervae Dianae Nymphis pro salute [imp. M. Aur.] Commodi Antonini pii felicitis Augusti T. Fl. Hospitalis (centurio) leg. I M. Fusciano II (et) Silano (cos.) 188 n. Chr.; s. *Rev. archéol.* 1897, 2 S. 159 nr. 69 nach *Musée Belge* 1 S. 19 ff.

(Dormagen). Über ein Nymphenheiligtum daselbst s. *Jahrb. d. Altertumsfr.* 58 S. 207 ff. Von hier die Inschriften Nymphis, *Brambach, C. I. Rhen.* 290; Nimpis ebd. 291.

(Merten bei Eitorf a. d. Sieg). Große römische Kanalanlage und Reste von Thermen. Nymphis sacrum. Weihung eines signifer leg. XXX pro se et suis, *Jahrb. d. Altertumsfr.* 80 S. 234.

Germania superior. (Alzei). Inschrift aus dem Jahre 223 n. Chr. Altar geweiht D<sup>o</sup> Nymphis, *Brambach, C. I. Rhen.* 877; *Ihm, Jahrb.*

*d. Altertumsfr. im Rheinl.* 83 S. 54 s. oben Sp. 543.

(Mombach) Inschrift vom Jahre 178 n. Chr. I. O. M. Nymphis, *Brambach* a. a. O. 913.

(Gonsenheim bei Mainz): Nymphis Lauren[tibus] pro salute C[lae]s[ar]is) M. A[urelii] [imp[er]atoris], *Jahrb. d. Altertumsfr.* 69 S. 118; 84 S. 187; vgl. *Zangemeister im Korrespondenzbl. d. Westdeuts. Zeitschr.* 6 S. 190 f., der in die Hasur Severi Alexandri einsetzte.

Castellum (Kastel). Deabus Nymphis *Brambach* a. a. O. 1328. — *Ebda.* 1329 weihet ein praefectus aqua(e) den deabus Nymphis signa et aram.

Im Brohlthale an dem heute wieder benutzten Tönnissteiner Heilbrunnen bei Andernach Weihung eines Veteranen; I.] O. [M.] Apollini et Nimpis Volpinis, *Klein in Jahrb. d. Altertumsfr.* 84 S. 63 f. — *Grienberger in Korresp. d. Westd. Zeitschr.* 12 S. 107 leitet die Nymphae Volpinae von dem Flusse Vulpis der Pentinger Tafel ab, wohl die Tinée, Nebenfluß des bei Nizza mündenden Var, und vermutet dort die Heimat des Weihenden. Doch können bei der topischen Natur der Nymphen diese keine anderen sein als die des Fundorts, zumal in Verbindung mit Apollo, dem Hauptgotte des Brunnens, s. die Inschrift bei *Klein* a. a. O. S. 67 f. — *Ebda.* S. 56 ff. wird auch von einem ähnlichen, wenn auch kleineren Münzfunde berichtet wie in Procolitia und Vicarello.

Auf dem rechten Rheinufer: (Amorbach in Baiern): Nymphis N Britton. Tripituenae B. Cura M. Ulpi Malchi (centurio) leg. XXII pr. p. f., *Brambach* a. a. O. 1745.

Vicus Aurelii (Unterheimbach bei Öhringen). Nymphenrelief a. ob. Sp. 542.

(Baden-Baden). „Im Giebfeld der allein noch vorhandenen kolossalen Krönung eines Altares sitzt eine halbnackte unterwärts bekleidete Najade, welche in der Rechten eine große Urne hält, in der Linken einen Bogen — —.“ Gefunden beim „Ursprung der heißen Quellen“, jetzt in Karlsruhe, *Jahrb. d. Altertumsfr.* 75 S. 45. Vielleicht Diana.

Raetia. Guntia(?) (Württemberg a. Donau). Apollini Granno et Nymphis. . . . pro se et suis, *C. I. L.* 8, 5861.

(Lorch bei Enns): Nymphis aug. sac., *ebda.* 5678.

Noricum. Cetium (Göttweig). Nymphis, *Ephem. Epigr.* 4 S. 171 nr. 603.

(Römerbad bei Tàffer a. d. Save, Steiermark). Mehrere Weihungen an die Nymphae angustae, *C. I. L.* 3, 5146 ff.; *Ephem. Epigr.* 2 S. 442 nr. 972.

Virunum (Pölstach). Iovi depulsori et Nymphis, *C. I. L.* 3, 4786; auch Iuppiteris Beiwort hat sicherlich iatrische Bedeutung.

Pannonia superior. Vindobona. Relief Apollo zwischen zwei muschelhaltenden Nymphen darstellend: Apollini et Nymphis sacrum) Claudia Atticia [pro salute sua et snorum, *C. I. L.* 3, 4556.

Carnuntum (Petronell). Nymphis pr(o) se et suis; *ebda.* 4422.

Mursella (Totis). Nymphis, *Arch. epigr. Mitth. a. Osterr.* 1 S. 163; *Ephem. epigr.* 4 S. 144 nr. 497.

(Kis-Igmánd). Weihung eines Leg(atus) Aug(usti), *C. I. L.* 3, 4356.

Vom lacus Pelsonis (Plattensee). Schlichte Weihung, *C. I. L.* 3, 4133.

Aus der Gegend von Poetovio (Pettau). Nymphis aug(usti), Weihungen eines Militärtribunen in der Nähe des heutigen Warasdin-Töplitz an einer Heilquelle, *C. I. L.* 3, 4117—19; s. auch *Arch. epigr. Mitth. a. Osterr.* 3 S. 164; 9 S. 251. — Ähnlich *C. I. L.* 3, 4043. — Interessanter *C. I. L.* 3, 6478: Nymphis, quae in nemore sunt, arulam T. Pomponius Atticus numini adiut(ori) devot(am) d. d.

Pannonia inferior. Crumerum (Neudorf). Neptuno et Nymphis pro salute des Kaisers Marc Aurel von einem praef(ectus) coh(ortis), *C. I. L.* 3, 3662.

Selva (Gran). Nymphis Medicis, Weihung eines leg(atus) Aug(usti) pr(o) pr(aetore), *Ephem. epigr.* 2 S. 390 nr. 719. Die Heilquelle ist nicht mehr vorhanden.

Aquincum (Alt-Ofen). Drei Nymphen in Relief mit Weihung eines imm(unis) der 2. Legion, *C. I. L.* 3, 3488. Schlichte Weihung, *ebda.* 3489.

(In der Nähe von Ofen). Nymphis perennibus *C. I. L.* 3, 3382.

Dalmatien. Zusammenstellung der hier gefundenen Nymphenreliefs von R. v. Schneider in *Arch. Epigr. Mitth. a. Osterr.* 9 S. 42ff.

Arba. An einer Wasserleitung: Nymphis aug(ustis) sacrum. C. Raecius Leo aquam, quam nullus antiquorum in civitate fuisse meminerit, inventam impendio et voluntate etc., *C. I. L.* 3, 3116.

Albona. Nymphis Aug. sac. ex voto suscepto pro salute municip(ii) balineo effecit, *C. I. L.* 3, 3074.

Ridita und Tragnrium (Traub). Nymphis und Nymfis, *C. I. L.* 3, 2769, 2675.

Salona. Auf einem Hügel neben einer Quelle Nymphis Aug. (Krauz) pro salu(te), *C. I. L.* 3, 1957. Schlichte Weihung, *Ephem. epigr.* 2 S. 338 nr. 520. — Zwei Reliefs: Drei lang gewandete Nymphen mit Schillstengeln und Pan, bockbeinig, mit Pedum, Traube und einem Ziegenbock, *Musco Naniano* Taf. 39; *Cassas, Voy. pittor. de l'Istrie* Taf. 60; s. *Michaëlis, Ann. d. Inst.* 1863 S. 323; *Stark, Kunst u. Alterthum in Südr.* S. 581.

Narona. Relief den vorigen ziemlich ähnlich mit Inschrift: Njinfis Aug., *Mus. Naniano* Taf. 24; *Stark und Michaëlis* a. a. O.; *C. I. L.* 3, 1795.

Insel Brattia (Brazza). An einer Quelle Weihinschrift eines cent(urio) coh(ortis) I Belg(arum), *C. I. L.* 3, 3096.

Dacien. Germisara (Gyögy). Alte Heilquelle. Metrische Inschrift an die regina undarum, Nympha decus nemoris, *C. I. L.* 3, 1395. — Nymphis sanctissimis . . . . . signifer et quaestor N. Brit. mortis periculo liber, 1396. — Nymphis salutaris sacrum . . . . . pro salute sua et L. Antisti, 1397. — Weihung eines Legatus

Aug. pr(o) pr(aetore), *Ephem. epigr.* 4 S. 71 nr. 176.

Apulum (Carlsburg). Weihung eines Legionskommandanten pro salut(e) domini nostri sanctissimi Antonini pr(incipis) Augusti Nymphis novis sacrum, *C. I. L.* 3, 1129.

Komula (Rečka in Rumänien). Nymphis Hylas vicesimar(ius) ex v(oto) p(o)suit, *Arch. epigr. Mitth. a. Osterr.* 19 S. 79 nr. 5.

## XI. Nymphen im Mythos.

Die Nymphen im engeren Sinne werden bei Homer stets als Töchter des Zeus bezeichnet, während eine Mutter niemals genannt wird, vgl. Z 420, ε 105, ε 154, ε 356, ε 240, womit er sie jedenfalls nur als Kinder des πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε bezeichnen will, ohne daran zu denken, daß von ἀνὴρ und ἀνδρῆς den Wassern θεῶν ὁρῆς und ὑπερῆς kommt, worauf *Eustath. ad Il.* Z 420 (642, 40) diese Herleitung begründet. Die Abstammung von Zeus wird mehrfach angenommen, so von Hes. *frgm.* 183. (*Rzach*); *Alkaios frgm.* 85 (*Bergk*); *Apollod.* 2, 5 11, 4; *Schol. Ap. Rhod.* 4, 1396; *Pseud.-Eudokia* p. 216, von denen die drei letzteren als Mutter Themis angeben. Hesiod faßt indessen die Nymphen sehr verschieden auf; die Meliai läßt er aus den auf die Erde fallenden Samentropfen des kastrierten Uranos zugleich mit Erinyen und Giganten entstehen, *Theog.* 187 (vgl. *Schömann, Opusc.* ac. 3 S. 125 ff.; *Preller-Robert, gr. Myth.* 1 S. 50). Die Bergnymphen dagegen läßt er von den Töchtern des Hekateros (? s. Bd. 1 Sp. 1910) abstammen und giebt ihnen zu Brüdern die nichtsnutzigen Satyrn und die spiel- und tanzlustigen Kureten; *frgm.* 44 (*Rzach*) bei *Strab.* 10. 471. — Als Okeanos-töchter bezeichnet die Nymphen in ihrer Gesamtheit *Orph. h.* 51, 1.

Wie wenig fest die Genealogieen aber im Volksglauben wurzelten, zeigt die bei weitem verbreitetste Ansicht von der Abstammung der Nymphen, daß sie nämlich die Töchter des Stromgottes der Landschaft seien, eine Ansicht, die gewis zuerst nur von den Najaden gegolten hat, schließlich aber bei dem Ineinanderfließen aller Nymphenklassen sogar auf die Hamadryaden ausgedehnt wurde, *Myro Anth. Pal.* 6, 189. Töchter des Inachos nennt Aisch. im *Schol. Ar. ran.* 1344; *ἡρώα Ἀσωτιάδης, Eur. Herc. fur.* 785; zwanzig Töchter des Asopos, *Apollod.* 3, 12, 6, 4, von denen einzelne, wie Aigina, Harpinna, Kerkyra, Salamis, Thebe u. a. besonders oft hervorgehoben werden. Töchter des Pleistos sind die korykischen Nymphen, *Apoll. Rh.* 2, 711; des Flusses Askanios Töchter rauben den Hylas, *Nikandros* bei *Ant. Lib.* 26; die Töchter des Symaitchos walten an den heißen Quellen am Aetna, *Phil. in Anth. Pal.* 6, 203; Töchter des Ladon nennt *Claudian, in rec. Stil. cons.* 260, und so wäre noch manches Beispiel anzuführen. Als Sohn einer Nympe Kleocharëia erscheint der Eurotas, *Apollod.* 3, 10, 2, 2, der einst Himeros geheissen haben und Sohn der Nympe Taygete gewesen sein soll nach *Ph.-Plut. de flu.* 1151. [Vgl. ob. Sp. 509, 17ff.]

Die schon erwähnte Tendenz, Einwohner-schaften und auch Familien (so die Kynniden zu Athen; vgl. *Toeffer, Att. Geneal.* S. 304) als autochthone darzustellen, äußert sich gewöhnlich in der Herleitung von einer Tochter des Stromgottes, die dann in vielen Fällen den Namen der Stadt führt. Beispiele sind besonders bei *Pausanias* und *Steph. Byz.* in großer Menge vorhanden, auch bei *Apollodor* und dem allerdings wenig vertrauenswürdigen *Ps.-Plut. de fluv.* — Hier sei erinnert an Daulis, Tochter des Kephisos, *Paus.* 10, 4, 7; Sparta. T. d. Eurotas, 3, 1, 2; Thelpusa, T. d. Ladon, 8, 25, 3; Lilaia, T. d. Kephisos, 10, 33, 4; Kleone, T. d. Asopos; 2, 10, 4; ferner vgl. Erysiche, T. d. Acheloo, *Steph. Byz.* s. v. und bei demselben sind auch Chalkis und Thisbe Asopostöchter. — Daneben sind sie auch Mütter der Stadteponymen, wie eine der korykischen Mutter des Lykoros ist, *Paus.* 10, 6; *Schol. Apoll. Rh.* 2, 713 und Taygete, Mutter des Lakadaimon, *Apollod.* 3, 10, 3, 1. Auch kleinere Flüsse und andere Gewässer werden oft als Nymphen zu Töchtern des Hauptstromes gemacht; so heisst Tiasa des Eurotas Tochter, *Paus.* 3, 18, 6; Aganippe, T. des Termessos, 9, 29, 5; Kastalie gilt für des Acheloo Tochter nach *Panyas*, bei *Paus.* 10, 8, 9 und ebenso die akarnanische Kallirrhoe, 30 *Paus.* 7, 21, 1 ff.; 24, 9; *Apollod.* 3, 7, 5, 4. In Paphlagonien ist die Nymphe des Anthe-moeisischen Sees die Tochter des Lykos-flusses, *Nymphis* im *Schol. Apoll. Rh.* 3, 724.

Wie oft es nun gar vorkommt, daß der Stammheros sich mit einer Nymphe begattet, kann natürlich nicht aufgezählt werden. Es muß auch in den meisten Fällen unentschieden bleiben, wo die lebende Volkstradition aufhört und die künstliche mythographische Kombination beginnt. Besonders in der troischen Genealogie werden fast alle Weiber zu Flußtöchtern gemacht, *Apollod.* 3, 14, 6, 10; ob sie nun direkt als Nymphen bezeichnet werden oder nicht, hängt ganz von der Laune des überliefernden Schriftstellers ab.

Ätiologische Mythen der Nymphen, meist Verwandlungsmymphen, knüpften sich besonders an Quellen und Bäume. Der Euhemerismus bildete oft daraus die Sage, daß ein Mädchen in die Quelle gestürzt sei und diese daher ihren Namen habe; vgl. die Artikel Byblis, Dirke, Kallirrhoe u. a. m. Für ähnliche Mythen der Baumnymphen s. Daphne, Lotos, Elate, Smyrna u. a. m.

Andere Mythen bezogen sich auf die Mädchen-natur im allgemeinen. Wie man sie sich spielend und tanzend dachte (*Hom.* § 105, u. § 118; *hymn. Pan.* 3; *hymn. Ven.* 261, *Anacr.* bei *Athen.* 1, 21 A, *Ar. Thesm.* 992) und wie man sie im Reigen schreitend in den Weibreliefen darstellte (vgl. auch *Long.* 1, 4), so wurde ihnen auch nachgesagt, daß sie Sterbliche zu ihrem Reigen heranzögen und diesen dann wohl auch Nymphen-natur verliehen, so Echo *Long.* 3, 23 *Syrinx Long.* 2, 34; *Dryope Ant. Lib.* 32. Daß die Reigen der Artemis aus Sterblichen und Nymphen gemischt waren, sagt *Hom.*

*Hymn. Ven.* 119. Die Epimeliden werden von den Messapierkindern beleidigt, die ihnen den Rang im Tanzen streitig machen. Bei einem Wettkampfe siegen natürlich die Nymphen und die Kinder werden in Bäume verwandelt, *Nicand.* bei *Ant. Lib.* 31.

Die Nymphen sind, wie bei *Homer*, immer liebevolle freundliche Wesen geliebten, stets bereit zu Mitleid und Hilfe. Sie sehen alles was in ihrem Bereiche vorgeht und als zarte empfindsame Mädchen nehmen sie daran Anteil. Wie sie bei *Hom.* Z 419 Ulmen auf das Grab des Eetion pflanzen, so erweisen sie, in unverkennbarer Nachahmung des homerischen Motives, den gleichen Liebesdienst Protesilaos nach *Antiph.* in *Anth. Pal.* 7, 141. — Als Zeus den Euphron, den geflügelten Sohn des Achilles und der Helena, mit seinem Blitze auf Melos getötet, begraben ihn die Nymphen und werden zur Strafe dafür in Frösche verwandelt, *Ptol. Heph.* 4, die Unterlage für *Goethes* Euphroniepisode. — Sie betrauern das Schickel des Marsyas, *Archias* in *Anth. Pal.* 7, 696; *Myth. Vat.* 1, 125, und den Tod der Kleite, der Gemahlin des Kyzikos, *Apoll. Rh.* 1, 1066. — Den Helden erweisen sie hilfreiche Dienste, so dem Herakles beim Hesperidenabenteuer, *Apollod.* 2, 5, 11, 4; *Schol. Apoll. Rh.* 4, 1396 (s. auch *Ps.-Eudokia* p. 216), und auch Perseus wird von ihnen unterstützt, *Apollod.* 2, 4, 2, 5.

An Liebesmythen fehlt es auch, abgesehen von den tendenziösen Stammesmythen, nicht. *Hom. H. Ven.* 281 f. befiehlt Aphrodite dem Anchises, wenn ihn jemand frage, wer die Mutter seines Sohnes sei, eine der Bergnymphen zu nennen. Ihre Liebeleien mit den anderen Göttern des Gebirges und des Waldes, besonders Hermes, Pan, Seilenen und Satyrn, werden sehr oft erwähnt, *Hom. H. Ven.* 262; *H. Pan.* 1, 34; *Pind. frgm.* 57 (Bergk); *Soph.* O. T. 1098; *Onil. Fast.* 4, 407 ff.; *Plut. Caes.* 9; *Iact. Stat. Theb.* 4, 695 u. 5. — Auch Sterblichen gesellen sie sich. Besonders sind sie wie bei *Hom.* Z 21; § 444 den Hirten gewogen. Ihr bekanntester Liebling aus diesem Kreise ist Daphnis, s. Bd. 1 Sp. 955 ff. — Auch sonst lieben sie schöne Jünglinge wie Hylas, s. Bd. 1 Sp. 2793, und Philammon, *Conon, narr.* 7. Von einer Nymphe, die sich in Herakles verliebt habe und dann an Eifersucht gestorben sei, erzählt *Plin. h. n.* 25, 7. Gewöhnlich bringt aber die Nymphenliebe den Sterblichen Unheil, wie nach *Schol. Soph. Phil.* 194 u. *Tzetz.* zu *Lyk.* 911 auch Philoktet sein Unglück der unerwiderten Liebe einer Nymphe zu danken hat. Auch der Mariandynen Bormos oder Borimos, der im Wasser umkam, galt als *νυμφόληπτος*, *Hesych.* s. v. *Βώρυκος*; *Poll. On.* 55, 7; *Athen.* 14, 620 A. — Und so wie man den Hylasmythus euhemerisierte, indem man seinen Tod als einen natürlichen, durch Ertrinken erfolgten, darstellte (*Onas.* in *Schol. Theokr.* Id. 13, 46; *Myth. Vat.* 2, 199; *Serv. ad Verg. Aen.* 1, 619), so wurde in späteren Epigrammen Nymphenraub ein beliebter Euphemismus für Tod, z. B. *C. I. A.* 3, 1373, *C. I. G.* 6201, 6293. Auch der Kreter Astakides, den eine Nymphe

aus den Bergen geraubt haben soll, *Callim. epigr. 24 (Schneider)*, ist als ein im Gebirge verunglückter Hirt anzusehen. Vgl. *Rohde, Griech. Roman* S. 109; *Psyche* 2 S. 374.

Wie im Kulte so erscheinen die Nymphen auch im Mythos als untergeordnete Gefährtinnen oder auch Dienerinnen höherer Gottheiten, in erster Reihe der Artemis, so z. B. in den Mythen von Aktaion, Alpheios und Kallisto. Dienerinnen der Hera scheinen 10 die Tritonischen Nymphen zu sein, die das Brautbad für die Puppe zurecht machen, mit welcher Zeus Hera überlistet: *Plut. de Dard. Plat. 6* (bei *Euseb. Praep. ev. 3, 1*); vierzehn Nymphen nennt Hera ihr eigen, *Verg. Aen. 1, 71*. Koras Gefährtinnen sind sie, *Paus. 5, 20, 3*; *Porphyr. Antr. N. 7*.

Wir hatten gesehen, daß die Nymphen als *βιόδοροι* auch den Menschen Nahrung und

(*Νόσται*) erkennen wir sie auf der *Françoisvase* (*Wiener Vorlegebl. 1888 Taf. 4*), wo sie im Gefolge des Dionysos bei der Rückführung des Hephaistos in den Olymp erscheinen; ursprünglich waren ihrer wohl wenigstens vier; erhalten sind nur noch zwei davon. Auch die Najaden (*Ναϊάδες*), welche dem Perseus Sohlen Petasos und Kibisis überbringen auf einer schwarzfigurigen Amphora des Britischen Museums, sind nicht weiter charakterisiert (*Catal. of greek vases 2 B 155*; s. *Gerhard, Auserl. Vasenb. Taf. 323*; s. Abb. 1). Fehlt die inschriftliche Bezeichnung, so ist die Benennung immer mehr oder minder zweifelhaft, und gewinnt nur zuweilen dadurch an Sicherheit, daß sie der Situation angemessen ist, so wenn Hermes auf einer schwarzfigurigen Amphora des Britischen Museums an der Spitze eines Mädchenzuges einherschreitet (*Catal. 2 B 230*). Mit einem



1) Perseus, Athena und die Najaden (nach Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder* Taf. 323).

Gedeihen spendeten; der Mythos machte sie daher zu Götterammen. Am bekanntesten ist ihre entsprechende Thätigkeit in den Kindheitsagen des Zeus und des Dionysos; aber auch Hera (*Myth. Vat. 215*) — die Töchter des Flusses Asterion, die nach *Paus. 2, 17, 2* Heras Ammen sind, müssen als Nymphen gelten — und Pan (*Euphor. in Schol. Vat. Eur. Rhes. 36*; *Paus. 8, 10, 3*) und Hermes (*Philosteph. in Schol. Pind. Ol. 6, 144*) werden von Nymphen aufgezogen.

## XII. Die Nymphen in der bildenden Kunst.

Die Kunst der archaischen Zeit scheidet die Nymphen weder durch Besonderheiten in Form und Stellung noch auch durch für ihre Natur bedeutende Attribute von anderen göttlichen oder menschlichen Gestalten weiblichen Geschlechts. Nur an der Inschrift

50 gewissen Ansprüche auf Wahrscheinlichkeit werden auch einzelne weibliche Figuren, welche der Haupthandlung zusehen, als die Personifikationen der Landschaft, d. h. als die interessierten Ortsnymphen gedeutet, vgl. *Anelung, Personif. d. Lebens i. d. Natur* S. 22.

Auch die ältesten Kuldenkmäler trugen nicht zur Schaffung eines besonderen Nymphentypus bei. Das Relief von Thasos, welches freilich allem Anscheine nach unvollständig 60 erhalten ist (vgl. *Rayet, Monum. antiques* Text zu Tafel 20; *Collignon, Histoire de la sculpt. gr. 1 S. 274 ff.*), stellt neben Apollon und Hermes eine Prozession der Nymphen und Chariten dar, ohne daß es möglich ist unter den vorhandenen acht weiblichen Figuren irgend welche Scheidung vorzunehmen; alle erscheinen sie so, wie der Künstler jedenfalls auch einen Aufzug größerer Göttinnen oder sterblicher

Weiber gebildet haben würde (beste Abbildungen bei Brunn-Bruckmann Taf. 61; Rayet und Collignon a. a. O.). — Einen zweiten archaischen Nymphenreigen, welchen ein Asklepiospriester geweiht hat, beschreibt Sybel, *Skulpt. in Athen* 4038.

Wirklich charakteristisch für die Vorstellung von den Nymphen ist aber eine beträchtliche Anzahl von Weihreliefs, welche trotz mancher Abweichungen im einzelnen als Wiederholungen desselben Typus bezeichnet werden können (vgl. Panofka in *Abhandl. d. Berl. Akad.* 1896 S. 227 ff.; Michaelis in *Ann. d. Inst.* 1863 S. 227 ff.; Pottier in *Bull. d. corr. hell.* 6 S. 351 ff.). Da an verschiedenen Exemplaren die Weihinschrift an die Nymphen bzw. Pan und Nymphen erhalten ist, so kann ein Zweifel an der Benennung der Figuren nicht mehr obwalten. Pottier a. a. O. hat 16 Exemplare nachgewiesen, von welchen einige allerdings den Typus fast vollständig verleugnen, während seitdem noch einige andere teils vollständig, teils fragmentiert erhaltene Exemplare hinzugekommen sind. In der großen Mehrheit gehören diese Reliefs dem vierten Jahrhundert an. Keines davon ist von hervorragendem künstlerischem Werte, viele sogar von recht roher handwerksmäßiger Arbeit.

Der Haupttypus wird vertreten durch neun vollständig erhaltene Reliefs (bei Pottier a. a. O. 2. 6. 8. 9. 10. 11. 16, ferner *ebda.* Taf. 7 und *Furtwängler, Sammlung Sabouroff* Taf. 28) und mehrere Fragmente (bei Pottier nr. 5. 13. 14.

15; ferner *Furtwängler a. a. O.* und *Sybel, Skulpt. v. Athen* 1684. 2971 (?). 5983. 6063. 6083). In



2) Nymphenrelief von Eleusis (nach Bull. de corr. hell. 5 Taf. 7).



3) Relief Sabouroff, jetzt im Berliner Museum (nach Furtwängler, Sammlung Sabouroff Taf. 28).

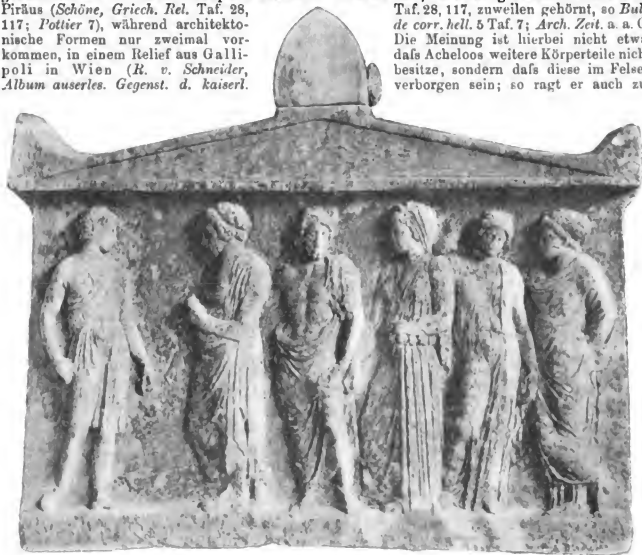
den meisten Fällen ist der Schauplatz durch den unregelmäßigen Rand als das Innere einer Felsenhöhle charakterisiert. Zwischen den



Felsen erscheinen mehrfach die Köpfe von Schafen und Ziegen, wodurch die Nymphenverehrung als Hirtenkult charakterisiert wird, so *Ann. d. Inst.* 1863 Taf. L. 3 (*Pottier* 2); *Archäol. Zeit.* 1880 S. 10 (*Pottier* 16); *Bull. de corr. hell.* 5 Taf. 7; *Furtwängler* a. a. O. Taf. 28. Im Innern der Höhle sehen wir meist einen Altar, und zwar ist er gewöhnlich aus dem Felsen gehauen wie im Relief des Telephanes (*Ann. d. Inst.* a. a. O.) oder aus Steinen auf-  
 10 geschichtet wie in einem Exemplare aus dem Piräus (*Schöne, Griech. Rel.* Taf. 28, 117; *Pottier* 7), während architektonische Formen nur zweimal vorkommen, in einem Relief aus Gallipoli in Wien (*R. v. Schneider, Album auserles. Gegenst. d. kaiserl.*

sinischen Reliefe haben sie die rechten Hände verhüllt und fassen mit den linken sich an dem über die Schultern geworfenen Gewandzipfel. Ihr Reigen ist eine Kulteure, welche sie als Gottheiten niederen Ranges ihrem Oberen zu erweisen haben, dem größten Stromgötze Acheloos (vgl. *Panofka, in Abhandl. d. Berl. Akad.* 1846 S. 227 ff.; *O. Jahn in Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1851 S. 143 ff.), dessen Haupt wir am Rande der meisten dieser Höhlen wiederfinden, stets bärtig bis auf *Schöne* a. a. O.

Taf. 28, 117, zuweilen gehört, so *Bull. de corr. hell.* 5 Taf. 7; *Arch. Zeit.* a. a. O. Die Meinung ist hierbei nicht etwa, daß Acheloos weitere Körperteile nicht besitze, sondern daß diese im Felsen verborgen sein; so ragt er auch zu-



4) Weihrelief an Hermes und die Nymphen (nach *Έργα. ἀρχαϊκά*. 1893 Taf. 10).

*Antikensamml.* Taf. 11; *Arch. epigr. Mitth. a. Osterr.* 1 Taf. 1; *Pottier* 9) und in einem megarischen in Athen (*Pottier* 11; *Furtwängler in Mitth. d. ath. Inst.* 3 S. 201; *Sybel* a. a. O. 387). Hinter diesem Altare schreiten im Reigen nach links drei vollständig bekleidete Mädchen unter Führung von Hermes, dessen Benennung durch das Kerykeion mehrerer Exemplare gesichert ist, z. B. *Schöne, Griech. Reliefs* a. a. O.; *Arch. Zeit.* 1888 S. 10. Nur zwei Nymphen schreiten im Reigen, während die dritte im Hintergrunde zuschaut in dem megarischen Relief *Pottier* 11. An Hermes' Stelle führt Pan den Reigen in dem Reliefe aus Eleusis *Bull. de corr. hell.* 5 Taf. 7, s. Abb. 2. Sie tanzen den Reigen ἀλλήλων ἐπὶ καρπῶν χειρὸς ἑχούσαι; nur in dem eleu-

weilen mit dem Vordertheile seines Stierleibes aus diesem hervor, so *Schöne* a. a. O. 118 und auf einem Nymphenreliefe eines verwandten Typus vom Quirinal, jetzt in Berlin, *Beschreibung d. antik. Skulpt.* nr. 709 a. Acheloos fehlt nur in dem Relief aus Gallipoli (*Pottier* 9).

Wie im Kulte ist auch in diesen Reliefs Pan stets mit den Nymphen verbunden. Er begleitet den Reigen in den meisten Fällen mit seiner Syrinx, zwischen den Felsen in einer kleineren Nebenhöhle sitzend, wie ihm eine solche auch in der That in dem Grottenkult gewöhnlich eingeräumt wurde. Wenn er die Syrinx nicht bläst, so hält er sie wenigstens in der Hand, wie auf dem Worsleyrelief (*Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2 Taf. 44, 555; *Pottier* 6), wo er mit der Rechten ein



Rhyton schwingt. In einem athenischen Relief (*Arch. Zeit.* a. a. O.) steht er auffallend kleinschmüchtig gebildet zwischen Hermes und Acheloos.

Zu diesen göttlichen Gestalten treten in vereinzelt Fällen kleiner gebildete menschliche Adoranten, so ein Mann, ein Weib und zwei Kinder *Furtwängler*, *Samml. Sabouroff* Taf. 28 (s. Abb. 3) und drei männliche und zwei weibliche Adoranten im Worsleyrelief, alle in der bekannten Gebetstellung; in letzterem führt ein Diener noch das Opfertier, ein Lamm, herbei.

Am nächsten steht dieser Reliefgruppe ein in Rom auf dem Quirinal gefundenes Nymphenrelief von pentelichem Marmor, eine verhältnismäßig gute attische Originalarbeit (*Beschreibung d. ant. Skulpt.* nr. 709a), die vielleicht noch ins 5. Jahrhundert hinauf reicht. Auf die Wiedergabe der Grotte ist verzichtet, vielmehr der Darstellung eine architektonische Einfassung gegeben, nur für Pan, von welchem freilich nur die Ziegenfüße erhalten sind, ist der Felsenitz angedeutet.

Rechts steht Acheloos, wie bei *Schöne* a. a. O. 117 mit dem ganzen Vordertheile seines Stierleibes sichtbar. Der Reigen der von Hermes geführten Nymphen unterscheidet sich nicht von der Masse der anderen Darstellungen. Links steht ein Adorant.

Auch das Weihrelief der Wäscher vom Ilios an die Nymphen und alle Götter (*Beschr. d. ant. Skulpt.* i. Berlin nr. 709; *Panofka* a. a. O. Taf. 1, 1; *Müllin*, *Gal. mythol.* Taf. 81, 327) behält die Figuren bei. Da aber nur ein schmaler langer Streifen zur Verfügung stand, fehlen die Unterteile von Hermes und den Nymphen, welche im Reigen nach links auf das Acheloohaupt zuschreiten; rechts sitzt Pan die Syrinx blasend. Die Inschrift s. *C. I. A.* 2, 1327; *Curtius*, *griech. Quell- u. Brunneninschriften* S. 25; s. oben Sp. 516 u. 530.

Das Relief von Andros (*Ilebas in Rev. archéol.* 1896 S. 287; *Rofs*, *Inselreise* 2 S. 20; *Pottier* 7) schließt sich in der Grottenform, dem Acheloohaupt und Hermes dem Haupttypus an. Von den Nymphen aber sitzt die mittlere, weshalb *Furtwängler*, *Samml. Sabouroff* Text zu Taf. 27/28 geneigt ist hier Kybele inmitten verwandter Gottheiten zu erkennen; doch erfordern die anderen Gottheiten, das mindestens die beiden stehenden als Nymphen gefaßt werden. — In dem in vielen Stücken noch unerklärten parischen Relief, welches Kybele- und Nymphenkult verbindet, sind die Nymphen in dem niedrigen oberen Abschnitte sich nach Art der Chariten umschlingend dargestellt, rechts von ihnen das Acheloohaupt

und der syrinxblasende Pan, links eine sitzende Gestalt und ein Kopf, wohl auch zwei Flüsgötter, *Panofka* a. a. O. Taf. 2, 1; *Müller-Wieseler* 2 Taf. 63, 814; *Pottier* a. a. O. 4.

Sowohl Hermes als Acheloos fehlen in einem Relief, dessen Provenienzanlagen zwischen Sparta und Megalopolis schwanken (*Ann. d. Inst.* 1863 Taf. L 1; *Pottier* nr. 12; s. Sp. 533 f.). Der intensivere Nymphenkult Arkadiens macht aber die letztere Zuweisung wahrscheinlich, zumal ein durch Stil wie Material (pentelischer Marmor) nach Attika weisendes Monnment in der Mitte des 4. Jahrh. für Sparta auch befremdlich wäre (*Furtwängler in Mitth. d. ath. Inst.* 3 S. 200). *Michaelis* (*Ann. d. Inst.* 1863 S. 293 ff.) ist der Ansicht, das hier nicht die Nymphen, sondern die Horen dargestellt sind, wie sie zu Pans Syrinx ihren Reigen halten, und einige Verschiedenheiten in der Gewandung sollen dazu dienen, den Unterschied der Jahreszeiten anzudeuten. Indessen sind dieselben Unterschiede auch in anderen Reliefs vorhanden, in denen es sich zweifellos um Nymphen handelt, während der Schauplatz deutlich als Höhle charakterisiert ist, was für Horen ebenso unpassend wäre als für Nymphen angebracht.

Anderer Weihreliefe stehen mit dem Typus in gar keinem Zusammenhange, indem sie teilweise sogar den Nymphenreigen aufgeben. In dem Archandrosrelief vom heiligen Quell am Südhange der Akropolis (*Mith. d. a/h. Inst.* 5 Taf. 7; *Sybel*, *Skulpt.* i. Athen 4040; *Friederichs-Wolters* *Gipsabgüsse* 1136; *Pottier* i; vgl. Sp. 529) stehen die Nymphen, statliche, vollgewandete Erscheinungen, hinter dem aus Steinen aufgeschichteten Altare; zwei von ihnen sind zu einer Gruppe vereinigt. Das Acheloohaupt fehlt und ebenso Hermes. Ganz links steht ein Adorant, über welchem sich eine Höhle mit dem die Arme auseinanderreckenden Pan befindet, während die Nymphenhöhle nicht bezeichnet ist. Inschrift: *Ἀχαρδρος Νύμφαις καὶ Πανί*.

Verwandt ist die Nymphengruppe einer bei Neu-Phaleron gefundenen, mit einem Giebel gekrönten, auf beiden Seiten mit Reliefs geschmückten Stele (*Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1893 Taf. 10 vgl. *Mith. d. athen. Inst.* 18 S. 212 f.), doch fehlt sowohl der Altar wie der Adorant. Vor den Nymphen steht Acheloos ganz menschlich gebildet, nur durch seine Stierhörner als Flusgott charakterisiert, und eine zweite bärtige Gestalt, vielleicht Kephissos, wie am Altare des Amphiaraios in Oropos. Diesem letzteren gegenüber ein Weib im kurzen Chiton, von *Kavvadias* *Ἐφημ. ἀρχ.* 1893 S. 140 f. nicht übel auf Artemis Munychia gedeutet. Inschrift: *Ἐφημ. καὶ Νεμφαιών*; s. Abb. 4.

Ganz anders erscheinen sie wieder in dem Weihreliefe des Philokratides von Kydathen. Hier ist wieder der Schauplatz als Höhle charakterisiert, doch fehlen sowohl Hermes als Acheloos als Pan. Die Nymphen halten auch keinen Reigen, sondern schreiten gemessen auf einen sitzenden Mann mit nacktem Oberkörper zu. Die vorderste Göttin berührt ihn mit der Rechten, jedenfalls um ihn zu



5) Münze von Apollonia in Illyrien

(nach *Catal. of gr. coins in the Brit. Mus., Thesaly, Actolia* etc. Taf. 12, 14).



6) Münze von Trajana Augusta (nach *Zeitschr. für Num.* 15 Taf. 2, 4).

S. 25; s. oben Sp. 516 u. 530.

heilen; der in der linken oberen Ecke dargestellte Fuß soll wohl das Gebrechen andeuten (Abbildung bei *Biagius, Mon. gr. et lat. Musci Naniani* S. 61; Inschrift *Νέγας ὀρν(ις)* *C. I. G.* 454; *C. I. A.* 2, 1600 vgl. *Welcker, Griech. Götterl.* 3 S. 86; s. oben Sp. 512).

Geringeres Interesse bieten verschiedene andere Reliefe, welche in der äußeren Erscheinung der Nymphen denselben Typus bewahren, so eines von Karpathos, Hermes an der Spitze eines Reigens von fünf Nymphen darstellend (*Bull. d. corr. hell.* 4 S. 282f.), ein Terracottarelieff von Myrina mit dem in Vorderansicht dargestellten Reigen dreier Nymphen, über welchen sich das alte Acheloohaupt in eine Silensmaske verwandelt hat (*Bull. d. corr. hell.* 7 Taf. 16), ein Relief aus Rhodos in Berlin

kommt in diesen Darstellungen die Natur der Nymphen als Wassergottheiten deutlich zum Ausdruck. Die Rückführung dieses Typus auf einen bestimmten Künstler ist nicht möglich, am allerwenigsten auf einen der wenigen, welche nach unseren Quellen Nymphenbilder geschaffen haben, d. h. Kolotes, Praxiteles oder Damophon. Die betreffenden Statuen in unseren Museen sind überaus häufig, aber meist von recht geringer Arbeit. In der Mehrzahl waren sie rein dekorative Brunnenfiguren, teils stehend mit vorgehaltenen Becken oder Muscheln, aus welchen das Wasser quoll, teils gelagert auf fließende Urnen gestützt, fast immer mit nacktem Oberkörper und lang herabwallendem Haare. Beispiele bei *Clarac, Mus. d. sculpt.* Taf. 348, 749 C. 750. 752. 754. 760;



7) Diana, drei Nymphen, Silvan und Hercules (nach Baumeister, *Denkmäler* S. 1033).

(*Beschreib. d. ant. Skulpt.* nr. 714) u. a. m. — In roher Ausführung begegnet uns auch der Reigen der bekleideten Nymphen unter Pans Führung in mehreren aus Dalmation stammenden Reliefs, vgl. *R. v. Schneider, Arch. epigr. Mith. a. Osterr.* 9 S. 42 ff., in lebhafterer Komposition *Beschr. d. ant. Skulpt. in Berlin* nr. 712. — Münzbilder mit Nymphengruppen kennen wir von Therae, Himerae, Apollonia in Illyrien, Tanagra, Stobi, Anchialos, Apollonia in Thrakien und Trajana Augusta, s. Abb. 5 u. 6.

Neben diesem Typus bildete sich, zweifellos unter Führung der statuarischen Plastik, aber ein anderer Typus aus, in welchem das religiöse Element vollständig durch das ästhetische zurückgedrängt wurde. Gleichwohl

*Reinach, Répert. de la stat. gr. et rom.* 2 S. 405 ff. Der sogenannte Anchirroetypus, ein binabsteigendes Mädchen, welches mit der r. Hand das Gewand hebt und auf der l. Schulter einen Krug trägt (*Clarac* Taf. 348, 1834 u. 750, 1828), stellt nicht eine Nymphe, sondern ein Wasser holdendes sterbliches Mädchen dar; vgl. *Friedrichs-Wolters, Gipsabgüsse* nr. 1595.

Die römischen Votivreliefe schlossen sich in der großen Mehrzahl diesen jüngeren Typen an. Besonders beliebt ist der Typus der halbnackten stehenden Nymphe mit vorgehaltenen Muschelbecken, am besten vertreten durch ein Relief des *Vaticans Mus. Pio Clem.* 7, 10; *Jahn, Archäol. Beitr.* Taf. 4, 1; *Baumeister, Denkm.* S. 1033 (wiederholt in Abb. 7); umgeben sind sie von Diana, Silvan und

Hercules.—Andere Reliefe zeigen mannigfache Varianten. In einem erscheinen die Nymphen von den Dioskuren umgeben und die mittlere kehrt dem Beschauer den Rücken zu, *Millin, Gal. mythol.* Taf. 80, 530; *Jahn a. a. O.* Taf. 4, 3, vgl. S. 92 f.; in einem des Louvre hält nur die mittlere das Muschelbecken, während die äußeren sich auf Pfeiler mit laufenden Urnen stützen. Ähnlich ein Relief aus Ischia in Petersburg *C. I. L.* 6790 und eines in Florenz, *Dütschke, Bildw. i. Oberital.* 3 nr. 356. — Apollo zwischen zwei muschelhaltenden Nymphen, Relief in Wien, *C. I. L.* 3, 4556. — S. besonders die Nymphenreliefs von Rom und Ischia *C. I. L.* 6, 547 ff. und 10, 6786 ff. Den vollbekleideten Typus verbinden mit diesem ein Relief des britischen Museums, beschrieben von *Michaelis in Arch. Zeit.* 1867 S. 10 f. und eines von den Schwefelquellen les Fumades in Südfrankreich, auf welchem nur die Mittelfigur ein solches Becken hält, *Rev. épigr. du Midi* 1 S. 52. Zwei bekleidete Nymphen Wasser in einen Eimer gießend, Relief von Ischia, *C. I. L.* 10, 6794. — Gelagerte Nymphen zeigt das Votivrelief von Unterheimbach bei Oehringen, *Keller, Vicus Aurelii* Taf. 3; Schilfstengel und Hippokampen deuten ihre Beziehung zum Wasser an. — Nur die nackten Blüten dreier Nymphen sehen wir auf einem Relief von des Fumades *Rev. épigr. du Midi* 1 p. 53 nr. 72) und auf Münzen des sicilischen Thermae(?). —

Die rotfigurige Vasenmalerei befaßt sich verhältnismäßig wenig mit den Nymphen, soweit sie nicht dem dionysischen Kreise angehören. Als zuschauende Figuren werden sie wohl häufig verwandt, aber höchst selten mehr als eine, und diese erscheint dann in ganz neutralen Formen ohne Attribute. Man muß diese Figuren eher Lokalabstraktionen benennen als Nymphen, da ihnen gerade die charakteristische Eigenschaft der letzteren, die Vielheit, mangelt. — Ebenso sind die Quellgöttinnen, welche teils von selbst, teils durch Axtschläge hervorgerufen, aus dem Boden emporsteigen, weniger Quellnymphen als Quellpersonifikationen; vgl. die vortreffliche Abhandlung über diese Vasenbilder bei *Robert, Archäol. Märchen* S. 194 ff. mit Taf. 4 u. 5.\*)

In den Wandgemälden, Sarkophagreliefs und Mosaiken kehrt der von der Plastik ausgebildete Typus der gelagerten Nymphe wieder, welche in vielen Fällen sich auf eine laufende Urne stützt. Doch auch freiere Bildungen kommen zuweilen vor, wie die anmutige Gruppe von drei mit Krügen ausgestatteten Nymphen bei einem Parisurteil, *Robert, Ant. Sarkophagrel.* 2 Taf. 4, 10. Im übrigen s. den Artikel Lokalpersonifikationen Bd. 2 Sp. 2112 ff.

### Nachtrag.

Der vorstehende Artikel lag bereits gedruckt vor, als mir *Dobruskys* hochinteressanter Bericht über ein 10 km von Tatar Bazardžik

\*) Meine Auffassung dieser Darstellungen als Anodos der Kora (s. in diesem Lexikon Bd. 2 Sp. 1379) ist nicht haltbar.

aufgedecktes Nymphenheiligtum zugänglich wurde (*Bull. de corr. hell.* 21 S. 119 ff.). Der Kult muß an dieser Stätte ein ganz besonders lebhafter gewesen sein: das beweisen die 95 hier gefundenen marmornen Weibreliefe. Trotzdem war ein Tempel nicht vorhanden; unter den Trümmern fehlen architektonische Zierteile gänzlich. Ein schmuckloser Bau diente allein zur Aufstellung der Weibreliefe, welche in drei Reihen über einander angeordnet waren.

In sämtlichen Reliefs finden wir die Nymphen in der Dreizahl. Zum größten Teile sind die Reliefe von sehr roher Arbeit, zeigen die Göttinnen in Vorderansicht, stehend, ohne Arme, und sind ohne verständliche Inschrift (nr. 30—83 bei *Dobrusky*). — Unter den anderen zeigt ein Teil die Nymphen nackt (nr. 1—12), sich im Charitentypus umschlingend oder auch tanzend mit flatternden Schleiern. Auf ihr Element deuten mehrfach die am Boden liegenden fließenden Urnen. — In voller Gewandung (nr. 13 ff.) erscheinen die Nymphen meist ruhig stehend, seltener im Reigen schreitend (nr. 15) oder neben einander tanzend (nr. 16—19). Erweitert wird die Darstellung einmal durch zwei Eroten mit gesenkten Fackeln, von denen der eine mit gekreuzten Beinen steht, der andere rittlings auf einer Urne sitzt, ein anderes Mal durch einen eine Schale über einen Altar haltenden bärtigen Mann, und ein drittes Mal durch Zeus und Hera, beide mit Scepter und Schale. Im zweiten Falle will *Dobrusky* einen Priester erkennen, doch spricht die Isokephalie dagegen; es ist wohl ein mit den Nymphen im Kult verbundener, für uns nicht festzustellender Gott; im dritten Falle verdient Beachtung, daß die Nymphen erheblich kleiner gebildet sind als Zeus und Hera.

Die Inschriften bezeichnen die Göttinnen nur selten ohne jedes Epitheton: *Νύμφαις* (nr. 1), *Νύμφας* (nr. 11); meist heißt es *Κυρία Νύμφαις* (nr. 10, 13, 15, 17, 26), *Θαίαις Νύμφαις* (nr. 16), *Κυρίαίς ἐν Θέταις Νύμφαις* (26), und mit dem lokalen Zusatz *Βουδοπηγαις* (21 u. 26) nach *Burdapa* (= *Burdipta*? s. *Pauly-Wissowa* s. v.). — Als Grund der Weihung wird einmal angegeben *ὕπτε ὀφθαλμῶν* (nr. 13), ein andermal *ὕπτε τῆς σωτηρίας* (nr. 26); vgl. Sp. 512 ff. u. 512 über die iatrischen Beziehungen der Nymphen.

Außer diesen Reliefs fanden sich am gleichen Orte noch 48 Thonlampen, wie wir sie auch anderwärts als Weibgaben an die Nymphen kennen gelernt haben, ferner verschiedene Toilettegegenstände, besonders Spiegel mit der Inschrift: *ἡ χάρις εἰπύ* und einige Münzen, meist ans dem 2. und 3. nachchristlichen Jahrhundert. — Ein Relief zeigt den sog. thrakischen Reiter.

Über andere thrakische Nymphenkulte ist der Arbeit *Dobruskys* zu entnehmen:

Pizos. Relief von Kalkatein abgeg. *Bull. de corr. hell.* 21 S. 122. Drei Nymphen schreiten im Reigen nach rechts; links der „thrakische Reiter“ nach rechts sprengend. Letzteren hält *Dobrusky* a. a. O. S. 123 für den thrakischen Apollon, während *Pick* im *Arch.*

*Jahrb.* 13 S. 149 ff. in ihm einen chthonischen Gott, den *Θεὸς Μῆγας* und *Ἄγιος Τῆρωτος* sieht. Serdika. Inschrift: *Θεαὶς Νύμφαις καὶ Ἀπόλλωνι* [Κ]εῖσεντῶ Dobrusky a. a. O. nach *Rev. archéol.* 27 S. 373.

Münzen von Deultum, Traianopolis und Hadrianopolis s. bei Dobrusky und Pick a. a. O.

Das Relief von Jambil (s. Sp. 534) veröffentlicht Dobrusky a. a. O. S. 139. Danach sind die ungenaueren älteren Beschreibungen zu berichtigen: Drei langgewandete in Vorderansicht stehende Nymphen halten sich an den Händen; rechts steht Zeus, nur teilweise erhalten, zu seiner Rechten der Adler. [Bloch.]

**Nymphaeumene** (Νυμφαίουμένη), Beiname der Hera in Plataiai, *Paus.* 9, 2, 7; s. d. Art. *Hera* Bd. 1 Sp. 2081, 3. Sp. 2103, 62. [Höfer.]

**Nymphia** (Νυμφία), Kultbeiname der Aphrodite in Hermione, wo ihr Theseus nach dem Raube der Helena einen Tempel gestiftet haben sollte, *Paus.* 2, 32, 7; vgl. den Beinamen der A. *νυμφιδίη* bei *Orph. Hymn.* 55, 10. [Höfer.]

**Nymphios** (Νυμφίος), Beiname des Zeus, *Preller, Arch. Zeit.* 3 (1845), 108. [Höfer.]

**Nymphogenes** (Name eines Tritonen) s. *C. I.* Sic. 2619.

**Nymphal** (Νύμφαι) s. Nymphai.

**Nysa** (Νύσα), eine der Nyseischen Nymphen (s. u. Nyseides), welche im Nysagebirge den Dionysos aufzogen (*Τεγανδρός γε μὴν ὁ Ἀτάσιος Νύσαν λίγην τετιθηγμένην τὸν Διόνυσον, τὸν ὑπὸ τῶν αὐτῶν Σαβάζιον λεγόμενον* Io. *Lyd. de mens.* 4, 38, *Terpand. Erg.* 8. *Hyn. fab.* 182. *Serv. Verg. Ecl.* 6, 16; vgl. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1<sup>4</sup>, 663). Nach *Diodor* (3, 70, vgl. *Opp. Cyneg.* 4, 273 ff.) war sie eine Tochter des Aristaios (während diese nach *Apoll. Rhod.* 4, 1132 ff. Makris hieß). *Nonnos* (*Dionys.* 29, 272) erwähnt sie als Mitschreitende des Dionysos im indischen Feldzug. In Indien gründete Dionysos ihr zu Ehren die Stadt Nysa (*Arrian. Anab.* 5, 1, 6, vgl. *Cic. de nat. deor.* 3, 23, 58); nach *Plinius* (*N. H.* 5, 74) wurde die syrische Stadt Skythopolis früher Nysa genannt (*a Libero patre, sepulta nutrice ibi*). Vgl. *Hesych.* s. v. Dafs Nysa im Kultus als die eigentliche Amme des Dionysoskindes galt, beweisen die Sesselschriften im athenischen Dianysos-theater *ὑνυητοῖαν* [N]ύσα[ς] *νύμφος* und *ὑνυητοῖας* *Νύσα[ς]* *τροφῶν* . . . *Πειθοῦς* (*C. I. A.* 3, 320 u. 351), sowie dafs in dem Bakchischen Aufzug des Ptolemaios Philadelphos ein acht Ellen hohes reichbekleidetes Sitzbild der Nysa mitgeführt wurde. Das Haupt war mit Epheu und Trauben bekränzt, und in der Linken hielt sie den Thyrsos. Durch einen im Innern angebrachten Mechanismus erhob sich die Gestalt von Zeit zu Zeit, um aus einer goldenen Schale Milch zu spenden (*Kallixenos* b. *Ath.* 5, 198 f.). Über die Nysai auf einem athenischen Vasenbild s. u. Nyseides. Münzen der Stadt Nysa Skythopolis an der Nordgrenze von Samaria zeigen Nysa das Dionysoskind nährend (*Head, Hist. num.* 678). [Die Inschrift aus Pergamon *Ny* . . . ergänzt Fränkel, *Die Inschriften von Pergamon* 102 p. 63 fragweise zu *Nýsa* oder *Nýμφη*. In

einer Reihe von Reliefdarstellungen glaubte v. Rohden, *Annali* 1884, 30 ff. die Pflege des Dionysoskindes durch die Nymphen Nysa zu erkennen; dagegen sieht Wernicke, *Arch. Zeit.* 43 (1885), 229 ff. die Pflege des jugendlichen Zeus durch Adrastea oder Amalthaea dargestellt. Über andere Nysa-Darstellungen s. *Gerhard, Arch. Zeit.* 17 (1859), 110, 35.] [Wagner.]

**Nysaios** (Νυσαιός), Beiname des Dionysos von dem Nysagebirge, *Diodor.* 1, 27; vgl. *Strabo* 15, 687 und *Sophokles* ebenda; er heisst auch *Νύσιος*. *Orph. hymn.* 46, 2. 52, 2. *Arist. Lys.* 1282. *Cornutus de nat. deor.* 173 *Osann, Philostr. vit. Apollon.* p. 997 oder auch *Νυσήϊος*, *Arist. ran.* 215. *Etym. M.* 619, 21. *Apoll. Rhod.* 2, 906, 4, 1132 oder *Νυσείος*; *Steph. Byz. Ovid. Met.* 4, 13. [Höfer.]

**Nyseides** (Νυσαιίδες, *Νυσαιίδες*, *Νυσαιας*, *Νυσαιας* *νύμφας*, inschr. *Nýsai*), die Nymphen des Nysagebirges, welche schon *Il.* 6, 132 ff. und *Hom. Hymn.* 26, 3 als Ammen des Dionysos bezeichnet werden (vgl. *Calpurn. ecl.* 10, 25 ff. *Orph. Hymn.* 51, 15. *Serv. Verg. Ecl.* 6, 15). Andre, z. B. *Pherekydes* b. *Schol. Il.* 18, 485, nannten sie Dodonische Nymphen. Nach *Apollodor* (3, 4, 3, 7) brachte Hermes nach Inos Tode das Kind zu ihnen (vgl. *Ovid Met.* 3, 314. *Opp. Cyneg.* 4, 273), oder Ino selbst übergab es ihnen (*Eustath. Hom.* 1155, 60), während es umgekehrt nach *Pherekydes* a. a. O. und *Hyg. astr.* 2, 21 Ino von den von Lykurgos fliehenden Dodonischen Nymphen empfangen hatte. *Ovid* (*Fast.* 3, 769 f.) erzählt, dafs die Nyseiden nymphae, als Hera dem Kinde nachstellte, seine Wiege mit Epheu bedeckten, weshalb später diese Pflanze dem Dionysos lieb war. Zum Danke liess der Gott seine Pflegerinnen (samt ihren Männern, *Aschyl.*) von Medea verjüngen (*Aschyl. Ιστορία τροφῶν F. T. G.* 17 f. b. *Argum. Eurip. Med. u. Schol. Aristoph. Ecl.* 1821; vgl. *Ovid Met.* 7, 294 ff. *Hyg. fab.* 182). Später wurden sie von Zeus als Hyaden unter die Gestirne versetzt (*Apollod.* a. a. O. *Hyg. fab.* 182; vgl. *F. H. G.* 1, 46. *Eratosth. ed. Robert* 108 f. und den Artikel *Hyaden* Bd. 1 Sp. 2753 f. 2757). Als eine derselben nennt *Serv. Verg. Georg.* 1, 138 Nyseis (codd. Niseis). Das Nysagebirge versetzt *Homer* a. a. O. als ältester Zeuge nach Thrakien, später wurde es an den verschiedensten Orten des Dionysoskultus lokalisiert (*Hesych.* s. v. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1<sup>4</sup>, 663. *F. A. Voigt u. Dionysos* Bd. 1 Sp. 1049, wo auch die Deutung der Sage gegeben ist).

Über die künstlerischen Darstellungen der Pflege des Dionysos handelt *Heydemann, Dionysos' Geburt und Pflege* (10. *Winckelmannsprogramm v. Halle.* 1885) 18 ff. 38 ff. Das älteste Denkmal ist eine später auf der Akropolis gefundene, der Françoisvase engverwandte Vasenscherbe des *Sophilos*, welche die Köpfe der drei Nysai, von denen eine die Syrinx bläst, enthält. Das ganze Bild deutet *Winter* (*Mitteil. d. arch. Inst. zu Ath.* 14, 1 ff. Taf. 1) scharfsinnig auf die Überbringung des Dionysosknaben durch Hermes an die Nyseischen Nymphen. Derselbe Vorgang (bei dem auf zwei rotfigurigen Vasen Zeus selbst die Stelle des Hermes einnimmt, *Heydemann* 18 f.) findet sich

wiederholt auf rf. Vasen, auf Marmor- und Terrakottenreliefs; am bekanntesten ist die Darstellung auf dem Marmorkrater des *Salpion* in Neapel (abgeb. *Baummeister, Denkmäler* 1, 438). Mancherlei hübsche Szenen aus der gemeinsamen Erziehung des Kindes durch die Nymphen, Seilenos und die Satyrn vergegenwärtigen spätere Vasen, Sarkophag- und andere Reliefs, sowie einige Wandbilder (*Heydemann* 38 ff.). [Über die Nyssai auf der oben erwähnten Sophilosvase s. besonders *Studniczka, Eranos Lindobonensis* 288 und die Anm. 3 gegebene Litteratur.] [Wagner.]

Nyseŷos

Nyseus

Nysios

Nysos [Νύσος], 1) Erzieher des Dionysos,

der von ihm seinen Namen hatte, *Hgg. fab.* 167, 179. Als Dionysos nach Indien zog, übergab er seinem Erzieher die Herrschaft über Theben, bis er zurückkehren würde. Aber Nysos wollte dem zurückgekehrten Gotte die Herrschaft nicht wieder abtreten, und der Gott mochte mit seinem Erzieher nicht streiten. Nach drei Jahren verhönte er sich mit ihm, indem er vorgab, er wolle in Theben die trieterische Festfeier halten, und brachte dazu Kriegerleute in der Kleidung von Bacchantinnen mit, durch welche er den Nysos gefangen nahm und seine Herrschaft wiedergewann. *Hgg. fab.* 131. — 2) S. Nisos nr. 4. — 3) Vater der Eurynome, welche mit Poseidon den Agenor und Bellephoron zeugte, *Hgg. fab.* 167. [Stoll.]

**Nyx** (Νύξ), bei den Römern Nox, die Personifikation der Nacht. Es lassen sich durch das ganze Altertum zwei Richtungen in der Auffassung der Nyx beobachten, die aber vielfach ineinanderlaufen, eine natürliche und eine spekulative: in jener ist Nyx die täglich wiederkehrende Naturerscheinung mit ihren unmittelbaren natürlichen Wirkungen, in dieser eine Potens in der Kosmo- und Theogonie.

Auf den natürlichen Menschen machte und macht die Nacht mit ihrer Dunkelheit und Stille einen teils angenehmen, wohlthuenden, teils unheimlichen, schauerlichen Eindruck (vgl. *Usener, Götternamen* 178). Darnach gestaltete sich auch die Vorstellung von der Persönlichkeit (Gottheit) der Nyx als die einer still einherziehenden, dunklen, schwarzen Gestalt mit großen Fittigen (*Eurip. Or.* 176), die sie nicht sowohl zum Fliegen, als zum Ausbreiten über die weite Welt gebraucht (*Isophrast.* II. 8, 488. *Hes. Erga* 17, *μύλαινα*, *Hes. Th.* 128. *Aesch. Pers.* 357. *Eumen.* 745. *Arist. Frösche* 1335. *Eur. Kykl.* 601. *Orph. h.* 7, 3 u. ö. *μελανόπτερος*, *Arist. Vögel* 695, *μελανόκολπος*, *Bakchyl.* fr. 40). So ist sie eine freundliche Gottheit, die Götter und Menschen bezwingt (*δημειρεία θεῶν καὶ ἀνδρῶν* *Hom. Il.* 14, 259. *Nonn.*), und als solche willkommen und ersehnt (*ἀσπασίη τριλλιστος* *Il.* 8, 488), da sie den Menschen die erwünschte Ruhe und Befreiung von Sorgen (*λυσιμειμνος* *Orph. h.* 3, 6) bringt, wenn sie auf ihrem Wagen still heraufzieht (*ἀστὴρες ὑπὸ λῶϊο κατ' ἀντιγα Νυκτὸς ὁπαδοί* *Theokr. Id.* 2, 166); daher heisst sie auch *ὑπνόνη*, die wohlwollende (in der klassischen Sprache z. B.

bei den Tragikern nicht sowohl Epitheton, als Synonymon von *νύξ*, nicht in euphemistischem, sondern in eigentlichem Sinn), und ist darum auch als *ὑπνόδοτος* *Eurip. Or.* 174 mit den Attributen des ruhebringenden Schlafes ausgestattet: *placidam redimita papavere frontem*, *Or. Past.* 4, 661. Mit den Epitheta *ἀμβροσίη* (*Hom. Od.* 4, 429; 674 u. ö. *Quint. Sm.* 2, 625 u. ö.) und *ἱερὰ* (*Eurip. Androm.* fr. 114 = *Arist. Thesm.* 1065) wird sie als ewiges göttliches Wesen, mit *Θοῇ* (*Hom.* 14, 261. *Orph. fr.* 30) als schnell eintretend und sich verbreitend bezeichnet\*).

Spricht sich in diesen Bezeichnungen zum Teil eine recht lebendige, nach Anschaulichkeit drängende, wenn auch noch keine feste Form gewinnende Vorstellung von der Erscheinung der Nyx aus, so wird diese bald noch weiter ausgemalt: nach Analogie des Helios, der Selene, der Eos fährt auch Nyx auf einem stattlichen Wagen mit (schwarzem *Aesch. frgm. N.* 1<sup>1</sup> 67, 6 *μελανόπτερον*) Zwei- oder Viergespann, begleitet von den Sternen, durch den hohen Olymp einher, *Eurip. Androm. frgm.* 114: *ἃ νύξ ἱερὰ, πῶς μακρὸν ἱππεύμα δῶκευς | ἀστεροειδέα πάντα διαφύσσονα' αὐτὸς ἱερὰς | τοῦ σμικροτάτου δι' Ὀλύμπου*; *Eurip. Ion* 1150 ff. besonders wichtige Stelle, weil Beschreibung eines Kunstwerks; *Theokr. Id.* 2, 166; *Tibull.* 2, 1, 87: *iam Nox iungit equos*, *Virg. Aen.* 5, 721.

Mit der persönlichen Auffassung der Nyx ist auch gegeben, daß ihre wohlthätigen, wie ihre schlimmen Wirkungen als ihre Kinder gedacht werden. Schon bei *Homer* klingt die Vorstellung der Nyx als Mutter des Hypnos und Thanatos an: *Il.* 14, 231 ff. 260 [*Nonn.* 31, 117]; denn zu ihr flüchtet sich Hypnos, als er von dem zürnenden Zeus bedroht wird, und findet Rettung; denn sie wagt Zeus selbst nicht zu betrüben. Bei *Hesiod. Theog.* 211 ff. erscheint sie aber auch als verderbliche Macht, als die *Νύξ ὀλοή* (v. 224 und 757), der ohne Begattung neben freundlichen auch eine Menge schlimmer Mächte entspringen: *Moros*, das dunkle Schicksal, die schwarze Ker, die Göttin des gewaltigen Todes, *Thanatos* und *Hypnos*, die ungleichen und doch ähnlichen Brüder, das Geschlecht der Träume, sodann *Momos*, die Tadelsucht, und *Oizys*, der Jammer, aber auch die freundlichen *Hesperiden*, sodann die *Moiren* und die *Keren* als unbarmherzige Strafgöttinnen, wozu man vergleiche, daß bei *Aeschylos* (*Eumen.* 878) die *Erinyen* die Nyx als Mutter anrufen, sowie die strafende *Nemesis*, die hier ein *πῆμα θνητοῖς βο- τοῖς* heisst; endlich *Apate*, der Betrug, und *Philotes*, der Liebesgenuß, samt dem unheilbringenden *Alter* und der hartherzigen *Eris*. Es sind an dieser Stelle *Hesiods* Dinge vereinigt, die nicht nur unter sich selbst, wie *Moros*, *Ker* neben *Moiren* und *Keren*, sondern auch mit anderen Stellen der *Theogonie* (v. 904 *Moiren*, Töchter des Zeus und der Themis) im Widerspruch stehen, was sich nur aus der

\*) Weitere poetische Epitheta der Νύξ s. b. *Bruchmann, Epith. deor.* S. 182 f. und *Nauck, Tragicae dictionis index* p. 426. Vgl. auch *O. Albert, Gr. Götterl.* 327, 1.

Entstehung der Theogonie aus verschiedenen heterogenen Elementen erklärt. Doch begreift sich, wie diese Genealogie des Geschlechts der Nacht, die schon nicht mehr auf naiver Naturbetrachtung beruht, sondern das Produkt einer verstandesmäßigen Reflexion ist, entstehen konnte, wenn man bedenkt, daß die Nacht vom Westen her aufsteigt, der Westen also ihre Behausung ist, wie das aus *Hes. Theog.* 746 ff. hervorgeht, nämlich hinter dem Himmelsträger Atlas. Wenn nach *Alkman frgm.* 58 (nach *Schol. Soph. O. C.* 1248. *Schömann, Op. acad.* 2, 320 ff.) die Nacht bei den Rhipäen, d. h. im stürmischen Norden, bei *Euripid. Or.* 176 im Dunkel des Erebos haust, so liegt allen diesen verschiedenen Angaben der gemeinsame Gedanke eines Hausens in dunkler Ferne oder Tiefe zu Grunde. Im fernen Westen, noch jenseits des Atlas ist nach *Hesiod v.* 736 ff. Urquelle und Ende der Erde und des Tartaros, des Meeres und des Himmels, d. h., da Anfang und Ende aller dieser Dinge dem Menschen verborgen sind, so werden sie dorthin verlegt, woher nach v. 748 ff. auch das nächtliche Dunkel über die Welt kommt. Die Nacht wohnt im fernen Westen, noch jenseits des Atlas. Dort begegnen sich Tag und Nacht *αἰετοῦσθαι μίγνυ αὐδόν v.* 749, wenn sie sich ablösen, der Tag steigt hinab und die Nacht kommt zur Thüre heraus, die Brüder Schlaf und Tod führend. Aber es mischten sich in diesen Vorstellungen wunderbar natürliche Vorgänge mit den daraus abstrahierten ethischen Begriffen; so werden zu Kindern der Nacht auch alle schlimmen Eigenschaften des Menschen und ihre Folgen, Tadelssucht, Arglist und Streitsucht und ihre Strafen, Schicksal, Tod, Rache und Jammer, überhaupt alles was das nächtliche Dunkel nicht nur erzeugt, sondern auch was sich gern in nächtliches Dunkel birgt, wie Apaté und Philotes, und was dem nächtlichen Dunkel des Todes zuführt, das verderbliche Alter. Auch die Hesperiden (s. d.) als Töchter der Nacht werden so verständlich, da sie eben auch Kinder des fernen dunkeln unbekannten Westens sind, weshalb sie auch von anderen mit dem gleichen Recht Töchter des Hesperos, des Atlas oder auch des Phorkys und der Keto genannt werden. Vgl. besonders *Schömann, Die hesiodische Theogonie* S. 233 ff. 128 ff.

Über den Ursprung der Νύξ selber sagt die *Theogonie v.* 123: Erebos und Nyx kamen aus dem Chaos und aus ihrem Bunde entsprangen Aither und Hemera. Es wird also aus dem Urdunkel des Chaos ein männliches und weibliches Wesen der Dunkelheit erzeugt, *Schömann* S. 90. Dieser erklärt den Erebos als das unterirdische, Nyx als das überirdische Dunkel der Luft, das wechselweise kommt und verschwindet. Deutlicher könnte man sagen: Im Chaos, d. h. ehe die Weltordnung, der Kosmos beginnt, sind Licht und Dunkel noch ungetrennt, mit dem Werden des Kosmos tritt die Sonderung ein, und zwar zunächst in zweierlei Dunkel, das ewige, dem Licht undurchdringliche, unterirdische Dunkel des Erebos und das hellere, die Fülle des Lichts noch einschließende Dunkel der Nyx. Eine weitere

Aussonderung aus der Nyx, also deren Kinder sind dann endlich das reine Licht des Äthers und das nur zeitweise, im Wechsel mit dem Dunkel erscheinende Licht des Tages. Im kosmogonischen Sinne ist so Nyx die Mutter des Tages, im Sinn der reinen Naturerscheinung v. 748 ff. seine Schwester. So haben die anscheinend widersprechenden Stellen v. 123—125, 211—225 und 748—757 nebeneinander ihre Berechtigung. Es mag hier daran erinnert werden, daß auch im biblischen Schöpfungsbericht zuerst Finsternis auf der Tiefe lagerte, und erst hernach das Licht erschaffen ward. Die Geburten der Nyx ohne Gatten v. 211 ff. sind dann Erzeugnisse der zur göttlichen Persönlichkeit gewordenen Naturerscheinung der Nacht mit ihren teils guten, teils schlimmen Wirkungen auf Körper, Seele und Gemüt des Menschen. Man vergleiche damit die popularisierende und ironisierende Darstellung bei *Aristoph. Vögel* 690—702. Oberflächlich und unverstanden ist daneben gehalten die gedankenlose Genealogie bei *Hygin fab. pr.: ex Caligine Chaos. Ex Chaos et Caligine Nox, Dies, Erebus, Aether. Ex Nocte et Erebo Fatum, Senectus, Mors* etc.

Ähnlich der hesiodischen ist die orphische Auffassung der Nyx. Im dritten Hymnus erscheint sie in der Hauptsache als wohlthätige, den Menschen freundliche Macht. Sie heißt *γῆρας πάντων, θάνατος γενέσθαι καὶ ἀνδρῶν* und als solche auch — merkwürdig genug — *Κυρία*. Sie steht also hier, wie bei *Hesiod* Chaos, am Anfang der Götter- und Menschengeschichte. Speziell werden als ihre Kinder genannt die Moiren *Orph. hymn.* 59 und die Sterne *hymn.* 7, 3. Aber *Argon.* 15 ist sie selbst wieder die Tochter des Eros-Phanes. Ebenso in einer anderen Reihe von Fragmenten der *Orphischen Theogonie*. Nach *Frsgm.* 85 u. 87 *Abel* folgt sie als zweite Herrscherin des Kosmos ihrem Vater Erikepaio, ihr selbst aber Uranos. Dieser und Gaia heißen ihre Kinder *Frsgm.* 89. Auch heißt sie ein andermal (*Frsgm.* 98. 99) als *πρώτη οὐρα καὶ τροφὸς πάντων* die Amme des Kronos, *ἐπειδὴ τῷ σοῦντι τροφὴ τὸ σοῦμένον ἐστίν*. (Mehr bei *Lobeck, Aglaoph.* p. 501 f. 514. 517 f.). Es werden diese Züge genügen, um zu zeigen, daß die in den Trümmern der orphischen Theogonie enthaltenen Äußerungen über die Nyx kein abgeschlossenes Bild mehr geben können von der orphischen Lehre über diesen Begriff und daß diese eigentlich überhaupt nicht mehr in den Rahmen der Mythologie hereinfällt. Doch tritt unter all dem Wust seltener Aufstellungen bedeutsam hervor, daß Nyx auch als Verkündigerin der höchsten göttlichen Gedanken genannt wird (*Frsgm.* 117. 118), auf deren vor der Welterschöpfung dem Schöpfer erteilte Orakelsprüche dieser das größte Gewicht legt. Dies erinnert an die Erzählung in den *Διγνήματα* 54 (*Mythogr. Graeci* ed. *Westermann* p. 379, 19), daß Nyx es war, die den Zeus vor dem Liebesbund mit Thetis warnte. Und Spuren eines Orakels der Nyx finden sich noch mehrfach: *Paus.* 1, 40, 6 erwähnt ein *Νεκρὸς καλοῦμενον πατρίων* auf der Burg Karia in Megara, in nahem Zusammenhang mit einem Tempel des Dionysos Nykte-

lios, und *Rohde, Psyche* 342, 1 erinnert an die Bemerkung des *Schol. Pind. argum. Pyth.* p. 297 *Boeckh*, wonach in Delphi Dionysos zuerst von dem Dreifufs Orakel gependet, während es vorher heisst, das dort *πρώτη Νύξ ἐξηρασιόθηεν*. Vgl. auch *Plut. de sera num.* vind. 22, wo von einem *κοινὸν μαντεῖον ἐν Δελφοῖς Ἀπόλλωνος καὶ Νυκτός* und einem *κοινὸν μαντεῖον Νυκτός καὶ Σελήνης* die Rede ist, und *Lobeck, Agl.* p. 514. — Nach *Euandros* 10 bei *Zenob.* 5, 78 gehörte Nyx mit zu den acht Hauptgottheiten (*Πῦρ, Ἴδωρ, Ἡ, Οὐρανός, Σελήνη, Ἥλιος, Μίθρας, Νύξ*), was wohl auf ägyptische Vorstellungen hinweist (vgl. *Brugsch, Relig. u. Mythol. d. alten Aegypten* 123 ff.; über *Nύξ* [= *Keket?*] ebenda 140 f.).

Sol

Minerva

Dioskuren

Merkur

Iuppiter Luna

Nyx



Paris

Iuno

Victoria

Caelus (Atlas?)

Tellus

Venus

Tethys

Oceanus

Olympus?

1) Rechte Hälfte des Sarkophagus Medici (nach *Robert, Antike Sarkoph.* 2 Taf. 5 nr. 11).  
Rückführung der 5 Göttinnen durch Merkur in den Olymp nach dem Parisurteil.

Die römischen Prosaiker, die von der kosmogonischen Stellung der Nox handeln, schliessen sich mehr oder weniger eng an die Hesiodische Vorstellung an, so *Varro, Cicero de nat. deor.* 3, 44 und trotz der oben erwähnten Abweichungen offenbar auch *Hygin fab. praef.* Doch macht *Cicero* a. a. O. den *Ūranos* nicht zu einem Prodnkt der *Gäa*, sondern zum Sohne des *Aether* und der *Hemera*, wozu *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 38 richtig bemerkt, es ergebe sich aus solchen abweichenden Angaben, das bei diesen kosmogonischen Systemen immer vieles dem Ermessen der Einzelnen überlassen blieb. So ist es auch zu beurteilen, wenn *Aeschylus, Ag.* 265. 279 *Eos* zur Tochter der Nacht macht, wenn dort nicht vielmehr *ἔως*

und *νύξ* einfach Appellativa sind, wie überhaupt in vielen Fällen, wo *νύξ* erwähnt wird, zwischen der Appellativbedeutung und der als Eigennamen eine Entscheidung kaum möglich ist.

Alles in Allem erscheint so *Nyx* als eine wenig greifbare Gestalt, von einem eigentlichen Kultus derselben kann daher auch kaum die Rede sein. Über *Nyx* als Orakelgöttin s. o. Wohl wird sie oft im Gebet angerufen, s. *Eurip. fr.* 114 = *Arist. Thesm.* 1065 ff. s. o. *Virg. Aen.* 7, 138 und bei *Ovid. Fast.* 1, 455 wird ein Opfer der *Nox* erwähnt, bestehend in einem Hahn: *Nocte deae Nocti cristatus caeditur ales*. Aus demselben Grunde bietet *Nyx* auch der bildenden Kunst keinen geeigneten Gegenstand. Wohl werden einzelne bildliche Dar-

stellungen erwähnt: auf dem Kasten des Kypselos sah *Pausanias* (5, 18, 1) eine Frau, die einen weissen schlafenden Knaben auf dem rechten Arm trug, im andern einen schwarzen, dem schlafenden ähnlichen Knaben, laut Inschrift *Nyx* mit Schlaf und Tod, ferner in *Ephesos* (10, 38, 3) ein Standbild der *Nyx* von *Rhoikos*; ein grosses Teppichgemälde beschreibt *Euripides, Ion* 1140, darstellend ein Bild des nächtlichen Himmels: *Ūranos* ruft das Heer der Sterne zusammen. Der Sonnengott treibt seine Rosse huiab, den *Hesperos* nach sich ziehend, die Nacht zieht, schwarz verschleiert, hinter ihm auf ihrem Viergespann daher, die Sterne folgen der Göttin, die *Pleias* und *Orion*, die *Bärin*, hoch über allen *Selene*, dann die *Hyaden*



und endlich Eos, die Sterne vor sich hertreibend. Ob *Euripides* hier bloß ein Phantasiebild entworfen, oder zu der Schilderung durch ein wirkliches Gemälde angeregt worden ist, läßt sich leider nicht entscheiden. Das letztere ist wahrscheinlicher. Denn in dieser Tragödie schildert er auch den plastischen Schmuck des delphischen Tempels v. 190 ff., und in den Giebelfeldern war nach *Paus.* 10, 19, 3 unter anderen der untergehende Helios dargestellt. Doch ist es bis jetzt mit wenigen Ausnahmen (s. u.) nicht gelungen, eine Darstellung der Nyx auf erhaltenen antiken Denkmälern sicher nachzuweisen. *Robert* hat im *Hermes* 1884, 467—469 in 4 Vasenbildern Nyx erkennen wollen: 1) attische Pyxis des Brit. Mus., s. *F. Winter, Tirol. philologicum* (Bonn) S. 71: geflügelte Frau auf Vorgespann vor oder hinter Selene auf ihrem Rosse. 2) Pyxis der Sammlung Sabouroff, *Furtwängler* Taf. 63, danach unter Helios Bd. 1 Sp. 2007 und Mondgöttin Bd. 2 Sp. 3142, jetzt Berlin nr. 2519: beide



2) Nox an der Trajanssäule in Rom.

Figuren wie in Nr. 1 und außerdem der aufsteigende Helios, nach *Furtwängler* Eos, Selene, Helios, nach *Robert* Nyx, Selene, Helios, da Selene nicht zwischen Eos und Helios eingeschoben sein könne. Nyx treibe ihr Gespann so zur Eile an, während Selene wie auf dem pergamenischen Altar sich scheu nach Helios umblieke. 3) Vase des Neapler Mus., *Heydemann, Raccolta Cumana* 157, abgeb. *Fiorillo, l'asi Cumani* 6. *Bullet. Nap.* n. s. 6, 10, 9: Vor Helios fährt eine Flügelfigur her, hinter der die Sterne ins Meer tauchen, vor ihr selbst fährt Selene voraus. Ist bei diesen dreien meines Erachtens wirklich Nyx zu erkennen, so ist diese ausgeschlossen bei 4) Innenbild 60 der Berliner Vase 2293 (ob. Bd. 2 Sp. 3135 und Bd. 1 Sp. 1277), wo durch die Mondscheibe über Selene jeder Zweifel an der Deutung unmöglich wird. Bei nr. 2 ist namentlich zu beachten der Pfeiler, der die Flügelfigur von Helios trennt. Helios zieht von hier aus, vor ihm her ziehen Selene langsamer, Nyx eilender fliehend. Der trennende Pfeiler mar-

kirt den Anfang des Aufzugs, der ohne diesen das falsche Bild eines ununterbrochen fortlaufenden Vorgangs böte. In derselben Reihenfolge begegnen uns Helios, Selene, Nyx (Sol, Luna, Nox) auf einem Sarkophag der Villa Medici in Rom (*Robert, Die antiken Sarkophagreliefs* 2 S. 15 Taf. 5 nr. 11); vgl. Fig. 1. Die Eckfigur des Ostgiebels vom Parthenon, die manche für Nyx erklären wollen, kann, da Flügel-spuren fehlen, nur als Selene gedeutet werden. In der pergamenischen Gigantomachie wird jetzt als Nyx die stattliche Frauengestalt in der Mitte der Nordseite des Frieses erklärt, die in reicher wallender Gewandung, mit flatterndem kurzem Schleier und geknüpften Binden auf dem Kopf, weit ausschreitend, mit der Linken nach dem Schildrand eines gestürzten Giganten greift, und mit der Rechten ein von einer Schlange umwundenes bauchiges Gefäß schwingt. Dieses soll ein Symbol des großen Sternbildes der Hydra sein, das die Nacht im Kampfgewoge ergriffen habe. S. *Puchstein, Besch. d. perg. Bildwerke* S. 30. *Overbeck, Griechische Plastik* 2, 274 Fig. F. *Anders Roscher, Jahrb. f. kl. Philologie* 1886 S. 225 ff. und 1887 S. 612 ff. Nimmt man jedoch auch keinen Anstoß daran, daß die Nyx hier ohne Flügel gebildet wäre, so wäre doch ihre Kennzeichnung durch das Schlangengefäß, das die Hydra symbolisieren soll, höchst seltsam und unverständlich. Als sichere Darstellung der Nyx wird man daher selbst hier im Zusammenhang mit Sternbildern und Gorgonen diese Figur nicht ansprechen dürfen. Dagegen kann an der von v. *Duhn* aufgestellten Deutung der rechten oberen Eckfigur des oben erwähnten Sarkophagreliefs Medici (Fig. 1) als Nox trotz ihrer mangelhaften Erhaltung nicht gezweifelt werden, da sie, wie auf der Pyxis Berlin nr. 2519 (oben nr. 2), in 40 Verbindung mit Luna und Sol erscheint, und in unserem Relief unmöglich Eos bedeuten kann. Zur Gewissheit wird diese Darstellung der Nox durch Vergleichung mit der Nox an der Trajanssäule (*Frochner, La colonne Trajane* pl. 181); s. Fig. 2. Eine zweite Darstellung der Nyx kehrt an derselben Säule wieder, *Frochner* pl. 62. Weitere vermeintliche Darstellungen der Nyx verzeichnet *Gerhard, Arch. Ztg.* 20, 273 (Endymionsarkophag; vgl. *Robert, Die ant. Sarkophagreliefs* III, 1 S. 56 u. 70 Fig. 51, 66, 71<sup>2</sup>, 83; der in der hinter Endymion erscheinenden weiblichen Gestalt mit Adlersflügeln ebenso wie *Gerhard* Nyx erkennt). *G. Krüger* ebenda 21, 27. *Helbig, Führer in Rom* nr. 446 (Prometheusarkophag). Vgl. auch *Helbig, Wandgemälde* nr. 1951. 1953. *Schirlitz, Über die Darstellung der Nacht bei Homer. Verh. der 35. Versamml. deutsch. Phil.* Stettin 1880 S. 62—70. [Weizsäcker.]

**Oado** (*Oado*), Name eines Windgottes auf Münzen des Turuskakönigs Kanerki (*Kanishka*); der Gott ist dargestellt, eilends nach l. laufend, mit flatterndem Haar und in beiden Händen die Enden seines weit hinter ihm flatternden Gewandes haltend, v. *Sallet, Die*

Nachfolger Alexanders d. Gr. in Baktrien und Indien 197. Lassen, *Indische Alterthumskunde* 2, 842. Gardner, *The coins of the greek and scythic kings of Bactria and India in the Brit. Mus.* 135, 61 pl. 27, 6. *Introd.* p. 63. G. Hoffmann, *Abhandlgn. für d. Kunde des Morgenlandes* 7 (1879), 3, 146, der bemerkt, daß den heimischen (mazdajagnischen) Gottheiten von den griechischen meist entlehnte Bestandteile ihres Kostüms, jedoch nach ihrer Eigenart komponiert, verliehen sind. S. auch M. Aurel Stein, *Zoroastrian deities on Indo-Scythian coins* [*Extr. Babylonian and Oriental Record*] 1887 und vgl. Spiegel, *Eran. Alterthumskunde* 2 S. 104 u. 134. [Höfer.]

**Oamutha** (Ὠαμουθα), in einer Beschwörungsförmel gegen Hagel (*Kaibel, Inscr. Graec. Sic. et Ital.* 2481. 2494) finden sich die Worte κελύει θύος ωαμουθα, καὶ οὐ συνίγει, Ἀφρασί. Frochner, *Philol. Suppl.* 5, 45 vergleicht den syrischen Sonnengott Ἀφροσ (Αφροσ), Ζεύς ἀνίχτος *Ἡλίου Αφροσ Le Bas* 3, 2392 ff. 2441. 2455 ff. Über den mit angerufenen Abrasax (Abraxas) s. *Riefs* bei Pauly-Wissowa Abrasax und die daselbst verzeichnete Litteratur.

[Höfer.]

**Oaninda** (Ὠανινδα) oder **Oanindo** (Ὠανινδο), eine der griechischen Nike gleichende Göttin mit Kranz und Szepter auf Münzen des Turusakönigs Oerki (Huviska), v. Sallet, *Die Nachfolger Alexanders d. Gr. in Baktrien u. Indien* 203 f. Gardner, *The coins of the greek and scythic kings of Bactria and India in the Brit. Mus.* 146, 94, 147, 95 pl. 28, 13 *Introd.* p. 63. Der Name bedeutet nach G. Hoffmann, *Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes* 7 (1879), 3, 149 im Zend = Siegesstern. [Höfer.]

## Oannes-Ea.

### Die Oannes-Legende.

**Berosos**, Priester des Bel-Merodachtempels zu Babylon (s. Bd. 2 Sp. 2351 f.) zur Zeit Alexanders des Großen, erzählt in seiner *ἱστορία ἀρχαιολογία* (*Frqm. ed. Fr. Lenormant* nr. 1 aus *Alexander Polyhistor* = *Frqm. Hist. Gr. ed. Müller* 2 p. 496 *frgm.* 1, 3): In Babylon\*) hatten sich eine große Menge Stammverschiedener Menschen, welche Chaldäa bevölkerten, zusammengefunden, die ordnungslos, wie die Tiere lebten. Im ersten Jahre (scil. nach der Schöpfung) sei aus dem Erythräischen Meer (d. i. der Persische Meerbusen), dort, wo es an Babylonien grenzt, ein unmenschliches ἄρρεν? — oder ist ἑρρεν?, „ein vernunftbegabtes“? zu lesen? Wesen namens Ὠάννης erschienen\*\*); es hatte einen vollständigen

Fischleib, unter dem Fischkopf aber war ein anderer, menschlicher Kopf hervorgewachsen; sodann Menschenfüße, die aus seinem Schwanz hervorgewachsen waren, und eine menschliche Stimme. Sein Bild wird bis jetzt aufbewahrt. Dieses Geschöpf, so sagt man, verkehrte den Tag über mit den Menschen, ohne Speise zu sich zu nehmen, und überlieferte ihnen die Kenntnis der Schriftzeichen und Wissenschaften und mannigfacher Künste, lehrte sie, wie man Städte bevölkert und Tempel errichtet\*), Gesetze einführt und das Land vermehrt, zeigte ihnen das Säen und Einerten der Früchte, überhaupt alles, was zur Befriedigung der täglichen Lebensbedürfnisse gehört. Seit jener Zeit habe man nichts darüber Hinausgehendes erfunden\*\*). Mit Sonnenuntergang sei dieses Wesen Oannes wieder in das Erythräische Meer getaucht und habe die Nächte in der See verbracht, denn es sei amphibienartig gewesen. Später seien noch andere dem ähnliche Wesen erschienen (ebenfalls aus dem Erythräischen Meer, wie *Synellus* in einem anderen Berichte hinzufügt), über die er in der Geschichte der Könige berichten wolle. Oannes aber schrieb ein Buch über γενεά καὶ πολιτεία und übergab dieses Buch den Menschen.\*\*\*)

Ein zweites Fragment (*Lenormant* nr. 9 = *Müller* nr. 5) läßt *Berosos* erzählen (nach *Eusebius*, der es aus *Polyhistor* entnommen hat): Unter dem vierten König von Babylon, Ammenon, *bellua quaedam, cui nomen Idotomi, e Rubro mari emerit, forma ex homine et pisce mixta*. Darauf noch zwei Erscheinungen:

unter Davonus: *monstra quatuor rursus e Rubro mari eadem hominis itemque piscis figura; unter Eodoranchus: Odacon, aliud quiddam*

*40 simile piscis et hominis (frgm. nr. 9).*

Abweichend davon berichtet ein anderes *Berosos*-Fragment bei *Eusebius* (*Len.* nr. 11 = *Müller* nr. 5, von *Eusebius* aus *Abydenos*†)

übrigens auch Gruppe, *Die griech. Culte u. Mythen* 1, 318 ff. *Susemihl*, *Gesch. d. griech. Litt.* in d. Alexandrinerzeit 2, 33 ff. u. 605 ff. *Schwartz* bei Pauly-Wissowa 1, 2861 f. und *Wachsmuth*, *Einl. i. d. Studium der Alten Geschichte* 8. 370.

\*) S. unten Sp. 586 Anm. \*).

\*\*) Wenn es wirklich eine praesemitische (sumerische) Kultur in Babylonien gegeben hat, so wäre dies *Berosos*-fragment der einzige Schein eines literarischen Zeugnisses für die Übernahme einer fremden Kultur durch die Babylonier (s. meine Ausführungen in *Theol. Lit.-Ztg.* 1898 nr. 19).

\*\*\*) Man nimmt an, daß hier der Kern der Legende steckt: es soll sich um die Entstehung eines Offenbarungsbuches handeln (αὐτὸς γενεά καὶ πολιτεία); die der Königszeit angehörigen Ungetüm, die Tetras der *Ἐννέωρος* und *Ἰδωάου*, von denen die folgenden Fragmente reden, wären dann die priesterlichen Kommentare des alten heiligen Buches: τοῦτοις δὲ ἅρτι πάντας τὰ ἐπὶ ὧν ἔδωκεν παραλαβόντες ἐνέβριτα κατὰ μέρος ἐκτίθησαν (so [mit *Movers*] *Gieseler*, *Africanus u. die byzantinische Chronographie* 2 S. 26).

†) *Abydenos* hat außer *Alexander Polyhistor* höchst wahrscheinlich eine zweite ursprüngliche Quelle (einen Konkurrenten des *Berosos*? oder König *Juba*?), wie aus den Abweichungen des *Abydenos* von *Polyhistor* zu schließen ist, z. B. *Xisutros* bei *Eusebius* = *Sisithros* bei *Abydenos*, welches letzteres sich näher an das keilschriftliche [H]a[la]stra anschließt; vgl. e. *Gutschmid* zu *Eusebius* ed. Schöne.

\*) Für die Merodachpriester existierte Babylon, die Stadt ihres großen Gottes, seit Anbeginn der Welt; auch nach einer Rezension der aus babylonischen Priesterkreisen stammenden Schöpfungslegende (s. Bd. 2 Sp. 2362) wurde Babylon im Anfang geschaffen.

\*\*) „Wie auch *Apollodor* erzählt“, fügt *Alexander Polyhistor* hinzu (*Frqm. Hist. Gr.* 1 p. 438 *Müller*). *Apollodor* schrieb eine Chronik von der Zerstörung Trojas bis 114/143, wie *Diodor* besengt. Es kann sich also hier nur um ein Citat aus *Pseudo-Apollodor* handeln (d. h. einer späteren Ergänzung der Chronik des *Apollodor*), das *Alexander Polyhistor* bona fide zur Bestätigung für sein eigenes Excerpt mit *Berosos* in seine *Berosiana* aufnahm. Vgl.

*Rooscher*, *Lexikon der gr. u. röm. Mythol.* III.

entnommen: Unter dem dritten König von Babylon, Almelo, erschien aus dem Meere secundus Anidostus Oanni similis. Darauf noch zwei Erscheinungen:

unter Davonus: quatuor biformes Iotagus, Eneugamus, Euebulus, Anementus;  
unter Edoreschus: Anodaphus.\*)

Helladius (bei Photius, s. Migne, Patrologia graeca Bd. 103) berichtet: Ein Mann, namens Ωης, der einen Fischleib, jedoch Kopf und Füße und Arme eines Menschen hatte, sei aus dem Erythräischen Meere aufgetaucht und habe Sternenkunde und Litteratur gelehrt; es sei jedoch auch abweichend behauptet worden, daß dieser Ωης aus dem ersten Ei (ἐκ τοῦ παρωγόνου ὠόν) hervorgegangen sei, wovon sein Name zeuge; der sei ganz Mensch gewesen und scheinbar nur Fisch, da er sich mit einer Walfischhaut bekleidete.

Hyginus (Fabulae ed. Schmidt, Jena 1872, 30 fab. 274: quis quid invenerit) erzählt: Euadnes\*\*, qui in Chaldaea de mari exisse dicitur, astrologiam interpretatus est.

Einen Nachklang des Mythos findet W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus\*\*\*) S. 96 in der bei den heidnischen Haraniern erhaltenen Sage von dem Gott des Wassers, der nach Indien ausgewanderte, aber alljährlich einmal wiederkommt (vgl. Chacolson, Szabier 2 S. 40f.).

Als Überleitung zum folgenden sei noch erwähnt Damascius, der de primis principiis cap. 125 (ed. Kopp S. 384) erzählt: „Was die Barbaren anlangt, so wissen die Babylonier offenbar nichts von der Einer-Herkunft aller Menschen. Statt dessen nehmen sie als Urwesen das Paar Ταυθή και Απασών an, und zwar machen sie den Απασών zum Gemahl der Ταυθή, welche letztere sie die Göttermutter nennen. Von ihnen sei als einzigergeborener Sohn Μωυμής gezeugt worden, der aus den beiden Grundstoffen die unsichtbare Welt schafft. Des weiteren seien eben dieser Verbindung entsprossen Λαγής und Λαγός (so zu lesen statt Λαγής und Λαγός), schließlich als dritte Geburt Αισσαρή und Ασσαρός, von denen wiederum drei Kinder gezeugt wurden: Ἄνός και Ἰλλινός και Ἄός. Aus der Verbindung des Ἄός und der Δαύκη stamme ein Sohn, Βῆλος, den sie als δημιουργός bezeichnen.“)

\*) Fragment Len. nr. 10 ist eine konfuse Kombination des Syncellus aus den beiden zuletzt erwähnten Fragmenten des Eusebius. — Die Namen der Theophanien versucht Lenormant, Magie S. 377f. vergeblich mit keilschriftlichen Beinamen als Oannes an identifizieren.

\*\*) Die ältere Ausgabe von Bunte hat Euhadnes. Woher aber stammt Lenormant's (Magie und Weissagungskunst der Chaldäer S. 377) Lesung Euhanes, aus der seine Erklärung E. hat „Ea der Fisch“ abgeleitet ist? Jensen, Zeitschr. f. Keilschrift 1 S. 311 Anm. acceptiert die Lesung (nach Lenormant?) und erklärt EA-HA-AN, „Ea der Fischgott“. Zur richtigen Lesung stimmt das nicht.

\*\*\*) Die Ausführungen des Buches (vgl. auch Kessler in Realencykl. für Prot. Theol. 2. Art. Mandäer) finden durch die vorliegende Monographie weitere Bestätigung.

†) Über das Verhältnis dieser Stelle zur babylonischen Göttergenealogie der keilschriftlichen Welterschöpfungssagen, s. Jensen, Kosmologie S. 270f. und Delitzsch, Das babyl. Welterschöpfungspos (Sop.-Ausg. aus Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. 17. Bd., phil.-hist. Kl. nr. 2

Gelzer (Africanus und die byzantinische Chronogr. 2 S. 26) hält die Oannes-Theophanien für die „absolut sterile Phantasie“ eines babylonischen Priestergehirns. Wir werden sehen, daß sie in fast allen ihren Zügen begründet ist in der keilschriftlich bezeugten babylonischen Mythologie. Schon Layard, der geniale Wiederentdecker von Nineveh, hat wiederholt in seinen Ausgrabungsberichten (Layard, Nineveh und seine Überreste, deutsch von Meißner S. 424. Nineveh und Babylon S. 261ff.) darauf hingewiesen, daß die Schilderung der mythologischen Wesen bei Berosos durch die Monumente bestätigt wird. Lenormant (Magie und Weissagungskunst der Chaldäer S. 376ff.) hat zuerst gezeigt, daß Oannes identisch ist mit dem babylonischen Gott Ea, nachdem er vorher in seiner Ausgabe der Berosos-Fragmente irrthümlich Anu zum Vergleich herangezogen hatte.



1) Basrelief, je zweimal an Thürpfosten in Kujandschik. Oberer Teil von Layard nach Fig. 2 ergänzt.

## Der babylonische Ea.

Auch bei dieser Gottheit bietet die Lesung des Namens Schwierigkeit; die Namen sind ja



2) Assyrischer Cylinder aus Achat (nach Layard, Nineveh und Babylon Taf. VI).

die Schmerzenskinder der Assyriologie. Der Gottesname wird meist E-A, in einzelnen Fällen auch A-E geschrieben\*) (unzweifelhaft in der Zusammenstellung Anu Bēl u. Ea, Belegstellen bei Delitzsch, Das babyl. Welterschöpfungspos S. 94 Anm. 2). Die griechische Wiedergabe durch Ἄός bei Damascius macht es wahrscheinlich, daß A-E gesprochen wurde. Umgekehrte Schreibung (Ea statt Aē) kommt

S. 94 u. 95 Anm.) — Ἄνός, Ἰλλινός, Ἄός entsprechen der babylonischen Göttertrias Anu, Bel (geschr. Inli bzw. Illi) und Ea; der δημιουργός Βῆλος; ist der babylonische Bel-Marduk, Sohn des Ea und der Damkina (Δαύκη).

\*) Der Name A-E bezeichnet anderwärts (mit Nana) zusammen, unzweifelhaft Nebo, den Enkel Ea's, s. V. Scheil in Recueil de Travaux relatifs à la Philol. et à l'Archéol. égypt. et assyr. Vol. XX (S.-A. S. 11).

im Babylonischen auch sonst vor. Der Name bedeutet „Gott der Wasserwohnung“. Daß Aš bez. Ea und Oannes sprachlich zusammenhängen, wagen wir nicht zu behaupten. Die Namenformen bei *Damasius* (46s) und *Helladius* (32js) bieten eine gewisse Vermittlung.\*)

In der ersten babylonischen Göttertrias, die im Himmel, auf Erden und im Ocean ihren Sitz hat (s. Bd. 2 Sp. 780), nimmt Ea meist die dritte Stelle ein (*King, Magic* 62, 17 heisst es ausnahmsweise: Ea, Anu, Bel; er ist der Gott des Oceans. Diese Göttertrias stellt nicht einen späteren Ausgleich dar, sondern ist uralte, schon in den ältesten uns überlieferten Inschriften kommt sie vor. Die Ekliptik schon kennt einen Weg des Anu, des Bel, des Ea. Wie sich diese kosmologische Theologie zu den Lokalkulten des Anu (in Erech), des Bel (in Nippur), des Ea (besonders in Eridu) verhält, ist vorläufig nicht zu sagen. Die Verehrung des Ea, die im folgenden dargestellt wird, bezieht sich teilweise auf seine Stellung in der Göttertrias, teilweise auf seine Lokalkulte. Wie naiv die Vorstellungen von den Wirkungsstätten der drei Götter sind, zeigt das Gilgames-Epos. Istar steigt von Erech zum Vater Anu in den Himmel empor, als sie Rache üben will an den Helden. Als der babylonische Noah in Verlegenheit ist, wie er den Ältesten und dem Volke von Surippak gegenüber seinen Archengebäude auf trockenem Lande verteidigen soll, muß er auf Eas Befehl antworten: „Weil mich Bel hafet, will ich nicht mehr bleiben, will auf Bels Wohnplatz mein Haupt nicht mehr niederlegen, zum Ocean will ich gehen, bei dem Gott (Ea), der mein Herr ist, will ich mich niederlassen.“ Darum heisst er „König des Oceans“ (I R 27 nr. 1, 3; II R 55, 23f.; IV R 48, 8b; *King, Babylon. Magic* 12, 87; vgl. 5, 18 n. o.). Als Gott des Oceans ist er zugleich der „Flussgott, der Gott der Kanäle, der Gott der Brunnquellen.“\*\*)

### Der südbabylonische Ea-Kultus.

Der „Ocean“, die Wohnng Eas, ist für die Babylonier zunächst das „Erythräische Meer“, der Persische Meerbusen. Südbabylonische Städte, am Euphrat und in alter Zeit nahe an der Meeresküste gelegen\*\*\*), waren die Kultorte des Ea: Eridu (II R 61, 46), Surippak (II R 60, 20; vgl. die Sintflutgeschichte Bd. 2 Sp. 796ff.), Girsu (s. u.), Erech (s. u.). Die Ruinen von Eridu beschreibt *Taylor, Journ. of the Royal Asiatic Soc.* 15, 1885 S. 404ff.; vgl. *Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens* S. 198f., wo auch

die Ruine des vermutlichen Ea-Tempels abgebildet ist.

Die ältesten Erwähnungen des Ea finden wir in den Inschriften von Tell Loh. Ur-ninā von Lagaš baut dem Ea (in den alten Texten der südbabylonischen Stadtkönige heisst er EN-KI „Herr des Unterirdischen“ und „König von Eridu“) als Tempelheiligtum einen grossen und einen kleinen „Ocean“ (*Keilschr. Bibl.* 3, 1 S. 12f.). Daß diese Ea-Heiligtümer irgendwie mit dem Chaos-Ungeheuer Tiāmat in Verbindung stehen, beweist die Inschrift des Agum-kakrīmī (Bd. 2 Sp. 2369f. Anm. bitte ich hier nach zu modifizieren). Dieser Umstand dürfte Licht empfangen durch die Beobachtung, daß auch Ea mit dem Meerungeheuer in Verbindung steht: Tiāmat säugt die von ihm im Ocean erschaffenen Wesen (s. u. Sp. 586).

Ur-Bau von Lagaš, dem „Ea Verständnis“ verliehen, baut ihm, „dem König von Eridu“, einen Tempel in Girsu (der Kultort des Ningirsu, s. Bd. 3 Sp. 251f.), s. *KB* 3, 1 S. 8ff.

Auch in den in Nippur gefundenen Inschriften des Lugal-zaggisi, Königs von Uruk (Erech), wird Ea (En-ki) angerufen (vgl. unt. Rim-Sin) neben Anu und Bel. — Ebenso in den Inschriften des Gudea\*\*). — Rim-Sin von Ur aber sagt: Bel und Ea hätten ihm die uralte Stadt Uruk (der Kultort des Anu!) anvertraut (*KB* 3, 1 S. 94); in derselben Inschrift wird sein Name mit Eridu in Verbindung gebracht.

### Der Kultus von Eridu.

Der Hauptsitz des Ea-Kultus ist Eridu (das ptolemäische Rata, das heutige Abn-Schahrein) am Enphrat und zwar in alter Zeit in der Nähe der Einmündung beider Ströme in den Persischen Meerbusen gelegen. „An der Mündung beider Ströme“ wird nach den Beschreibungen heiliges Wasser geholt. Damit ist Eridu gemeint oder die Insel der Seligen, nach der im Gilgames-Epos der babylonische Noah samt seinem Weibe auf Ea's Fürbitte hinversetzt wird: „in der Ferne, an der Mündung der Ströme sollen sie wohnen“ (s. Bd. 2 Sp. 799). Der Fährmann, der den Helden des Epos zur Seligeninsel bringt, heisst Arad-Ea, woraus zu erkennen ist, daß die Insel mit dem Lebensquell und Lebensbaum\*\*\*) mit dem Ea-Kultus in Verbindung steht. Surippak, die Heimat des babylonischen Noah, war ja nach II R 60, 20 ein Kultort des Ea (vgl. auch oben und Sp. 588 Z. 22ff.), und Ea ist der Herr und Schutzgott des babylonischen Noah. Eridu selbst aber ist ein paradiesisches Heiligtum,

\*) Vgl. mit dieser Weisheit Ea's die Weisheit von griechischen Meergöttern wie Nereus und Proteus.

\*\*) Vgl. *Transact. of the IX Congr. of Orient.* London 1893 S. 219. Der Erklärung des Gottesnamens als „der Gute“, die *Fr. Hommel* hier giebt, können wir uns nicht anschließen.

\*\*\* Vgl. damit die griechischen Vorstellungen vom Göttergarten, von den Inseln der Seligen (Elysiun), vom Paradies am westlichen Okeanos, wo auch die Quellen des Nektars und der Ambrosia strömen (*Roscher, Nektar und Ambrosia* 29f.). Auch der Hesperidengarten mit dem von einem Drachen bewachten Wunderbaum scheint hierher zu gehören.

\*) Die wohl von *Jensen* zuerst aufgestellte Vermutung, daß *Ἐὐφράτης* mit dem babylonischen ummānu (Uvvanu = Ummanu), „Künstler“ zusammenhängen, ist kaum annehmbar. Kher dürfte *Fr. Hommel* Recht haben, wenn er in dem unten Sp. 587 Anm. \*\*\*) erwähnten Aufsatz den 4. Urkönig *Adinur* als Ummānu erklärt.

\*\*) Vgl. Sp. 589 und daselbst Anm. \*\*\*.

\*\*\* Vgl. meinen Artikel „Euphrat“ in der *Realencykl. für Prot. Theologie*. Die Flüsse Euphrat und Tigris strömten in alter Zeit getrennt ins Meer. Eridu lag noch am Meeresstrande „an der Mündung der Ströme“.

dessen Mittelpunkt eine heilige Palme bildet, auf deren Pflege die südbabylonischen Priesterkönige bedacht sind. Am Schlusse einer Eridu-Beschwörung, in dem der Feuergott den Ea, den weisen Sohn von Eridu, um seine Vermittlung bittet\*), heisst es:

In Eridu wächst eine dunkle Palme

an einem reinen Ort,

ihr Wuchs ist glänzend, wie Uknū-Stein,

sie überschattet den Ocean,

der Wandel Eas ist in Eridu, voll von Überflus;

seine Wohnung ist der Ort der unteren Welt\*\*);

sein Wohnplatz ist das Lager der Bau;

in das Innere des glänzenden Hauses, das schattig ist, wie der Wald, darf niemand eintreten.

Man sieht, die Existenz des Ea ist amphibienartig, wie *Berosus* sagt: er wohnt im Ocean 30 und im Heiligtum an der Meeresküste.

Über die „heilige Palme“ wissen wir nichts Näheres. Der Charakter des Ea-Kultus macht es wahrscheinlich, daß es sich um einen „Baum des Lebens“ handelt, ähnlich dem Wunderbaum auf der Seligeninsel, den Gilgameš mit Hilfe des Arad-Ea aussucht (daß es ein Baum ist, scheint mir wahrscheinlich nach dem Zusammenhang) und von dem er die Wunderpflanze (Zweig?) pflückt: „als Greis 50 wird der Mensch verjüngt“\*\*\*).

Eine hervorragende Rolle spielt im Kultus von Eridu das Wasser des Lebens (vgl. Bd. 2 Sp. 2356f.). In den Beschwörungen von Eridu, die meist gegen die sieben bösen Geister, die „Feinde des Ea“ (IV R 2) gerichtet sind und bei denen das liturgische Gespräch zwischen Ea und seinem Sohne Marduk, das Bd. 2 Sp. 2353f. besprochen wurde, regelmäßig wiederkehrt, wird häufig „Wasser, an der Mündung der Ströme (Euphrat und Tigris) geschöpft“, als Heilmittel genannt. Unter der Bezeichnung: „an der Mündung der Ströme“, kann nur der Ocean gemeint sein†). Aber auch Euphrat und Tigris sind selbst heilige Wasserströme, an deren Quellen man opfert (*Salm. Stierkol.*), an deren Ufern man heilige Waschungen vornimmt (Bd. 2 Sp. 792), eine Vorstellung, die noch in den Alexandersagen sich widerspiegelt. So heisst es IV R 22: 50

„Gehe, mein Sohn Marduk, nimm den ..... einer ..... hole Wasser an der Mündung der beiden Ströme, in dieses Wasser thue deine reine Beschwörung und reinige mit deiner reinen Beschwörung, besprengte [mit selbigem Wasser] den Menschen, das Kind seines Gottes.“

IV R 25, col. IV lesen wir: „Glänzende Wasser brachte er hinein; Ea, der große Juwelier des Anu, hat dich mit seinen reinen Händen in Obhut genommen; Ea nahm dich weg an den Ort der Reinigung, an den Ort der Reinigung nahm er dich, mit seinen reinen Händen nahm er dich, zu (?) Honig und Milch nahm er dich, Wasser der Beschwörung that er dir in den Mund, deinen Mund öffnete er mittels Beschwörungskunst: 'wie der Himmel sei hell, wie die Erde sei rein, wie das Innere des Himmels glänze'.“ Ein andermal heisst es (IV R 14 nr. 2): „Reine Wasser [.....], Wasser des Euphrat, das am [.....] Orte, Wasser, das im Ocean wohl geborgen ist, der reine Mund Eas hat sie gereinigt, die Söhne der Wassertiefe, die sieben, haben das Wasser rein, klar, glänzend gemacht“. Diese „Wasser Eas“ (vgl. auch II R 58 nr. 6) sind vor feindlichen Mächten gesichert: wer sich an dieselben heranwagt, den soll „die Schlinge Eas“ erfassen (IV R 16, 23ff. a). Wie die Lebenspflanze, so dürfte auch die Heilquelle am Ufer der „an der Mündung der Ströme“ gelegenen Seligeninsel, zu welcher der Fährmann Arad-Ea den Gilgameš bringt (s. Bd. 2 Sp. 801) mit Ea in Verbindung stehen. — Schon früher (Bd. 2 Sp. 2356) haben wir darauf hingewiesen, daß das korbartige Gefäß, das auf den Reliefs die genienartigen Gestalten in den Händen tragen, Lebenswassergefäße sind. IV R<sup>2</sup> 57, 16b (vgl. 60, 21a) heisst es: „das Gefäß des Marduk spendet Gnade auf Befehl des Ea, des Königs des Oceans, des Vaters der Götter“\*\*).

Mit dem Kultus von Eridu hängt überhaupt ein gut Teil der babylonischen Magie und Zauberkunst zusammen. „Ea kennt alle Beschwörung“, heisst es in der Sintflutlegende\*\*\*) Der Zauberspruch von Eridu ist hochberühmt. Auf den Zauberschüssel ist Ea's Name eingeschrieben. Der „Sohn von Eridu“, Silimuluhi, d. i. Marduk, ist der Vermittler der magischen Ea-Weisheit. Aus den bisher gesammelten Serien *Maglu*†) und *Surpu* führen

\*) Auch hier wird der geheimnisvolle „Name“ erwähnt, über dessen Zauber Ea und in seinem Auftrage Merodach verfügt (vgl. *Lenormant, Magie* S. 417 und meine *babyl.-assyrl. Vorst. vom Leben u. d. Tode* S. 70). Zum Text IV R 15\*; vgl. *Hommel, Geschichte Babylon u. Assyrs*, S. 197.

\*\*) Ähnliche Beziehungen zwischen Elyson und Hades lassen sich bekanntlich auch in der griechischen Mythologie nachweisen.

\*\*\*) S. Bd. 2 Sp. 40. Für das Verständnis des „Lebensbaumes“ im biblischen Paradies ist die Stelle sehr wichtig. Schon *Budde* hat erkannt, daß der „Baum des Lebens“ *Gen. 2, 9*, vgl. *3, 2* erst später aus nicht-israelitischen Vorstellungskreisen eingetragen wurde (vgl. *Sp. 3, 18; 11, 80; 13, 12; 15, 4*). Vgl. auch *H. Zimmern, Archiv f. Religionswissenschaft* 2 S. 167 ff. Ein anderes babylonisches Heiligtum mit einer Wunder-Ceder schildert die V. Tafel des babylonischen Epos (s. Bd. 2 Sp. 789).

†) Nicht „der Ort wo die beiden Hauptströme sich vereinigen“ (so *Anz a. a. O.* S. 102), denn die Flüsse strömten im Altertum getrennt ins Meer.

\*) *Br. Meißner (Babylonische Leichenfeierlichkeiten in Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes 12 S. 60f., vgl. jedoch schon meine babyl.-assyrl. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode S. 104f.)* hält den Text für das Gebet eines Priesters beim Leichenbegangnis. Eher dürfte es eine Totenbeschwörung sein. Keinesfalls beziehen sich die ersten Zeilen, wie *Meißner* annimmt, auf die Erschaffung des Menschen.

\*\*) Daß auch die letztgenannten Texte ursprünglich wenigstens mit den Traditionen von Eridu zusammenhängen, beweist die Bezeichnung des Marduk als „Mann bzw. Sohn von Eridu“. Marduk = Nar-Urudug, Sohn von Eridu, ist doch wohl eine Priester-Etymologie, was ich zu Bd. 2 Sp. 2342 nachtragen möchte.

\*\*\*) Oder ist mit *Haupt* *lipru* zu lesen statt *ilpu* „Beschwörung“? Dann vgl. Sp. 589 unten.

†) *Talquair*, der Herausgeber (in den *Acta Societatis scientiarum Fennicae* Tom. XX), hält Ea irrthümlich mit *C. P. Tiele* für den „Gott des kosmischen, schaffenden Feuers, das sich am strahlendsten in der Sonne offenbart“.

wir einige Stellen an, die von der magischen Gewalt Ea's reden. In den erstgenannten gegen Hexenmeister und Hexen gerichteten Beschwörungen sagt der Magier: „der große Herr Ea hat mich gesandt, seinen Zauberspruch hat er in meinen Mund gelegt.“ Er nennt Ea den *mašmaš*, d. i. Obermagier der großen Götter, und sagt, daß er die Hexerei brechen und mit Wasser abwaschen kann (mit dem „reinen Quellwasser, das in der Stadt Eridu vorhanden ist“, wird die Reinigung vollzogen, *Maqlu* 7, 116). In den Verbrennungsbeschwörungen *Surpu* (herausgegeben von Zimmern in der *Assyriolog. Bibliothek von Delitsch* u. *Haupt* Bd. 12) heißt das Kohlenbecken, das zur Verbrennung gebraucht wird, Kind Ea's. „Wie diese Zwiebel“ wird der Bann durch die Beschwörung Ea's abgeschält, sagt der Magier, und ein andermal ruft er: „Ea löse, der König des Oceans, der Ocean löse, das Haus der Weisheit, Eridu, löse, das Haus des Oceans löse.“ Die Beschwörungsmittel sind allenthalben Wasser, Feuer (vgl. *Jes.* 6, 5–7), der geheimnisvolle Name, und gelegentlich auch das Öl (*a. Maqlu* 7, 34 und unt. Sp. 587).

Ein besonders wichtiger Text zum Verständnis des Ea-Kultus ist der bereits oben Bd. 2 Sp. 2351f. erwähnte VR 51. Die kultische Handlung ist für den Gottesdienst des assyrischen Königs zurecht gemacht. Aber schon das „Gewand aus Linnen von Eridu“, das der Priester trägt, vor allem die aufgeführten Priesterklassen zeigen, daß Eridu-Kultus zu Grunde liegt. Am Schlusse wird bei Aufzählung der Opfergaben auch das Fischopfer genannt. Der Priester tritt dem König an der Schwelle des „Hauses der Reinigung“ entgegen und begrüßt ihn mit dem dreiteiligen a. a. O. übersetzten Segensspruche. Dann heißt es: Diejenigen, welche sich die große heilige Botschaft (s. unt. Sp. 590f.) des Eazurrichters nehmen, deren Thaten haben auf Erden Bestand; die großen Götter Himmels und der Erde werden ihm zur Seite treten, in den großen Tempelheiligtümern Himmels und der Erde treten sie ihm zur Seite; jene Gemächer sind rein und glänzend; es baden sich in seinem (d. i. Ea's) reinen, glänzenden Wasser die Annunaki, die großen Götter selbst reinigen darin ihre Angesichter“ (s. hierzu *Joh. Jeremias* in *Beitr. z. Assyriol.* 1 S. 283). Hierauf werden Priester von Eridu aufgeführt, die im Hause der Besprengung und bei Ea für den König ein Leben in Herzensfreude erleben.

#### Ea von Eridu als Menschenbildner.

Der Mensch wird in den babylonischen Legenden aus Lehm geknetet, wie der biblische Adam (s. meine *Babyl.-assyrr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode* S. 36) und der erste Mensch der Prometheusage (vgl. auch die ägyptische Sage von dem Töpfer und Menschenbildner Chnum: Bd. 2 Sp. 1254). Darum klagt Istar bei der Sintflut: die Menschen, die sie geschaffen habe, seien wieder zu Lehm geworden. Wer ist der Schöpfer der Menschen? Alle großen Götter werden nach babylonischer Anschauung dazu fähig sein (so in der „kuthäi-

schen Legende“, s. u.). In der Welterschöpfungslegende (s. u.) scheint auch die letzte Schöpfungs- that, die Bildung der Menschen, dem Marduk zuzufallen. Wenigstens heisst es in der Schlusstafel (s. *Delitsch, Das babyl. Welterschöpfungs- epos* S. 112f.) bei Aufzählung seiner Thaten: „Zu ihrem . . . schuf er die Menschen“ und weiterhin: „Beständig mögen sein, unvergessen seine Thaten im Munde der Schwarzköpfigen, die seine Hände geschaffen.“\*) Und doch wird *Berosos* recht haben, wenn er ausdrücklich die Menschenschöpfung vom Werke des Demiurgen Bel-Merodach ausschließt: er befiehlt einen der Götter dies zu thun. Auch in dem babylonischen Epos ist Marduk vielleicht nur mitbeteiligt an der Menschenschöpfung, deren Schilderung ja leider bisher nicht aufgefunden wurde. Der eigentliche Menschenbildner ist Ea, wie *Jensen, Kosmologie* S. 292f. mit Recht nachdrücklich hervorhebt. In den magischen Texten (*Surpu*, bei *Zimmern* 4, 70) heisst es: es trete auf Ea (var. Gott 60), der Herr der Menschheit, dessen Hand die Menschen geschaffen.“ Er schafft in der „Höllenfahrt der Istar“ zur Befreiung der Göttin den vielköpfigen Götterdiener Udušūnamir. Die Göttin Aruru, die im Gilgameš-Epos den Riesen Eabani aus Thon knetet, handelt offenbar auf Eas Befehl: ihr Geschöpf führt den Namen „Ea schafft“ (Bd. 2 Sp. 784). Hiernach dürfte auch die durch Aruru „mit Marduk“ vollzogene Menschenschöpfung im Fragment *Pinches* (s. *Zimmern* bei *Gunkel, Schöpfung und Chaos* S. 420) zu beurteilen sein als ein Werk, das auf Eas Befehl geschieht. Dazu stimmt, daß Ea II R 58 nr. 5, 57 „der Töpfer“ genannt ist. Besonders beachtenswert erscheint mir ein kleines Fragment (R<sup>m</sup> 982), das vielleicht zu den Welterschöpfungsfragmenten zählt, von der Erschaffung eines Wesens, die Ea im Ocean vollzieht; jemand „knetet das Geschöpf.“\*\*) Das wichtigste aber (und vielleicht steht das eben besprochene Fragment damit in Verbindung) ist die Erschaffung des Adapa durch Eabani. Schon früher haben wir darauf hingewiesen (Bd. 2 Sp. 2358f.), daß man den Adapa als den ersten Menschen anzusehen geneigt ist. Wenigstens deutet darauf die Bezeichnung „Samen (Spross) der Menschheit“ (\*\*\*) (s. *H. Zimmern* im *Archiv für Religionswissenschaft* 2 S. 167ff.). Nun hat der Dominikaner *P. V. Scheil* in den *Traavaux relatifs à la Philol. et à l'Archéol.* Vol. XX kürzlich (1898) einen in Nineveh gefundenen Text veröffentlicht (*une page des Sources de*

\*) In dem sogleich zu erwähnenden Schöpfungs-Fragment *Pinches* heisst es: „die Menschen seien geschaffen um die Götter Wohnungen ihrer Herzensfreude bewohnen zu lassen“. Beachte das religiöse Motiv! *Delitsch's* viel angefochtene Erklärung des Ideogramms für Mensch (eine vor der Gottheit auf dem Antlitz liegende Gestalt) wird doch richtig sein.

\*\*) In der kuthäischen Sintflutlegende (s. Art. Nergal Bd. III Sp. 266) sangt Tiamat die von den Göttern geschaffenen Ungeheuer.

\*\*\*) Der Ausdruck entspricht der biblischen Bezeichnung für den „anderen Adam“ *ādām* *šēn* *roš* *erštoron* und dürfte für die sprachliche Entwicklung dieses Begriffes von Wichtigkeit sein. Vgl. übrigens auch die Schilderung der Menschenschöpfung im Fragment *Pinches* (s. oben)

*Bérose*\*) ist der Aufsatz betitelt), aus dem hervorgeht, daß die Adapa-Schöpfung des Ea sich in Eridu vollzieht. Das Fragment, dessen Inhalt die Vorgeschichte des einen bisher bekannten Adapa-Fragments (Bd. 2 Sp. 2357) bildet, berichtet, daß Ea seinem Geschöpf (nicht von zwei, wie Scheil meint, sondern von einer Kreatur des Ea ist natürlich die Rede) göttliche Vollmacht verlieh, einen weiten Sinn zur Anordnung der Gesetze des Landes, daß er ihm Weisheit gab — nicht aber gab er ihm ewiges Leben (napistu 𒀭𒌦, nicht balātu steht da) — und ihn, den Machthaber, das Kind von Eridu, zum Hirten(?) der Menschen machte. Weiter erfahren wir, daß dieser „weise, erzgescheite“ (Atrahasis heißt er, wie der babylonische Noah) allerlei priesterliche Funktionen (u. a. als pašišu d. h., „der Salbende“ s. meine *Vorstellungen vom Leben nach dem Tode* S. 97) versieht, daß er die Bäckerei von Eridu verwaltet, Speise und Wasser von Eridu (es ist sicherlich Lebensbrot und Lebenswasser gemeint) täglich besieht, daß er „mit seiner reinen Hand“ die (heilige) Schüssel versorgt und daß er — Adapa, der Sohn von Eridu, täglich, wenn Ea auf seinem Lager sich ausstreckt, Eridu verläßt und auf einem Schiff in jeder Nacht umherfährt (seil. um Fische zu fangen, vgl. die Fortsetzung der Legende Bd. 2 S. 2358f.). Eridu, das Heiligtum Eas, stellt sich also dar als babylonisches Paradies, mit Lebensbaum und Lebenswasser, am Zugang zur Seligeninsel gelegen, und als Schauplatz der Erschaffung des ersten Menschen durch Ea.

#### Ea von Eridu und Samas von Sippar.

Frühzeitig muß der Kultus des „heiligen Wassers“, der in Eridu seinen Sitz hat, mit dem Sonnenkultus des benachbarten Sippar, das in alter Zeit ebenfalls am Euphrat lag, verbunden gewesen sein. Wie bei der Beschwörungsszene in der Höllenfahrt der Istar (s. Bd. 3 Sp. 261f.), werden Samas, Ea und Marduk oft zusammen genannt (z. B. IV R<sup>2</sup> 60); die Beschwörungssammlung V R 50 und 51, deren letzte Sp. 585 besprochen wurde, beginnt mit einem Hymnus auf den Sonnengott, der am Morgen aus dem großen Berge im Osten heraustritt, alle Götter um sich versammelt und mit seinen Strahlen alle Dämonen und finsternen Gewalten, die in der Nacht ihr Wesen treiben, verjagt. Sonne (Samas) und Wasser (Ea) und Feuer (Gibil) sind ja die läuternden Elemente aller babylonischen Beschwörungskunst. Ein besonders charakteristisches Beispiel für die Verbindung des Samas-Kultus mit dem des Ea und Marduk (in der von Eridu

nach Babylon übertragenen Gestalt) bietet die sogenannte „Kultustafel von Sippar“ V R 60 f. (bearbeitet von *Joh. Jeremias* in den *Beitr. z. Assyriol.* 1 S. 268 ff.). Dort heißt es (wohl von König Nabupahdin): „Mit der Reinigung Eas und Marduks von Samas im 'Tempel mit krystallener Umwallung' am Ufer des Euphrat wusch er seinen Mund und schlug ihm seine Wohnung auf. Näheres siehe im Art. Samas.

#### Ea im Gilgameš-(Nimrod-)Epos.

Das babylonische Zwölftafelepös weist nach Südbabylonien. Die Verbindung mit dem Kultus des Ea wurde bereits oben wiederholt berührt. Erech und Surippak am Euphrat sind die Schauplätze der Dichtung. Zur „Mündung der Ströme“ muß der Held wandern, um die Seligeninsel zu finden. Im Anfang der Dichtung erscheint der Held als Liebhaber der obersten Götter: Anu, Bel und Ea flüstern ihm Weisheit ins Ohr. Aber eine besondere Rolle spielt doch Ea. Der Held stammt aus einem Geschlecht von Surippak. Sein Ahn, der babylonische Noah, ist durch Eas Weisheit einst von der Sintflut gerettet und zu den Göttern erhoben worden. Auch in Erech, der Stadt des Anu und der Istar, ward Ea verehrt. Die Erschaffung des Eabani, des Rivalen und Freundes des Gilgameš, ist, wie der Name bezeugt, im letzten Grunde sein Werk. Nach Besiegung des Himmelsstieres nehmen die Helden Gilgameš und Eabani eine kultische Waschung am Euphrat vor (siehe Bd. 2 Sp. 792). Nachdem der Held durch Innerarabien nach der Mündung der Ströme gewandert ist, kommt er zum Führmann der Seligeninsel, namens Arad-Ea, der ihn über die Gewässer des Todes fährt. Derselbe Führmann bringt ihn zum Genesungsquell, der ihn vom Aussatz reinigt, und hilft ihm beim Abpflücken der Zweige vom Lebensbaum. Die Zauberheilung, die „Noah“ und sein Weib mit dem Helden vornehmen, entspricht ganz den Manipulationen, die bei der Magie von Eridu angewendet wurden. Welche Rolle Ea bei der Sintflut und bei der Rettung Noahs (der Schauplatz ist Surippak) zugeschrieben wird, wurde bereits oben erwähnt.

#### Ea im Kultus des vereinigten babylonischen, des assyrischen und des chaldäischen Reiches.

Die durch Hammurabi bewirkte Vereinigung von Babylonien erhielt durch die Verehrung Merodachs als des „Götterkönigs“ ihre priesterliche Weihe (s. Bd. 2 Sp. 2342 f.). Die Priester von Babylon respektierten vor allem den Ea-Kultus von Eridu.\* Eridu ward am Anfang der Welt erbaut, „als im Meere eine Bewegung entstand“, dann erst Esagila und Babel. So sagt ein babylonischer Schöpfungsbericht (Fragment *Pinches*, s. *Zimmern* bei *Gunkel*, *Schöpfung und Chaos* S. 419f.). Auch die große Recension der Schöpfungslegende, die ebenfalls in babylonischen Priesterkreisen entstanden

\*) Die Identifizierung des Alaparos, des zweiten(!) Urkönigs bei *Berosus* mit Adapa, die Scheil für sicher hält (*Adapa*; wäre zu lesen statt *Adapa*), haben bereits früher *Zimmern* (mit Vorbehalt, der auch jetzt noch zu Recht besteht, s. *Archiv für Religionswissenschaft* 2 S. 18 f.) und unabhängig von ihm *Hommel* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* 1893 S. 244: *The ten patriarchs of Berosus?* ausgesprochen. Wir halten die Konjekture für richtig: *A* konnte leicht in *A* verschrieben werden. Daß der Alaparos des *Berosus* an zweiter Stelle steht, ist bei dem Wirrwarr der Überlieferung nicht störend.

\*) Die Oannes-Legende des babylonischen Merodachpriesters *Berosus* beweist, daß dies bis in die spätesten Zeiten so geblieben ist.



ist, nennt Ea den „Herrn der reinen Beschöpfung“ und den „Gott reiner Besprechung“. Schon deshalb muß auch Ea, sein Vater, im Kultus von Babylon eine Rolle gespielt haben, abgesehen von der Ehre, die ihm als Glied der obersten Göttertrias gebührt. Das Epos bringt diesen Gedanken in origineller Weise zum Ausdruck: Wie Anu dem Sieger der Tiämat den Oberbefehl gewissermaßen überträgt („du bist der Höchstgeehrte, dein Wort ist Anu“) und Bel ihm den Ehrentitel „Weltenherr“ giebt, so heist es von Ea, er habe in seiner Freude über den Sieg ihm seine heilige 50-Zahl verliehen\*) und gesagt — „er heiße wie ich Ea, die Summe meiner Gebote, ihrer aller, habe er inne, meine Weisungen insgesamt thue er kund“ (*Delitzsch, Welt schöpungs-epos* S. 114). Im Tempel von Esagila besaß Ea eine besondere Kapelle.

In den historischen Inschriften der assyrischen Epoche wird Ea verhältnismäßig selten erwähnt. Das ist schon deshalb erklärlich, weil Ea der Gott der kabbalistischen Elemente im babylonischen Kultus ist („der Obermagier unter den Göttern“), also weniger Beziehungen zum praktischen Leben hat, als die übrigen Kriegs- und Naturgötter. Aber es hängt auch damit zusammen, daß der Ocean sein Herrschaftsgebiet ist. Die Babylonier sind kein eigentlich seefahrendes Volk. Als Sanherib eine für die Verhältnisse der Zeit kühne Meerfahrt zur Unterjochung der elamitischen Küstenländer wagte, wendet er sich an Ea so angelegentlich wie nur möglich: „Ich opferte Ea, dem Stier des Oceans\*\*), reine Lämmer, Schiffen von Gold und einen Fisch von Gold warf ich ins Meer.“ Und bei der Einweihung der neuen Wasserleitung für Nineveh opfert Sanherib (*Babylon. Inschr.* 28) u. a. einen goldenen Fisch dem Ea, dem Gott der Quellen\*\*\*), der Sprudel und der Flur. Und Sargon giebt dem Ea-Thor in der von ihm erbauten Königsstadt den Namen: „Ea ist es, der den Brunnquell der Stadt versorgt.“ Die babylonischen Handelsleute, die sich zu Schiff nach Cypern und noch weiter hinauswagten, werden den Ea als Schutzgott ebenso eifrig verehrt haben, wie die übrigen Götter in der Heimat auf dem Festland. II R 58 ist ausdrücklich bezeugt, daß er der Gott der Seefahrer ist.

Ein wertvolles Zeugnis über die Ea-Verehrung in Babylonien während der assyrischen Epoche ist die oben erwähnte (Sp. 588) Kultustafel von Sippar des Nabupolididin, der ein Zeitgenosse des assyrischen Königs Assurnasirpal war.

Die chaldäo-babylonischen Könige haben bei ihrer Vorliebe für den Merodachkultus von Babel (s. Bd. 2 Sp. 2346 ff.) natürlich auch Ea (und neben ihm besonders Samas)

\*) Merkwürdigerweise wird Ea gelegentlich auch als Gott der Zahl 60 genannt, z. B. in der Serie Šurpu.

\*\*) Bei *Lagarde, Monuments of Nineveh*. N. F. Taf. VI finden sich in einer Meeresdarstellung mythologische Gestalten; außer den schwimmenden Fischmenschen auch ein im Wasser stehender Stierkoloss.

\*\*) Ebenso ist bekanntlich auch Posidon zugleich Beherrscher des Meeres und der Quellen, Okeanos Stammvater der Meer-, Fluss- und Quellengötter.

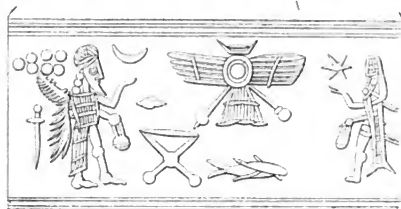
verehrt. Dies bezeugen die Inschriften Nabopolassars (s. *KB* 3, 2 S. 4 f. Z. 39) und Nabonids (a. a. O. S. 100 f., Z. 52). Doch wird Ea nur selten erwähnt. Eridu war wohl längst zerfallen. Der Sonnenkultus von Sippar spielt die Hauptrolle neben dem Merodachkultus. Daß die Merodachpriester noch zu Alexanders des Großen Zeit von Ea Kunde hatten, beweist die Oannes-Legende des *Berosus*. Daß er in den Alexandersagen eine Rolle spielen könnte, wäre an sich nicht unwahrscheinlich; denn das Wunderwasser des Euphrat (also das heilige Wasser Eas) spielt hier eine bedeutende Rolle. C. F. Lehmann hat es mir wahrscheinlich gemacht, daß der Gott Sarapis, der nach den Ephemeriden Alexanders des Großen bei dessen letzter Krankheit von den Freunden des Königs mittels Tempelchlaft befragt wurde, der babylonische Gott Ea ist: der Name sei entstanden aus dem Kultbeinamen šar apsi, der allerdings Eas charakteristisches Epitheton ist (s. *Bericht d. Nov.-Sitzung d. Berl. Archäol. Gesellschaft in Wochenschrift f. klass. Philologie* 1898 und *Zeitschrift für Assyriologie* 12, 1897 S. 112).

### Ea als Gott der Weisheit und Kunst und als Gesetzgeber.

Wenn *Berosus* sagt, Oannes habe den Menschen Wissenschaft und Kunst überliefert und habe Gesetzgebung und Ackerbau gelehrt, so stimmt auch dies zu Ea (vgl. *Fr. Jeremias bei Chantepie de la Saussaye* S. 177 f.). Schon *Urbanus* sagt, wie wir oben sahen, Ea habe ihm „Verständnis verliehen“. Er wird mit Vorliebe „Herr der Weisheit“ genannt — so bezeichnet ihn auch im Götterverzeichnis II R 58 eins der Ideogramme. Der Ocean heist als Sitz Ea's von uralterher „Haus der Weisheit“. Es entspricht also altbab. Anschauungen, wenn er Ea 105 col. I (citirt nach *Delitzsch, Handwörterbuch*) „Herr der Weisheit und Entscheidung, der erfüllt ist mit terēti“ genannt wird. *Salmanassar KB* 1, 151) rühmt ihn als „den Weisen, den König des Oceans, der groß ist in Künsten“ (s. *Delitzsch* a. a. O. S. 462 u. f.). Wir wissen, daß Ea der Schutzgott aller Kunsthandwerke, vor allem der Juweliers, der Gold- und Silberschmiede ist (darum heist er auch „Gott des prächtigen Goldes“); Belegstellen dafür findet man bei *Delitzsch* a. a. O. 292 a; 506 a; 535 b. Auch ist er Schutzherr der Landwirte (*K* 4349, s. *Delitzsch* a. a. O. S. 58 b). II R 58 wird er nacheinander als „Gott der Weisheit, der Töpfer, der Schmiede, der . . . . ., der Sänger, der Zauberer, der Schiffer, der . . . . ., der Juweliers aufgeführt.

*Berosus* erzählt, Oannes der Gesetzgeber habe ein Buch über *γενεά καὶ πολιτεία* geschrieben und habe den Menschen *τὸν δὲ λόγον* übergeben. Ich glaube, daß auch dieser *λόγος* in der Keilschriftliteratur seine Spuren findet. Zweimal (vgl. aber Sp. 684 Anm.\*\*) ist im Ea-Kultus von einem šipru (bedeutet sonst mündliche oder schriftliche Benachrichtigung) die Rede, als von einer heiligen Anweisung, die Ea gegeben hat, und nach der sich insonderheit

die Könige zu richten haben. Der einen Stelle begegneten wir oben Sp. 585; in dem kultischen Text V R 51 heisst es: „Wer diese šipru



3) Babylonischer Cylinder im Kais. Museum zu Petersburg (nach Layard, *Culte de Mithra* XVII nr. 5).

des Ea sich zur Richtschnur nimmt, dessen Thaten (oder Bauten?) haben auf Erden Bestand.“ In dem merkwürdigen Texte IV R<sup>3</sup> 48,



4) Ea-Oannes. Von einem babylonischen Kegel (in Privatbesitz) (nach Layard a. a. O. XVI nr. 7).

bezeichnet, wird im Anfang gesagt: „Der König, der nicht auf das Recht achtet, dem wird sein Volk vernichtet, sein Land verwüstet werden. Wenn der König auf das Gesetz seines Landes nicht achtet, so wird Ea, der Herr der Ge-

schicke sein Geschick ändern, und mit einem widrigen ihn verfolgen. Wenn er auf seine Würdenträger nicht achtet, so werden seine Tage verkürzt werden. Wenn er auf die Weisen nicht achtet, so wird sein Land abtrünnig werden. Wenn er auf Schur-



5) Ea-Oannes, eingraviert auf einem babyl. Kegel der Bibliothèque nationale in Paris (nach Layard, *Culte de Mithra* XVII, 1, vgl. 10).



6) Babylonischer Kegel in der französischen Bibliothèque nationale (nach Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art* II Fig. 224).

ken achtet, so wird die Frucht des Landes(?) ..... Wenn er auf das Buch Eas (šipru Ea) achtet, so werden ihn die großen Götter zu gerechter Entscheidung und Bestimmung

führen.“\*) Auch in der Welterschöpfungslegende erscheint Ea als der ursprüngliche Gesetzgeber. Als er dem Marduk seinen Namen verleiht (Er wie ich heisse Ea), fügt er hinzu: „Die Summe (?) meiner Gebote, ihrer alle, habe er inne, meine Weisungen insgesamt thue er kund.“



7) Von einem babyl. Achat-Kegel (nach Layard a. a. O. XVII nr. 3).

### Bildliche Darstellungen.

Die Beschreibung, die *Berosus* von der Gestalt des Oannes giebt (s. ob. Sp. 578) mit dem Zusatz: „sein Bild werde bis jetzt aufbewahrt“, findet sich häufig auf den Darstellungen der babylonischen Siegelcylinder. Eines der Gemächer des Palastes von Knjundschik zeigte am Eingange zwei kolossale Basreliefs des Fischgottes. Diese Darstellung (wiedergegeben von Layard, *Nineveh and Babylon* Taf. VI, C, s. Fig. 1) ist in die meisten populären Werke der Assyriologie übergegangen, ohne dass man bemerkt hat, dass

im Original nur der untere Teil vom Gürtel an erhalten ist, der obere Teil aber von Layard nach dem in seinem Besitz befindlichen Fig. 2 wiedergegebenen assyrischen Cylinder ergänzt wurde. Dieses Fischgottbild stimmt nun allerdings genau mit der Oannes-Beschreibung des *Berosus* überein: unter dem Fischkopf ist der Menschenkopf und neben dem ausgespreizten Fischschwanz zeigen sich die Menschenfüsse. Dafs Oannes — Ea ist, dafs also unser Bild eine Ea-Darstellung bietet, dürfte durch die oben gegebenen Ausführungen erwiesen sein. Die



8) Von einem Basrelief aus Khorsabad (nach Layard, *Nineveh and its remains* Fig. 88).

50 großen Basreliefs des Fischgottes (Fig. 1) bieten eine frappante Bestätigung durch die beigegebenen dem Ea eigentümlichen Symbole: die Gottheit trägt das Lebenswassergefäss und das Lebensbrot in den Händen. Das Bild des Siegelcylinders (Fig. 2) zeigt die Gottheit am Lebensbaum. Die Figuren 3—7 zeigen dieselbe Darstellung der Gottheit. Von diesen Götterdarstellungen möchten wir die mythologischen Bilder unterschieden wissen, die einen Gott halb in Menschen- halb in Fischgestalt darstellen (Fig. 8 auf dem Original unter See-tieren im Meere schwimmend, Fig. 9, vgl. auch Layard, *Nineveh and Babylon* Taf. VI, H. J.



9) Von einem babylonischen Kegel, (nach Layard XVII, 2 b).

\*) Zu beachten ist, dafs es sich im folgenden um die Bewohner von Sippar, Nippur und Babylon handelt.

auf Siegelcylindern). Diese Figur erinnert an Dagon (s. Art. Dagon), von dem 1. Sam. 5, 4 bezeugt ist, daß der untere Teil nur den Fischschwanz zeigte.

G. Hoffmann hat in seiner Studie über „Neue und alte Götter“, Zeitschr. f. Assyriologie 9, 272 ff. eine große Menge Ea-Bilder zu konstatieren versucht. Wir können dem kühnen Fluge nur mit Vorsicht folgen. Sicherlich stellen die beiden Ströme, die aus den Schultern (z. B. Fig. 10) oder aus dem Nabel (so Menant, Glyptique Fig. 65 — das sehr undeutliche Bild konnten wir nicht reproduzieren lassen) der Gottheit hervorströmen, den Euphrat und Tigris dar. Fig. 10 deutet die Ströme noch durch Fische an und krönt die Stromdarstellung durch ein Bild des Fischgottes (halb Mensch, halb Fisch). Fig. 11 und 12 bieten wir lediglich als Material. Vielleicht ist die Gottheit mit den Flügeln und den empor schwimmenden Fischen in Fig. 11 Ea. Fig. 12 hält Hoffmann a. a. O. S. 277 für ein sehr wichtiges Bild des Ea, und zwar identifiziert er die links stehende Gottheit mit dem „Quellkrug, dem zwei Ströme entfließen“ (durch die Fische angedeutet) mit ihm. Sicher gehört das Bild dem Gedankenkreis der südbabylonischen Epen an, vielleicht gehört es zur Adapa-Legende.

In jenem merkwürdigen Keilschriftfragment der Bibliothek Assurbanipals, das babylonisch-assyrische Göttertypen beschreibt (s. C. Bezold in Zeitschrift für Assyriologie 9 S. 115 ff. u. S. 405 ff.), wird auch Ea erwähnt, freilich in einem Zusammenhang, der zunächst noch unerklärbar sein dürfte. Die von Bezold als Beschreibung Ea's aufgefaßte Stelle bezieht sich wohl auf eine andere Gottheit, nämlich auf Lahmu. [Alfred Jeremias.]

Oarion — Orion (s. d.).

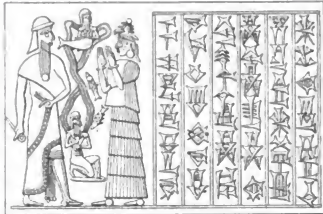
Oarthis? (Ὠαρthis?), wohl verderbter Name des einen Sohnes der Kleopatra (s. d. 1) und des Phineus, mit der Marginalbemerkung γρ. Ὠερthis, Sophokles im Schol. Apoll. Rhod. 2, 178. Eudocia 950 p. 702 Flach. — Keil im Schol. Apoll. Rhod. a. a. O. schreibt Παρthisios, andere Ὠερthis oder Ὠερthisios. [Höfer.]

Oaxes (Ὠάξης), Sohn des Apollon und der Anchiale, Gründer der gleichnamigen Stadt auf Kreta, Philisthenes und Varro bei Serv. ad Verg. Buc. 1, 66; vgl. Vibius Sequester de flum. p. 14 Oberlin. Sowohl der Name Anchiale als der des Philisthenes sind nicht ganz sicher überliefert, worüber das Nähere bei G. Thilo zu Servius a. a. O. S. Oaxes. [Höfer.]

Oaxios! (Ὠάξιος), Beiname Apollons nach der Vermutung von Schmidt zu Hesych. s. v. Ὠάξιος

Ἀπόλλων, der daselbst vermutet ὦ' Ὠάξιος, sodafs Apollon nach der kretischen Stadt Oaxos benannt wäre. [Höfer.]

Oaxos (Ὠάξος), Sohn der Minostochter Aka-



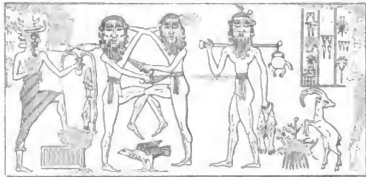
10) Babylonischer Siegelcylinder. Musée Blacas (nach Lajard, Culte de Mithra Pl. 31 nr. 5).

kallis, Heros Eponymos der Stadt Oaxos auf Kreta, Xenion bei Steph. Byz. s. v. Ὠάξος. Herodian 1, 186, 20 Lentz. Dafs dieser Oaxos mit Oaxes identisch ist trotz der verschiedenen



11) Babylonischer Siegelcylinder (grün-schwarzer Jaspis) (nach Lajard, Culte de Mithra Pl. 50 nr. 1).

Genealogie, ist sicher, Hoeck Kreta 19. 397. Oberlin zu Vibius Sequester 150 ff. Die Stadt hiefs statt Oaxos auch Axos, M. Mayer, Giganten und Titanen 123. Eckhel, Doctr. num.



12) Babylonischer Siegelcylinder. Britisches Museum (nach Lajard, Culte de Mithra Pl. 35 nr. 7).

vet. 2, 305. Skylax 19 = p. 17 Fabricius. Im Schol. Apoll. Rhod. 4, 1492 = Eudocia 546 p. 430 Flach werden als Söhne des Apollon und der Akakallis Naxos, Miletos, Amphi-

themis und Garamas genannt. Man wird sich aber zu hüten haben, *Náox* in *Ώαξος* zu korrigieren: bei den engen Beziehungen zwischen Kreta und Naxos (*Hoeck* 2, 160 ff.) einerseits und den nahen Beziehungen des apollinischen und dionysischen Religionskreises auf Kreta (*Hoeck* 3, 179. *Toeffner* bei *Pauly-Wissowa* s. v. *Akakallis*) ist gerade die Sage, die den Naxos zum Sohne des Apollon und einer Kreterin macht, recht bezeichnend, vgl. d. Art. Naxos 3; übrigens erwähnt auch *Steph. Byz.* s. v. *Náox* einen Ort dieses Namens auf Kreta. S. *Oaxes*. [Höfer.]

**Obana**, spanische Göttin auf einer *pro salute et reditu* eines Privatmannes gesetzten Inschrift, *C. I. L.* 2. Suppl. 5849 = *Ephem. epigr.* 1 p. 47 nr. 142. Fundort Celsa im Conventus Caesaraugustanus. [M. Ihm.]

**Oborator** s. *Indigumenta*.

**Obeleses**, Beiname der Matrae (= Matres) auf einer Inschrift aus Crossillac (Gallia Narbonensis), *Allmer, Revue epigr.* 1 p. 69 nr. 81 (= *C. I. L.* 12, 2672): *Matris Aug(ustis) Obelesibus*. Das *l* soll nach *Allmer* unsicher sein. Vgl. *Bonner Jahrb.* 83 p. 17. 32. 35. [M. Ihm.]

**Obila** (?). Eine Dacische Inschrift ist geweiht *Obile et Herculi*, *C. I. L.* 3, 6263. Die Lesart scheint nicht zweifellos. [M. Ihm.]

**Obiona** (?). Eine in der Gegend von Burgos gefundene Inschrift *C. I. L.* 2. Suppl. 5808 scheint einer sonst unbekannten Göttin *Obiona* geweiht zu sein (*Segontius Obione*, hierauf Buchstaben unsicherer Deutung). Schwerlich identisch mit *Obana* (s. d.). *Bull. epigr.* 4 p. 144. [M. Ihm.]

**Obioni** (Dativ). Keltische Gottheit auf einer Inschrift von St. Saturnin d'Apt (Gallia Narb.), *C. I. L.* 12, 1094: *Obioni v(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito) L. Bullonius Severus*. Vgl. die spanischen *Obana* und *Obiona*. [M. Ihm.]

**Obliuio**, bei *Hygin. fab. praef.* Tochter der Nox und des Erebus = Lethe (s. d.); bei *Stat. Theb.* 10, 89 erscheint sie mit anderen Daimonen vor der Schwelle des Traumgottes. [Höfer.]

**Obodes** (Ὀβόδης), ein in der nabataeischen Stadt Oboda göttlich verehrter und daselbst begrabener König, *Uranios* bei *Steph. Byz.* *Ὀβόδα*. Bei *Tertullian ad nat.* 2, 8 p. 569 *Migne* wird Obodas neben Dysaules (= Dusares? (s. d. R.) als arabische Gottheit aufgezählt. [Höfer.]

**Obriareos** (Ὀβριάρως) = Briareos (s. oben Bd. 1 p. 818 Z. 64 ff.) *M. Mayer, Giganten u. Titanen* 123. 206. Vgl. *Obrimos*. [Höfer.]

**Obrimas** (Ὀβρίμας), Flaggott auf Münzen von Apameia in Phrygien, der nebst Maiandros, Marsyas und Orgas um ein der ephesischen Artemis gleichendes Idol gelagert ist, *Mionn.* 4, 236, 259. *Head, Hist. num.* 558 Fig. 317. *Ramsay, Cities... of Phrygia* 403. 408 ff. [Höfer.]

**Obrimo** (Ὀβρίμω), dasselbe wie *Brimo* (s. d.), *Tetzsch, Schol. ad Hesiod. Op.* 144 und *Lykophr.* 698, vgl. die ähnlichen Bildungen *Ὀβριάρως* und *Βριάρως*, *Ὀβριεύς* und *Βριεύς*, *Ὀαξος* und *Βίξος* u. s. w., *M. Mayer, Giganten und Titanen* 123. v. *Wilamowitz, Homer. Unters.* 324 Anm. *Brimo* war der Kulte name der im thessalischen Iherai verehrten Göttin, der erbarmungslosen

Todesgöttin, die nach *Hesych* s. v. *Ἀδμήτων* (= des unerbittlichen Herrn der Unterwelt) κόρα war, v. *Wilamowitz, Isyllos von Epidauros* 75. 71 f. *K. O. Müller, Dorier* 1, 380. 4. *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* 306. *Rohde, Psyche* 369, 1; der Name bezeichnet, mit *βριμωσθεῖν* „vor Zorn schnauben“ (*βριμωσθεῖν*... ὄθεν καὶ ἡ βριμὴ περισσέμενον τι δαιμόνιον φοβεῖται, *Eust. ad Hom. Od.* 1395, 53; vgl. *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 861 H. D. Müller, *Ares* 38, 2) zusammenhängend, die „Schnaubende, Zürnende, Grimme“, *Etyim. M.* 213, 49, *Tzetz. Lykophr.* 698; vgl. *Lucian. Nekyom.* 20. *Arnob. adv. nat.* 6, 20 p. 108 b: *ardescit furis atque indignationibus, spumat, anhelat, erascit nec fremitum continere tempestatisque irarum valens ex continua passione Brimo deinceps ut appelletur adsumpsit*, vgl. *ebend.* 5, 35 p. 116 b. *μήνεις*... *τῆς Ἀθούς, ἥς δὲ χάριν βριμὴ προσάγομεν εὐθύναι λίγεται*, *Clem. Alex. Protr.* 2, 13 *Potter*; vgl. *ebenda* 12 *δῆμια*... *ἀπὸ τῆς οργῆς τῆς Ἀθούς τῆς πρὸς Δία γεγεννημένης*, und zwar erzählt *Arnobius* (vgl. *Clem. Alex. Protr.* a. a. O.), daß sich ihr Zorn gegen Diespiter, der in Gestalt eines Stieres sie überwältigt hatte, gerichtet habe. Von einem Versuche des Hermes, ihr Gewalt anzutun, berichtet *Tzetz. Lykophr.* a. a. O., doch habe er, weil *Brimo ἐνβριμωσάτο*, davon abgesehen; als Geliebte des Hermes nennt sie *Propert.* 2, 2, 12: *Mercurioque Sais fertur Boevidus undis Virgineum Brimo composuisse latus*. Vgl. *B. Stark, Arch. Ztg.* 26 (1868), 55. Von den Alten wird *Brimo* (*Orph. Argon.* 17. 431) identifiziert: 1) mit Hekate = Artemis *Βριμὴ τριμορφος*, *Lykophr.* 1176. *Rohde* a. a. O. 375, 1. *Βριμὴ* 'Ἐκότη *Apoll. Rhod.* 3, 1211, *Βριμὴ κουροτρόφος* (vgl. die Hekate *κουροτρόφος*, *Hes. Theog.* 450. 452. *Schol. Arist. Vesp.* 804. *Usener, Götternamen* 124), *Βριμὴ νυκτιπόλος, χθονίη, ἐνέποιον ἀνάσσει*, *ebend.* 3, 861 f. = *Eudocia* 216 p. 149 *Flach*. *Brimo immitis*, *Stat. Silv.* 2, 3, 38; vgl. *Polyaen. Strateg.* 8, 43, wo eine Priesterin der thessalischen *Ἐροδία* erwähnt wird. Im *Schol. vet. Clem. Alex. Protr.* p. 13 *Potter* bei *Migne, Patrolog.* 2 p. 780 heisst es *Βριμὴ* 'Ἐκότης ἐπίθετον -- 2) mit Demeter, *Clem. Alex. v. Arnob. a. a. O.*; auch bei *Hippol. refut. haeret.* 5, 8 p. 164 *Schneidevin* erkennt *Petersen*, *Griech. Mythologie bei Ersch und Gruber* (1, 82) 263 f. in dem Festruf des Hierophanten zu Eleusis *ἱερὸν τέκε πάντα κοῦρον βριμὴ βριμὴν. τουτίστιν λαχρὸν λαχρὸν* in der *Brimo* die Demeter, in *Brimos* ihren Sohn *Iakchos*; anders *C. Strube, Studien über den Bilderkreis von Eleusis* 81. Vgl. auch *Rohde* a. a. O. 262, 3. Sollte übrigens in den Worten bei *Hippol.* a. a. O. nicht zu schreiben sein *ἱερὸν τέκε* (ohne Augment) x. τ. λ.? Man hätte dann tadelloses heroisches Versmaß, vielleicht ein episches Fragment. — 3) mit *Persphone*, *Tzetz. Lykophr. Eudocia Schol. Hesiod. Op.* a. a. O. — 4) mit *Kybele* oder *Rhea*: *τά τῆς Πέρας ἢ τῆς Κυβέλης ἢ τῆς βριμωσῆς ἢ ὅσας ἀν' ἐθέλει ὀνομάζειν (πολλὴ γὰρ εὐπορία ὀνομάτων, οὐχ ὑποκειμένων πραγμάτων)*, *Theodoret. Graec. affect. curat.* 1, 699 *Schulze* = *Migne, Patrol. Ser. Graec.* 83 p. 796 b.

Wie einerseits die Brimo, die Göttin von Pherai, eine Todesgöttin ist, so erscheint sie andererseits als Schützerin der Rossezucht, gleich wie Hekate, *Hesiod. Theog.* 439; vgl. *Rohde* a. a. O. 370, 4; Münzen von Pherai stellen sie dar mit der Fackel auf eilendem Rosse sitzend, *Mionnet* 2, 23, 167, *Suppl.* 3, 305 f. 252 ff. *Head, Hist. num.* 261. L. Müller, *Descript. des monnaies ant. au Musée Thorwaldsen* 89, 435 und Anm. 2. *Poole, Catal. of greek coins brit. Mus. Thessaly* 47 f. pl. 10, 10. 16, vgl. den Artikel Artemis Bd. 1 Sp. 569. Immerwahr, *Kulte und Mythen Arkadiens* 155. *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Artemis 1382. Von Monographien ist zu nennen *Joh. Pet. Anchersen, Dissert. historico-critica de Brimo*, Hafniae 1722, die das Material ziemlich vollständig enthält. Der Kultus der Göttin von Pherai (*Φεραιή, Kallim. hymn.* 3, 259. *Lycophr.* 1180 und *Schol.*) war auch anderweit verbreitet, in Athen, wohin ihr Kultbild aus Pherai gebracht worden sein sollte, *Paus.* 2, 23, 5; vgl. *Hesych. Φεραία Ἀθήνης ξενική θεός. οἱ δὲ τὴν Ἐυδήν*, in Argos, *Paus.* a. a. O., in Sikyon, *Paus.* a. a. O. und 2, 10, 7; vgl. die Münzen, *Journ. Hitt. stud.* 6 (1885), 79 pl. H, 17 ff. *Odelberg, Sacra Corinthia, Sicyonia* 51 f.; auch in Argos und Sikyon sollte nach *Paus.* a. a. O. das Kultbild aus Pherai stammen. Eine Weihinschrift aus Issa in Dalmatien ist dargebracht Ἀργεῖα Φεραιή C. I. G. 2, 1837; vgl. *Wentzel, ἐπιχρύσευς θεῶν* 7, 15. [Höfer.]

**Obrimoderkes** (Ὀβριμοδερκής), Beiname der Athene in den neu gefundenen Fragmenten des *Bakchylides* (z. B. *Philologus* 57 (1898), 169); zu dem Beinamen vgl. die ähnlichen Epitheta der Athene bei *Roscher, Nektar und Ambrosia* 97. [Höfer.]

**Obrimopatre** (Ὀβριμοπάτηρ), Beiname der Athene — τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ἐμπαίνει ἐκαίρετον, οὐ πατέρα μόνον ἔχει ὄβριμον, οὐ μὴν καὶ τινὰ μητέρα διό οὐκ ἂν καὶ ἡ Ἀφροδίτη ὄβριμοπάτηρ οὕτω λεγέται, *Eust.* ad *Hom. Od.* 1395, 45. *Phavorinos* s. v. Ὀβριμοπάτηρ —, *Hom. Il.* 5, 747. *Od.* 1, 101. *Hesiod. Theog.* 587. *Orph. Lap.* 569. *Arist. Equit.* 1178. *Cornutus, de nat. deor.* 21 p. 118 *Osann.* Über die Lesart Ὀβριμοπάτηρ vgl. *Anais* zu *Hom. Od.* 1, 101 und die dort angeführte Litteratur. Vgl. auch *Usener, Götternamen* 335 und d. Art. Obrimopatre. [Höfer.]

**Obrimopatris** (Ὀβριμοπάτρις), Beiname der Athena, *Anonymous Laurentian. in Anecd. var. ed. Schoell u. Stüdemund* 1, 269, 23 = Obrimopatre (s. d.). [Höfer.]

**Obrimos** (Ὀβριμος), 1) Gigant auf dem pergamenischen Zeussaltar, *Fränkel, Die Inschriften von Pergamon* 116 p. 65; im *Schol. Hesiod. Theog.* 186 heisst ein Gigant Ὀβριμος oder Ὀβριμος. *M. Mayer, Gigant. u. Titan.* (253. 259. 123) sieht p. 206 in Obrimos nur eine Variante von Obriareos (s. d.). — 2) Sohn des Aigyptos, Gemahl der Danaide Hippothoe, *Hyg. f.* 170. — 3) Hund des Aktaion, *Hyg. f.* 181. — 4) Beiname des Ares, *Hom. Il.* 13, 444. 15, 112. 16, 613. 17, 529. *H. D. Müller, Ares* 57. — 5) Beiname des Ammon: C. I. Gr. 3724. [Höfer.]

**Obrimothymos** (Ὀβριμόθυμος), Beiname — 1) des Ares, *Hom. hymn.* 7, 2. *Orph. hymn. proim.* 10. — 2) des Dionysos, *Eudocia* 272 p. 213, 10 *Flach. Anth. Palat.* 9, 524, 10. *Bruck, Anal.* 2, 517. — 3) der Rhea, *Orph. hymn.* 14, 7. — 4) des Kyklopen Argea, *Hesiod. Theog.* 140 (v. l. Ὀβριμόθυμος), wozu das *Schol.* a. a. O. bemerkt λέγει τὴν ὀβριαν ἔχειν. — 5) der personifizierten Podagra, *Luc. Tragod.* 192. — 6) der Athene, *Orph. hymn.* 32, 4. [Höfer.]

**Obsequens** (dea). Inschrift aus Aquileia C. I. L. 5, 814 *Leuce Anspaniae l(iberta) Occusia Venusta mag(istra) Deae Obsequenti diani*. Vielleicht ist Fortuna zu verstehen, welche öfters mit diesem Beinamen ausgestattet erscheint. Vgl. B. Carter, *De deorum Romanorum cognominibus* (Lips. 1898) p. 29. 50. [M. Ihm.]

**Ocaere** (?), wie *Hübner C. I. L. 2*, 2458 vermutet, Name einer sonst nicht bekannten spanischen Gottheit, obgleich die Stellung des Namens (*Anicius ... votum libens Ocaere solvit*) Bedenken erregt. [M. Ihm.]

**Occasio**, Übersetzung des griechischen Καῖρος in dem Epigramm des *Ausonius* 33 (*Peiper*) in *simulacrum Occasionis et Puenitentiae*, s. d. A. Kairos u. Metamelaia. [Höfer.]

**Occator** s. Indigitamenta.

**Ocelus**, topischer Beiname des Mars auf einer Inschrift von Carlisle: *Marti Ocelo et numini imperatoris Alexandri Aug(usti) et Iuliae Mamene . . .* J. Haverfield, *Classical Review* 8, 1894 p. 228 und *Korrespondenzblatt der Westd. Zeitschr.* 1894 Sp. 50. Der keltische Ortsname Ocellum ist mehrfach vertreten, z. B. in den Cottischen Alpen, *Οκέλον ἄκρον* (*Ptolem.* 2, 3, 4, das Vorgebirge Spurnhead an der Mündung des Humber). [M. Ihm.]

**Ochemos** (Ὀχμος), Sohn des Kolonos aus Tanagra, Bruder der Ochna (s. d.); *Plut. Quaest. gr.* 40. [Stoll.]

**Ochesios** (Ὀχίσσιος), ein Ätoler, Vater des vor Troja von Ares erschlagenen Periphas, *Hom. Il.* 5, 843. Nach *Nikandros* im *Schol.* z. d. St. war er Sohn des Oineus. [Stoll.]

**Ochimos** (Ὀχμος), Sohn des Helios und der Nympe Rhodos, Bruder des Kerkaphos, Makar, Aktis, Tenages, Triopas, Kandalos und der Elektryone, die als Jungfrau starb und von den Rhodiern als Heroine verehrt ward. Unter den genannten sieben Heliossöhnen auf Rhodos entstand Zwietracht. Makar, Kandalos, Aktis und Triopas töteten den Tenages und wanderten aus nach verschiedenen Orten; Ochimos aber und Kerkaphos (s. d.) blieben in Rhodos zurück. Der ältere Ochimos war König im Lande, heiratete Hegetoria, eine der einheimischen Nymphen, und zeugte mit ihr die Kydippe, welche später Kyrbia (s. d.) hiefs. Kerkaphos heiratete diese und ward des Bruders Nachfolger. Kydippe gebar ihm den Lindos, Jalyos und Kameiros, welche sich in die Herrschaft der Insel teilten und die gleichnamigen Städte gründeten. *Diod.* 5, 56. 57. *Herodiani. ed. Lentz* 1, 171, 20. *Schol. Pind. Ol.* 7, 131. 132. 135, wo die Namen etwas variieren. *Steph. B. v. Αἰδώς* u. *Κάμπος*. Nach *Plut. Quaest. gr.* 27 hatte Ochimos die Kydippe dem Okridon (s. d.) verlobt. Kerkaphos aber, der die Jungfrau liebte,

überredete den brautführenden Herold, daß er ihm sie zuführte, und floh mit ihr außer Landes; er kehrte erst zurück, als Ochimos alt geworden. Aus diesem Grunde war es bei den Rhodiern Brauch, daß kein Herold das Heroon des Okridion betreten durfte. *Buttmann, Myth.* 2, 135 ff. *Stoll, Götterd.* auf *Rhodus* 3, 6 ff. 71. 81 ff. [Stoll.]

**Ochlos** (Ὀχλος). Dem personifizierten Ochlos — Demos wird eine Statue errichtet, *C. I. G.* 4367. *Corr. Hell.* 2, 255, 11. *Hicks, Journ. of hellenic studies* 8 (1887), 241 ff., vgl. *Papers of the Americ. School.* 2, nr. 50 p. 62 ff. 75, p. 106 ff. Vgl. Demos und dazu jetzt *Waser, Demos die Personifikation des Volkes*, Separatdruck der *Revue suisse de Numismatique* 7 (1897).

[Hofer.]

**Ochna** (Ὀχνα, Ὀχνη), Tochter des Kolonos aus Tanagra. Da der schöne Jüngling Eunostos ihre Liebesanträge zurückwies, verleumdete sie ihn bei ihren Brüdern (Ochemos, Leon, Bukolos), die ihn erschlugen. Die Brüder gingen flüchtig, Ochna stürzte sich, nachdem sie vorher die Wahrheit gestanden, von einem Felsen herab. *Myrtis aus Anthodon* b. *Plut. Quaest. gr.* 40 s. Eunostos nr. 2. *Murr, Die Pflanzenwelt in d. griech. Mythologie* 64.

[Stoll.]

**Ochthaios** (Ὀχθαίος), Gigant vom pergamenischen Zeusalter, *Fränkel, Die Inschr. von Pergamon* 119 p. 66; *M. Mayer, Giganten und Titanen* 253. [Hofer.]

**Oclata** (= Oculata) heisst die Bona Dea auf der stadtrömischen Inschrift *C. I. L.* 6, 75 'propter lumina restituta'; vgl. *C. I. L.* 6, 68: *Felix ... Bonae Deae agresti ... votum solvit ... ob luminibus restituta. Pauly-Wissowa, R. E.* 3 Sp. 691 f.) *B. Carter, De deorum Roman. cognominibus* (Lipsiae 1898) p. 28 f. 50. [M. Ihm.]

**Ocnus**, gräcisirte Form für Aencus, s. d. Artikel Aencus von *Steuding*, *Bianor* nr. 4 von *Schultz*, *Manto* S. 2328, 62 ff. von *Immisch*; vgl. ferner *Macrob.* 5, 15, 5 p. 306 *Eysenhardt. Knaack* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Aencus. *E. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 320 A. p. 503. In phantastischer Weise will *Bachofen, Gräbersymbolik der Alten* 342 ff. Aencus = Ocnus mit dem griechischen Oknos (s. d.) in Zusammenhang bringen. [Hofer.]

**Ocresia** oder **Ocresia** (s. unten) ist nach einer in verschiedenen Formen erhaltenen Sage die Mutter des Servius Tullius. 1) Die offenbar älterthümlichere Fassung liegt ausführlich vor bei *Dionys. Halic.* 4, 2. *Plutarch, de fort. Rom.* 10, kürzer bei *Ovid fast.* 6, 627 ff., *Plin. n. h.* 36, 204. *Arnob.* 5, 18 (vgl. *Liv.* 4, 3, 12. *Aelian. var. hist.* 14, 36). Danach kommt nach der Einnahme von Corniculum durch Tarquinius Priens die Jungfrau (*Plutarch*) Ocresia als Sklavin in das Haus des Tarquinius. Als sie dort eines Tages der Sitte gemäß das Speiseopfer am Herde darbringt, streckt sich ihr nach dem Verlöschen der Flamme ein männliches Gesicht entgegen. Erschrocken teilt Ocresia die Erscheinung dem Königspaar mit. Tanagril, die weise Gattin des Tarquinius, erkennt aus diesem Zeichen, daß von dem Herde des Königshauses ein über die menschliche Natur

hinausgehendes Geschlecht herkommen solle (*Dionys*), und heisst Ocresia sich bräutlich schmücken und in dem Gemache, in dem das Wunder sich gezeigt hatte, eingeschlossen am Herde verweilen. Dort wohnt ihr ein göttliches Wesen, sei es Vulcanus oder der Lar des Hauses, bei (*μυθίζοντος δὲ τινος αὐτῇ θεῶν ἢ δαιμόνων ... εἰτε Ἡφαίστου, καθάπερ οἰονταί τινος, εἰτε τοῦ κατ' οἰκίαν ἥρωος Διονύς; οἱ μὲν ἥρωος οἰκονοῦ λίγονται, οἱ δὲ Ἡφαίστου τὸν ἔσχατον τοῦτον γενέσθαι Plutarch; pater Tulli Vulcanus, Ovid V. 627), und nach Ablauf der entsprechenden Zeit gebiert sie den Servius Tullius. — 2) In einer offenbar jüngeren Form der Sage ist alles Wunderbare aus derselben entfernt. Ocresia, die schöne und kluge Frau des im Kampfe gefallenen Königs von Corniculum Servius Tullius, kommt als Sklavin schwanger in das Haus des Tarquinius und bringt dort den Servius Tullius zur Welt (*Dionys. Halic.* 4, 1. *Liv.* 1, 39, 5 f.; vgl. *Aurel. Vict. de vir. ill.* 7, 1. *Zonaras* 7, 9). — 3) Eine dritte Form der Sage bietet *Plutarch* a. a. O.: τὴν γὰρ Κορινθιάναν ἑστῶτος ἀλόντος ἐπὶ Ρωμαίων Ὀκρησία παρθένος αἰχμάλωτος, ἥς οὐδὲ τὴν ὄψιν οὐδὲ τὸν τρόπον ἠμαυρώσαν ἡ τύχη, δοθεῖσα Ταναγρίλλιδι τῇ Ταρκυνίων γυναικὶ τοῦ βασιλέως ἰδοῦντες καὶ πελάτης τις εἶχεν αὐτήν, οὗς κλέπτῃς 'Ρωμαῖοι καλοῦσιν' ἐκ τούτων ἐγγόνους Σερούνους. — Betreffs der kurzen Angaben des *Festus* S. 174: *Nothum: nisi forte matulum cedere f Ocresiam corniculum captivam* u. m. (nämlich Servius Tullius) *inceptum matre servientem* t. (d. i. wahrscheinlich nisi ... credere Ocresia Corniculana captiva eum ... serviente), des *Claudius Imp. orat. de civ. Gall. danda* 1, 17 f. (de Boissieu, *Inscr. de Lyon* S. 136. *H. Dessau, Inscriptiones lat. selectae* 1, 212): *Servius Tullius, si nostros sequimur, captiva natus Ocresia*, und des *Zonaras* a. a. O. τοῦτον δὲ ... Ὀκρησία ... εἴποιεν, ἣ ἑκτύμων οἰκοῦσιν οὐδα ἢ συλλαβοῦσα μετὰ τὴν ἀλόναν λάβει εἰς sich nicht entscheiden, auf welche Fassung der Sage sie sich beziehen. Bei *Festus* (sofern Ocresia = Ocresia), *Arnobius, Dionys* und *Zonaras* liest man mit der maßgebenden Überlieferung Ocresia, bei *Ovid, Claudius, Plinius, Aurelius Victor* und *Plutarch* dagegen Ocresia. Der Name hängt wohl mit ocresia zusammen, Ocresia = die Burgjungfrau oder Burgfrau (vgl. *Corsen, Krit. Beitr. z. lat. Formenlehre* S. 476. *Aussprache* 1<sup>2</sup>, S. 394, *Vanicek, Etym. Wörterb. d. lat. Spr.* 5, 5). Vgl. zu der Sage *Hartung, Religion d. Römer* 1, S. 90 f. *Schwefler, Röm. Gesch.* 1, S. 703 f. 713 f. *Preller, Röm. Myth.* 2, S. 149. *A. Preuner, Hestia-Vesta*, Tübingen 1864, S. 385 f., 402, Anm. 5. 407. [R. Peter.]*

**Octavins Herrenus** (Hersennus, Herennius?) s. unter *Hercules* Bd. 1 Sp. 2903 f.

**Octocannae** (Octocannae, Octocanehae), Beiname der Rheinischen Matronen auf mehreren in der Nähe des Ritterguts Gripswald bei Urdingen gefundenen Votivsteinen. *Fiedler, Die Gripswalder Matronen- und Mercuriussteine* (*Bonner Winckelmannspr.* 1863). *Brambach, C. I. Rh.* 249—254. *Ihm, Bonner Jahrb.* 83 p. 163 nr. 321 ff. An der Fundstelle befand sich

ein Heiligtum oder ein Tempelbezirk jener Matronen (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 51). Der Beiname ist wohl keltisch (vgl. den Ortsnamen *Ocotodurum*), Deutung unsicher, aber zu Grunde liegt sicher ein Ortsname (*Bonner Jahrb.* 83 p. 26). Vgl. die *Atheccanae* und die *Matronae Seccannehae*. Die Schreibung mit doppeltem *n* ist die häufigere. Einige Steine sind mit den Bildern der drei Matronen geschmückt.

[M. lhm.]

**Odakon** (*Ὠδάκων*), ein ähnliches Fabelwesen wie Oannes (s. d.), der die Lehre und Schriften des letzteren auslegte, *Apollod. frgm.* 67 in *Histor. Graec. frgm.* 1, 439. *Berosus frgm.* 5 ebend. 2, 499; vgl. d. A. Dagon u. Oannes.

[Höfer.]

**Odios** (*Ὀδῖος*) = Hodios 1 (s. d.), wo nachzutragen *Apollod. epit.* 3, 35, wo er und sein Bruder Epistrophos Söhne des Mekisteus heißen. Bei *Eust. ad Dionys. Per.* 767 *Αἰζώνες, ὧν ἕστιν ὁ Δῖος καὶ Ἐπίστροφος*, ist für *ὁ Δῖος* zu lesen *Ὀδῖος*. Bei *Dictys* 2, 35 heißt er Sohn des Minus. Zur Etymologie der Namen s. d. A. Minus. [Höfer.]

**Odoldokos** (*Ὀδοῖδοκος*), Gemahl der Laonome, die ihm den Kalliaros, den Gründer der gleichnamigen Stadt in Lokris, gebar (*Hellanikos* b. *Steph. B. v. Καλλίαρος*), sowie den Oileus, *Eustath. Il.* 2, 531. *Lykophr.* 1150

[Stoll.]

**Odomas** (*Ὀδόμας*), Bruder des Biston und Edonos. Die Mutter war Kallirrhoe, Tochter des Nestos, der Vater nach nanchen Paion, der Sohn des Ares. *Steph. B. v. Βιστόρια*. Meineke vermutet *Ὀδομανός*. [Stoll.]

**Odrys** (*Ὀδρῆς*), 1) König der Skythen, der in der Abwesenheit des Königs Byzas dessen Stadt Byzantion belagerte, aber von dem Byzas Gemahlin Phidaleia durch Befragung mit Schlangen zurückgetrieben wurde; *Herakl. Miles.* fr. 4, 18. 19 (*Müller, fr. hist. gr.* 4 p. 150). — 2) Vater des Thynos und Bithynos, welche auch für Adoptivsöhne des Phineus ausgegeben wurden, *Arrian b. Eustath. ad Dion. Per.* 793. *Deimling, Leleger* p. 50 f. [Stoll.]

**Odrysos** (*Ὀδρύσος*). Im *Schol. Clem. Alex.* p. 780 *Migne. Patrol. Ser. Graec.* 9 heißt es: *Ὀδρύσος βασιλεὺς Θρακῶν, ὃν ὁμῶνενον τὸ ἔθνος*. Nach *Clem. Alex. Protr.* p. 12 *Potter* v. p. 73 *Migne* hat Midas *παρὰ τοῦ Ὀδρύσου μεθῶν* . . . *ἐκτρέφον ἀπ᾿αὐτὴν* (d. h. die Mysterien) diese bei seinem Volke eingeführt; vgl. das *Schol. a. a. O. Midas* . . . *μεθῶν τὰ Πριάμω ἑστῆρια παρὰ Ὀδρύσου τοῦ Θρακῶν βασιλέως*. Die Notiz bei *Clem. Alex. a. a. O.* kommt mir verdächtig vor, oder vielmehr die Interpretation des Scholiasten: bei *Ovid. Metam.* 11, 92 heißt es *ad regem ducere Midan, cui Thracius Orpheus orgia tradiderat*; also Orpheus, nicht ein sonst fast unbekannter Odrysos, hatte den Midas in die Mysterien eingeweiht. Hält man die Worte des *Ovid* zusammen mit *Theodoret. Grace. affect. cur.* bei *Migne* a. a. O. 83 p. 820 *τὰ ὄργια μεθῶν ὁ Ὀδρύσης Ὀρφεὺς εἰς τὴν Ἑλλάδα μετένευξε*, so ergibt sich wohl mit Sicherheit, daß in den Worten bei *Clem. Alex. παρὰ τοῦ Ὀδρύσου μεθῶν* entweder zu schreiben ist *παρὰ τοῦ Ὀδρύσου*

(*Ὀρφέως*) *μεθῶν* (bei den zwei mit *Ὀ* anlautenden Eigennamen konnte der eine nur allzuleicht weggelassen werden), oder daß unter *παρὰ τοῦ Ὀδρύσου* Orpheus κατ' *ἐξοχὴν* zu verstehen ist, vgl. die unmittelbar vorausgehenden Worte bei *Clem. Alex. a. a. O. ὁ Φρὺξ ἐκείνος ὁ Μίδας ὁ παρὰ τοῦ Ὀδρύσου μεθῶν* κ. τ. λ., und kurz vorher *θηρησάμενος* . . . *οἱ μεθῶν Θρακῶν τοὺς βαρβαρικότητας, Φρυγῶν τοὺς ἀνοητάτους*. Also immer Gegenüberstellung von Φρὺξ und Θρᾶξ (= *Ὀδρύσης*). [Höfer.]

**Odye** (*Ὀδύνη*), der personifizierte Schmerz, dargestellt als Frau, die sich das Haar rauft, *Keles, Pinax* 9. 18; auch in der Mehrzahl *Ὀδύναι* auftretend, ebend. 19. *K. K. Müller, Arch. Zeit.* 42 (1884), 125. [Höfer.]

**Odymos** (*Ὀδύμως*), der personifizierte Wehklage, dargestellt als mißgestalteter, magerer nackter Mann, gefolgt von seiner Schwester *Ἀδυμία*, *Keles, Pinax* 9. 17. *K. K. Müller, Arch. Zeit.* 42 (1884), 125. [Höfer.]

**Odysseia** (*Ὀδύσσεια*), Personifikation des homerischen Gedichtes auf dem Relief des Archelaos von Priene, abg. Bd. 2 Sp. 3265 f. Vgl. *Kaibel, Inscr. Graec. Sicil.* 1295, woselbst weitere Literaturangaben. [Höfer.]

**Odysseus** (über den Namen s. u.), neben Achill, dem er als Titelperson eines besonderen homerischen Epos noch voransteht, der geachtete Held des griechischen Altertums, „ja wohl der populärste von allen“ (*Preller*).

#### I. Der homerische Odysseus.

*Houben, Qualem Homerus in Odyssea finxerit* Ulkizem, Trier 1856. 1860; *Qualem Homerus in Iliade finxerit* Ulkizem, Trier 1869.

Er ist der einzige Sohn des Laertes (π 119), der, gleichfalls als einziger Sohn (120), von Arkeisios abstammt (vgl. auch ω 270. 517), und der Antikleia (285), der Tochter des am Parnass wohnenden schlaun Antolykos (τ 395) und der Amphithea (416). Von Schwestern des Od. wird nur die jüngste, Ktimene, erwähnt (ο 363 f.). Sein Vaterland ist Ithaka (ι 21). Bei Eidam und Tochter hier auf Besuch, benennt der Großvater Antolykos auf Bitten der Amme Eurykleia (τ 482 f.), weil er selbst vielen grollt (τ 407; vgl. *Amis' Anhang* zu τ 406), das neugeborene Knäblein (τ 400) *Odyseus*, den Grollen, und läßt ihn für später, wenn er erwachsen sei, unter reichen Versprechungen zu sich ein. Eine sinnige Scene aus der Kindheit vergegenwärtigt ω 337 f. Zum Jüngling herangereift, tötet er als Gast der Großeltern, bei einer Jagd auf dem Parnass allen voraneilend, einen Eber (τ 428 f.), wird aber von dessen Hauer so schwer über dem Knie verwundet, daß ihn an der Narbe noch nach Jahrzehnten die greise Schaffnerin erkennt (467 f.). In Od. Jugend fällt auch seine Reise nach Messene, wohin ihn Laertes sendet, um von messenischen Männern, die Schafe aus Ithaka entwendet haben, Vergeltung zu fordern (ρ 15 f.). In Lakeldaimon erhält er von seinem Gastfreund Iphitos, den er in Messene getroffen hat, gegen ein Schwert und eine Lanze den berühmten Bogen des Eurytos zum Geschenk,



mit dem er nachmals die Freier tötet (φ 11f.). Ferner geht er nach Ephyra (nach *Nitzsch* zu α 259 dem thespodischen in Epeiros, nach *Ameis' Anhang* dem in Elis), um sich von Ilos Pfeilgift geben zu lassen, das ihm dieser jedoch aus Scheu vor den Göttern verweigert (α 259f.; vgl. auch β 328); doch erhält er es von Anchialos auf Taphos (α 264, vgl. auch 180f.). Als er ein Mann geworden ist, übernimmt er von Laertes die Königsherrschaft, die er wie ein Vater seines Volkes ausübt (β 46f., 234; δ 689f.; ε 12). Ebenso herzlich ist sein Verhältnis zu den Dienern seines Hauses (ξ 137f.; τ 467f.; ω 397f.). Seine Unterthanen, mit dem Gesamtamen *Κεφαλλῖνες* benannt (B 631; Δ 330; ν 210), bewohnen die Inseln Ithaka, Zakynthos, Same (oder Samos, d. i. Kephallenia), zwar nicht auch, wie es nach α 245f. und ε 24 scheinen könnte, Dulichion, dessen Herrscher Megeas mehr Schiffe als Od. gegen Troja führt (B 625f.), wohl aber das benachbarte Festland (B 635; ξ 97), namentlich von Elis (δ 636). Od. baut dann sein Haus neu (φ 189f.) und heiratet die kluge (*πειρίππων* α 329) und reiche (*πολύδαρος* ω 294) Penelope, die Tochter des Ikarion (δ 840; φ 562). Der Reichtum des jungen Königs von Ithaka an Land und Herden ist sehr ansehnlich (ξ 96), wie er denn nach eigener Versicherung stets auf Erwerb bedacht ist (τ 283f.). Dennoch wird seine Gastfreiheit gerühmt (α 176f.; τ 314f.), besonders aber seine Gottesfurcht (α 59f.; δ 763f.; φ 240f.; τ 365f.), die auch Zeus anerkennt (α 65f.) und namentlich Athene durch ihren dauernden Schutz und Segen reichlich vergilt. Des glücklichen Königspaares einziger Sohn Telemachos ist noch ein Säugling, als Od., von Agamemnon und Menelaos mit Mühe zur Teilnahme am Kriege bewogen, mit gegen Troja zieht (δ 112; λ 447; ω 116), wobei ihm der Seher Halitherses voraussagt, er werde erst nach vielen Leiden und dem Verlust sämtlicher Gefährten von allen unerkannt im zwanzigsten Jahre heimkehren (β 172f.). Der Gattin empfiehlt er die Pflege seiner Eltern und, wenn er im Kriege umkomme, Telemach aber herangewachsen sei, eine neue Vermählung, vor der aber Penelope zurückschaudert (σ 258f.). Schon vor dem eigentlichen Ausbruch des Krieges hat er sich mit Menelaos nach Troja begeben, um die geraubte Helena zurückzufordern (Γ 205f.; Δ 140), und sodann mit Nestor den Achill in Phthia angeworben (Δ 767f.), ähnlich wie er später dessen Sohn Neoptolemos aus Skyros abholt (λ 508f.). Doch veruneinigt er sich, wohl in Lemnos (vgl. Θ 230f.; B 722), unter bitteren Worten mit Achill (θ 75 f.), überwindet aber König Philomeleides auf Lesbos im Ringkampf (δ 342f.; φ 133f.). Im Schiffslager vor Ilion nehmen seine zwölf Fahrzeuge (B 637; ε 159) gerade die Mitte ein, sodafs sich Ausrufer und Redner der Achäer, um am besten gehört zu werden, in Od.' Schiff stellen (Θ 222f.; Δ 5) und sich hier Versammlungsstätte und Richtplatz sowie die Altäre der Götter befinden (Δ 806f.). Vor Troja fällt ihm nun die Rolle des klugen Beraters, wohlmeinenden Vermittlers und beredten Gesandten zu,

indem er auf Agamemnons Wunsch (Δ 146) die Chryseis zu ihrem Vater zurückbringt (Δ 310f.; 439f.), thatkräftig den überleiteten Aufbruch der durch Agamemnon auf die Probe gestellten und damit irregeleiteten Griechen verhindert (B 169f.; 278f.), den Thersites unter allgemeinem Beifall zum Schweigen bringt (B 244 f.), im Verein mit Agamemnon den Waffenstillstand mit den Troern schließt (Γ 268), für den Zweikampf zwischen Menelaos und Paris mit Hektor den Kampfplatz ausmisst und die Kampfordnung bestimmt (Γ 314f.), auf Nestors Vorschlag (I 168f. 180) mit Phoinix und dem großen Aias eine Gesandtschaft zur Versöhnung Achills übernimmt, als deren Führer dem Peliden zuerst (I 225f.), freilich erfolglos (308f., 678f.) zuredet, auch verwundet zur Volksversammlung hinkt (T 48), dem endlich versöhnten Helden vor der Wiedereröffnung des Kampfes, im Bewusstsein seiner reicheren Lebenserfahrung (218), weisen Rat erteilt (164f. 215f.) und ihm schliesslich Agamemnons Sühngaben feierlich übergibt (247f.). Wie als Mann des Wortes und des Rates, so erscheint er aber auch als Held der That und des Kampfes, wenn er sich auf Hektors Herausforderung neben acht andern Fürsten zum Zweikampf erbietet (H 168), bei dem Wiederbeginn der Feindseligkeiten sich in das Kriegsgetümmel mischt (Δ 329), wozu er der beleidigenden Vorwürfe des übellunigen Agamemnon (339f.) wahrlich nicht bedarf, und nach zorniger Gegendre (349f.), die Agamemnon zu einer begütigenden Antwort nötigt (356f.), die Tötung seines Genossen Leukos durch die Erlegung von Priamos' Sohn Demokoon blutig rächt, sodafs die Troer und sogar Hektor zurückweichen (505); wenn er ferner, nach der Anfeuerung seiner Mannen (E 519f.), mit eigener Hand sieben Lykier tötet, bis die mal umgekehrt Hektor ihm Einhalt gebietet (E 677f.), sowie dann wieder den Pidytes mit der Lanze durchbohrt (Z 30). Als später bei der allgemeinen Flucht der Achäer auch deren beste Helden das Weite suchen (Θ 78f.), mag Od., zumal Zeus mit Blitz und Donner für die Troer Partei nimmt (75f.), nicht länger standhalten und überlässt die Rettung des schwergefährdeten Nestor (80f.) dem ihn deshalb so heftig scheltenden Diomedes (92f.). Seinen Kampfesmut bewährt indes Od. bald von neuem: Agamemnons *ἀπειρία* (Δ) gestaltet sich zugleich zu einer solchen des Od., indem dieser, nach dem Rückzug des verwundeten Atriden (Δ 722f. 284), erst Diomedes durch ermutigenden Zuruf (312f. 345f.) zur Aufrechterhaltung der Schlacht und zu tapferer Gegenwehr bestimmt, der von Od.' Hand mehrere Troer zum Opfer fallen (321f. 335), dann den schwerverletzten Freund deckt (396f.) und, nunmehr allein (401f. 470), bald wie ein Eber unter Hunden und Jägern (414f.), in den Reihen der Troer wütet und außer andern namentlich den Sokos erlegt (420f., 447f.), bald, von diesem vorher in die Seite getroffen und durch Athene kaum vor dem Tode bewahrt (437f. 661), von den Feinden wie ein Hirsch von Schakalen sich umdrängt sieht (474f.) und nun erst von

Menelaos sich aus der Schlacht führen läßt (487f.). Teilt er also auch mit Agamemnon und Diomedes das Schicksal schwerer Verwundung (Σ 28f., 379f.; II 25f.), so widersetzt er sich doch finsterblickend dem Vorschlag des ersten, den Krieg aufzugeben (Σ 82f.), nimmt vielmehr bereits am nächsten Tage, als das griechische Schiffslager von Hektor bedroht ist, mit Rat und That wieder am Kampfe teil (378f.), und wie bisher den Feinden gegenüber in offener Feldschlacht, so stellt er seinen Mann auch bei den Leichenspielen zu Ehren des Patroklos: zuerst erlangt er, im Ringkampf der überlegenen Stärke des großen Aias mit List beugend, den gleichen Preis wie dieser; dann aber trägt er im Wettlauf, allerdings unter Mitwirkung seiner Schutzgöttin, die den schon dem Ziele nahen kleinen Aias zu Fall bringt, den Sieg davon, wofür er als „frischer Greis“ und als bester Läufer nächst Achill gepriesen wird (Ψ 740—792). Bei anderer Gelegenheit nennt er sich selbst den besten Bogenschützen vor Troja nächst Philoktet (Θ 219f.). Die von Od. hierbei bethätigte Verschlagenheit zeigt sich noch deutlicher in der — später entstandenen — Doloneia (X), wo, nach einem nächtlichen Kriegsrat der Geronten, im Morgengrauen Od. und Diomedes auf Kundschaft nach dem feindlichen Lager ausziehen, den ihnen entgegengesandten troischen Späher Dolon gefangen nehmen und nach strengem Verhör niedermachen, ebenso den thrakischen König Rhesos nebst anderen Helden im Lager töten und endlich die berühmten Rosse des Rhesos als Beute ins griechische Lager entführen.

Nach dem Tode Achills, dessen Leiche er mit verteidigt (ε 309f.), gewinnt er dessen Waffen im Streit mit dem Telamonier Aias (λ 544f.) und holt dann von Skyrros den Neoptolemos (508f.). Mit selbstgefeißelten Striemen bedeckt, in Lumpen gehüllt und in Knechtgestalt schleicht er sich als Spion nach Troja, zieht hier bei Helena, die ihn allein erkennt und gastfrei bewirtet, Erkundigungen ein, tötet vor seiner eiligen Rückkehr noch viele Troer und bringt den Griechen wertvolle Kunde zurück (δ 244f.). In dem von Epeios erbauten hölzernen Pferde (Θ 493; λ 524) ist Od. Führer der versteckten Schar (Θ 502, vgl. 494), verwahrt die Thür (λ 524f.) und verhütet, daß sich die Genossen durch Helenas Neckerei zum Selbstverrat verführen lassen (δ 271f.). Dem Rosse entiegen, eilt er mit Menelaos zur Wiedergewinnung der Helena zuerst nach dem Hause des Deiphobos, den er nach schrecklichem Kampfe tötet (Θ 517f.). Als sich nach Ilios Zerstörung, die ihm ausdrücklich zugeschrieben wird (α 2; γ 230), die Atriden wegen der Heimfahrt entzweien, bricht Od. zuerst zwar mit Menelaos auf, kehrt aber mit anderen dem Agamemnon zu Gefallen in Tenedos wieder um und nach Troja zurück (γ 130f.). Nach der zweiten, endgültigen Abfahrt wird er vom Winde zur Kikonenstadt Ismaros getrieben, wo ihm der Apollopriester Maron einen Schlauch köstlichen Weines schenkt (ι 196f.), verliert aber, nach deren beutereicher Verheerung, bei einem

nächtlichen Überfall der Kikonen 72 Gefährten (39f.). Nach zweitägiger Fahrt will er um das Vorgebirge Maleia biegen (80f.), wird aber vom Nordwind, an Kythera vorbei, verschlagen und gelangt neun Tage später zu den Loto-phagen. Drei auf Kundschaft entsendete Gefährten werden von diesen mit süßem Lotos bewirtet und müssen, da sie über der lieblichen Speise die Heimat vergessen, von Od. mit Gewalt zur Weiterfahrt gezwungen werden (82f.). Sie kommen zur Ziegeninsel, wo sie reichen Mundvorrat gewinnen; von hier fährt Od. auf seinem Schiffe, während die elf andern zurückbleiben (172f., vgl. 159), hinüber zum Kyklopenlande; mit den zwölf tapfersten Gefährten betritt er, jenen Schlauch herrlichen Weines auf der Schulter, die Höhle des Kyklopen. Der Aufforderung der Genossen, Käse, Lämmer und Ziegen zu nehmen und davon zuzugessen, fügt sich Od. nicht. Der mit seiner Herde heimkehrende gewaltige, einäugige Polyphemos (s.d.), dessen Anblick die Fremdlinge entsetzt, beantwortet Od.' Mahnung, sie als Gäste und Schützlinge des Zeus zu achten, höhnend damit, daß er zwei Gefährten zerschmettert und verschlingt, was sich nach der Nachtruhe des Unholdes sowie Tags darauf nach seiner abermaligen Heimkehr von der Weide wiederholt. Od. aber, der ihn mehrmals schlau täuscht (282f., 366f.), macht ihn mit ismarischem Weine trunken, blendet ihn und entkommt, mit den sechs noch übrig gebliebenen Gefährten sich unter den hinausziehenden Schafen verbergend, aus der Höhle und zu seinem Schiffe. Dieses entgeht zwar den Felsblöcken, die der von Od. laut verhönte Kyklop in ohnmächtiger Wut schleudert; um so verhängnisvoller wird das Gebet des Geblendeten zu seinem Vater Poseidon, Od. solle nie oder erst spät und allein auf fremdem Schiffe heimkehren und im Hause Blend antreffen (526f.); denn von nun an hält ihn der Meerbeherrscher Jahre lang von der Heimat fern. Zunächst verschlägt ihn die Irrfahrt zur Insel des „Schaffners der Winde“, Aiolos (κ 1f.), der einen Monat Od. und die Seinen bewirtet, ihm in einem Schlauch einen Wind verschlossen mitgibt und einen günstigen Hauch zur Heimfahrt wehen läßt. Schon nahe der heimatischen Küste, öffnen am zehnten Tage, während Od. schläft, die Gefährten den Schlauch, in dem sie Gold und Silber vermuten (28f.); der herausstürzende Sturm treibt die Schiffe wieder an die Insel des Aiolos; doch dieser weist die Fremdlinge, die er von der Rache der Götter verfolgt wähnt, streng von sich (64f.). Nach sechs Tagen erreicht Od. das in einer Wundergegend gelegene Land der menschenfressenden, riesigen Laistrygonen (s.d.), landet, während die andern Schiffe eine Bucht aufsuchen, mit dem einzigen seitab und entsendet drei Männer auf Kundschaft (80f.). Von der Tochter des Königs, die sie am Brannen treffen, geführt, kommen sie in den Palast des Antiphates; doch seiner und der herbeieilenden übrigen Laistrygonen Raubgier fallen sämtliche Insassen der im Hafen geborgenen Schiffe zum Opfer; nur Od. entkommt mit seinem Fahrzeug (80—134).

Auf der Insel Aiaie verwandelt die Zauberin Kirke die als Späher zu ihr geschickten Gefährten bis auf ihren entkommenen Führer Eurylochos in Schweine. Von ihm benachrichtigt und von Hermes mit dem Zauberkraut Moly versehen, schützt sich Od. erst selbst vor Kirkes Künsten und erzwingt dann die Rückverwandlung seiner Genossen (135—465). Ein ganzes Jahr lebt hier Od. mit den Gefährten herrlich und in Freuden (467 f.) und giebt 10 Kirkes Liebeswerbungen nach (347, 480, 497; vgl.  $\mu$  34); mit ihr das Lager teilend, bittet er sie endlich auf das Drängen der Gefährten (471 f.), ihn nach Hause zu entlassen, wird aber zu seinem Entsetzen von ihr verpflichtet, vorerst das Schattenreich aufzusuchen und dort wegen seiner Heimkehr die Seele des Sehers Teiresias zu befragen (490 f.). Für diese Reise von Kirke mit Ratschlägen versehen, gelangen sie am Ende des Ozeans in das finstre Land der 20 Kimmerier und an den Eingang zur Unterwelt (503 f.; 2 f.). Nachdem die vorgeschriebenen Opfer dargebracht sind, erscheinen die Schatten vieler Verstorbenen, zuerst derjenige von Od.' jüngstem in Kirkes Palast tödlich verunglückten Gefährten Elpenor (51 f.; vgl.  $\alpha$  551 f.). Der herabschwebenden Seele seiner Mutter verbietet er vom Opferblute zu trinken, bevor er mit Teiresias gesprochen habe. Dessen Schatten warnt den Od., sich mit seinen Gefährten 30 an Helios' Rindern auf der Insel Thrinakia zu vergreifen; andernfalls weissagt er ihm die Erfüllung von Polyphem's Fluche, zugleich aber seine einstige Rache an den Freiern Penelopes. Nach dem Vollzug dieser Strafen solle er mit einem Ruder Menschen aufsuchen, die von Meer und Seefahrt nichts wüßten, und dort dem Poseidon opfern; inmitten glücklicher Völker werde ihm schließlich in hohem, beglücktem Alter ein sanfter Tod außerhalb des 40 Meeres ( $\xi\zeta$   $\acute{\alpha}\lambda\omicron\varsigma$ ) kommen (2 90 f.). Aus dem Gespräch mit Antikleia (152 f.) erfährt er sodann, wie vor deren Hinscheiden die Verhältnisse daheim gelegen haben: Telemachs Herrschaft im Hause (das erst später, drei Jahre vor Od.' Heimkehr, von den Freiern belästigt wird:  $\beta$  89, 106 f.;  $\epsilon$  377), Penelopes Gram um den Gatten, namentlich aber Laertes' Trauer um den Sohn (2 187 f.), der sie selbst erlegen sei (197 f.; vgl.  $\sigma$  357 f.). Wichtiger als der Anblick vieler uralter 50 Heroinen ist Od. die Begegnung mit den Schatten der einstigen Kampfgenossen Agamemnon, Achilleus, Patroklos, Antilochos sowie mit dem des großen Aias, dessen Groll wegen des Waffenstreits Od. vergeblich zu begütigen sucht (2 543 f.), und endlich, nachdem er den Totenrichter Minos und mehrere von Strafen geplagte Schatten geschaut, die Unterredung mit Herakles, der ihn sogleich wiedererkennt (615 f.). Nach Aiaie zurückgekehrt, läßt Od. 60 den Elpenor seiner Bitte gemäß bestatten. Die Weissagungen, die ihm Kirke über die künftigen Reiseabenteuer erteilt, erfüllen sich auf der Weiterfahrt: sie passieren, die Warnungen der Göttin genau beachtend, die Insel der beiden Seirenen ( $\mu$  158 f., vgl. 39 f.), sowie die Plankten ( $\mu$  61 f.;  $\psi$  327); während sie aber den Strudel der Charybdis unversehrt meiden,

entrafft ihnen das Ungeheuer Skylla sechs Gefährten ( $\alpha$  201—259). Od.' Verbote und ihrem eigenen Eide zum Trotz schlachten die überlebenden Genossen, unter denen Eurylochos Unwillen und Widerspruch gegen den Fürsten erregt, auf Thrinakia die besten Rinder des Helios, was Od., aus dem Schlafe erwacht, nicht mehr verhüten kann (260—373). Zur Strafe sendet Zens, bei dem Helios die Frevler verklagt, den Griechen auf ihrer Weiterfahrt ein Unwetter: beim Scheitern des Schiffes rettet Od. allein mühsam sein Leben und erreicht, auf den Trümmern des Fahrzeugs nochmals der Charybdis entronnen, nach neuntägiger Irrfahrt Ogygia, die Insel der Nympe Kalypso (374 f.; vgl.  $\eta$  244 f.). Sie nimmt den Schiffsbrüchigen auf, hält ihm sieben Jahre bei sich zurück ( $\eta$  259), vermag aber, um seine Liebewerbend, auch mit dem Versprechen der Unsterblichkeit und ewigen Jugend seine Sehnsucht nach der Heimat nicht zu bezwingen ( $\alpha$  13 f.;  $\epsilon$  13 f.;  $\eta$  244 f.;  $\delta$  655 f.;  $\epsilon$  29 f.;  $\psi$  333 f.). Im achten Jahre befiehlt der Nympe auf Athenes Antrag die Götterversammlung durch Hermes Od.' Entlassung ( $\eta$  261 f.;  $\epsilon$  2 f.; vgl.  $\alpha$  48 f.). Nach nochmaligem Beilager ( $\epsilon$  227) hilft sie ihm ein Floß bauen, auf dem er, von ihr reich mit Vorräten versorgt, schließlich abfährt (228 f.). Schon kommt ihm nach siebzehn Tagen die Phaiakeninsel Scheria in Sicht, da gewahrt ihn Poseidon noch zertrümmert im Sturm sein Fahrzeug (278 f.). Doch bewahrt ihn der Schleier, den ihm Ino-Leukothea zuwirft, vor dem Versinken, so daß er sich beim Untergang des Flosses drei Tage später schwimmend ans Land rettet (333 f.). Durch Mädcheneschrei geweckt und aus dem Waldesdickicht hervorgelockt, findet er die Königstochter Nausikaa (s. d.) mit ihren Genossinnen beim Ballspiel am Meeresstrande; er wird von ihr auf seine rührenden Bitten erfrischt, bekleidet und in ihr Elternhaus nach der Stadt eingeladen ( $\zeta$ ). Allenthalben erfährt er hierbei Athenes Schutz und Förderung. Die Göttin verschafft dem noch Unbekannten bei dem freundlichen Königspaar Alkinoos und Arete gastliche Aufnahme, ist auch, als ihn diese zum Eidam begehren ( $\eta$  311 f.), auf die Heimendung des Vielumgetriebenen bedacht ( $\theta$  71 f.). Bei den Wettspielen phaiakischer Jünglinge zur Beteiligung aufgefordert und dadurch in seinem Selbstgefühl gereizt, thut er mit dem Diskos einen Meisterwurf ( $\theta$  100 f., 186 f.); darob stumme, aber hohe Verwunderung der Phaiaken, die auf eine Fortsetzung der Kämpfe verzichten (234 f.). Anfangs erfreut über den Tanz der jungen Leute sowie über das Lied des Sängers (264 f., 367 f.), wird er doch, so oft dieser vom trojanischen Kriege singt (75 f., 499 f.), zu Thränen gerührt (83 f., 92 f., 521 f.). Deshalb fragt Alkinoos ihn endlich nach seinem Namen (550 f.); er giebt sich mit edlem Stolz zu erkennen ( $\iota$  19 f.) und erzählt seine Irrfahrten ( $\iota$ — $\mu$ ). Nun rüstet Alkinoos zu des Helden Heimendung ein Schiff aus; da er während der Fahrt nach Ithaka eingeschlafen ist, heben ihn dort die Phaiaken ans Land und lassen

ihn mit den ihm gebliebenen Ehrengeschenken allein zurück (v 1—125). Nach zwanzig-jähriger Abwesenheit (β 175; q 327; r 222, 484; φ 208; ψ 102, 170; α 322; nur Ω 765 dauert allein der Krieg zwanzig Jahre wegen eines in *Stasinus' Kyprien* beschriebenen Feldzuges gegen Mysien, vgl. u.) erkennt er beim Erwachen das Vaterland nicht, glaubt sich betrogen und jammert laut (v 187f.), bis sich Athene, die er zuerst über seine Herkunft zu 10 täuschen sucht (256f.), seiner annimmt, ihn über das Treiben der Freier in seinem Hause aufklärt und als greisen Bettler zu Eumaios weist (402f.). Unerkannt findet er hier die liebevollste Aufnahme (§ 33f., 72f., 418f.; α 300f.), bemüht sich aber vergebens durch erdichtete Erzählungen von sich (§ 191f., 462f.) die Hoffnung des trauernden Alten auf die Rückkehr des Herrn zu beleben. Denn dafs Od. tot sei, glauben Telemach (α 161f., 241f., 354, 396, 413; o 268), Penelope (β 96; δ 724, 814; r 318; φ 67f.), Eumaios (§ 167, 371; q 312), Eurykleia (β 365f.), die Freier (182f., 238, 333; v 333) und Laertes (δ 111; λ 195f., ω 289f.) mit gleicher Bestimmtheit. Als Telemach von seiner durch einen Anschlag der Freier bedrohten Rückfahrt aus Pylos und Sparta heimlich bei Eumaios einkehrt, trifft er hier Od. (α 1f.), der sich ihm, während jener in die Stadt geht, in seiner ihm von Athene zurück- 30 gegebenen wahren Gestalt (über die Haarfarbe vgl. u.) zu erkennen giebt (186f.) und mit ihm die Rache an den Freiern verabredet (245f.). Am nächsten Morgen geht Od., zurückverwandelt und wieder in Bettlertracht, mit Eumaios nach der Stadt (q 182f.), wird unterwegs von dem Ziegenhirten Melantheus gemifs handelt (212f.) und beim Eintritt in sein Haus nur von dem alsbald verendenden Hunde Argos wiedererkannt (291f.). Die Freier, die er bettelnd oder mit erdichteter Erzählung (409f.) auf die Probe stellt, haben ihn zum besten, beschenken ihn aber; doch wird er von Antinoos mit einem Schemel geworfen (409f., 462f.). Zu Penelope entboten, verspricht er Abends zu kommen (544f.). Vorerst besiegt er den Bettler Iros im Faustkampf (ε 1—106), warnt umsonst den edelmütigsten der Freier, Amphinomos, (124f., vgl. 411f.), erfährt vielmehr von der Magd Melanthe neue Schmach (321f., vgl. r 65f.); ebenso höhnt ihn deren Buhle Eurymachos und schleudert eine Fußbank nach ihm (ε 348f., 393f.). Mit Telemach trägt er bei Anbruch der Nacht alle im Hause vorhandenen Waffen in die obere Kammer (r 4f.), sucht dann, immer noch un- 50 erkannt bei Penelope im Saale sitzend (100f.), die trauernde Gattin auch hier wieder als Kretier (172f.; vgl. v 256f.; § 199f.) unter dem Namen Aithon (r 183), mit einer er- dichten Geschichte (185f.) sowie durch herzlichen Zuspruch (220f.) und die Deutung ihrer Träume (546f.) zu trösten und verhütet, dafs ihn Eurykleia, von der er beim Fußbad an der Narbe erkannt wird, voreilig aus Freude verrät (390f., 467f.). Auch während der Nacht, wo er im Vorsaal ruht (v 1f.), wie am folgenden Tage hält er, als ihn Mägde, Diener und

Freier beschimpfen, ja Ktesippos mit einem Kuhfuß wirft (177f., 287f.), standhaft an sich (17f., 183f., 301f.). Erst als sich während der von Penelope veranstalteten Bogenschußprobe, bei der er sich den Hirten Eumaios und Philoitios entdeckt (q 188f.), die Freier mit der Spannung des Bogens vergebens abmühen, läßt er sich diesen reichen (281f., 378f.) und schießt durch die zwölf Beilöhre (404f.; vgl. *Ruppersberg, Jahrb. f. cl. Phil.* 1897 S. 225f.): alsbald wirft er die Bettlerlumpen und damit die Maske der Verstellung ab (z 1f.) und beginnt mit Telemach und den wenigen Getreuen, auch von der in Mentors Gestalt erschienenen Athene ermutigt (205f.), das blutige Rachewerk, dem die wehrlosen Freier, wie dann auch die ungetreuen Diener zum Opfer fallen. Bei aller Härte, namentlich in der Aufknüpfung der zwölf buhlerischen Mägde (468f.), verlassen ihn doch nach dem Siege Vorsicht und Mafshaltung nicht: Eurykleia verbietet er es als sündhaft, über Erschlagene zu jauchzen (412); aber in der Befürchtung, die Angehörigen der Freier möchten diese rächen, ordnet er, um vorläufig den Schein zu wahren, ein lautes Fest im Hause an (φ 130f.). Am schwersten fällt es Penelope, in dem Ankömmling den Gatten zu erkennen (164f.). Nach Ablauf der Nacht, die dem wiedervereinigten Paare von Athene verlängert wird (241f., 344f.), eilt Od. zu Laertes auf das Land (359f.; α 205f.). Unter Thränen sieht er, wie der greise Vater den Garten bestellt (282f.); nur mit schonender Vorsicht und nach mancher erdichteten Erzählung (242f.) giebt er sich ihm zu erkennen (318f.); nachher auch den Knechten (386f.). Als racheheischend die Väter und Verwandten der getöteten Freier nahen, rüstet er seine wenigen Mannen (490f.) und beginnt mit ihnen unter den Feinden ein wildes Mor- 50 den, anfangs unterstützt von Athene, die jedoch, wieder in Mentors Gestalt, bald dem Blutbad ein Ende macht und zwischen Od. und seinem Volke Frieden stiftet (516f.). Einen Ausblick auf Od.' weitere Schicksale gewährt uns Teiresias' schon erwähntes Orakel, wonach ihn unter glücklichen Völkern im hohen Alter ein sanfter Tod hinwegnehmen werde (λ 134f.).

Von einer völligen Einheitlichkeit im Wesen des Od. zu reden, verbietet schon der augenfällige Widerspruch in der Angabe zweier verschiedener Haarfarben: denn bei seiner ersten Verwandlung in einen greisen Bettler tilgt ihm Athene die blonden Haare (v 431, vgl. 399), bei der Rückverwandlung dagegen ist das Haar (allerdings seines Bartes) dunkelfarbig, stabilblau (α 176), was sich, trotz künstlicher Vermittlungsversuche, nicht vereinigen läßt (vgl. *Bonitz, Ursprung d. hom. Gedichte* 31 f. 88; *Ebeling, Lex. Hom. s. xavavos*). Man könnte dies zu ziemlich weittragenden Folgerungen ausbenten, namentlich auch innere Widersprüche im Wesen des Od. vermittelt höherer Textkritik beseitigen wollen. In der That stimmen ja zu dem Gesamtbild seines Charakters gewisse Züge nur wenig. So fällt die bei Homer nur α 261f. erwähnte Benutzung von Pfeilgift, wenn sie auch nur in einem

gingierten Bericht der Athene erscheint, doch dem Od., sogar unter erschwerten Umständen (262f.), zur Last; ferner ist sein Verkehr mit Kirke und Kalypso sowie mit einer Konkubine im Lager vor Troja (als eine solche, nämlich Kyklos' Tochter Laodike, wird „des Od. Ehrengeschenk“ erklärt *Schol. A* 138; *Cramer, Anecd. Paris.* 3, 125, 10), selbst nach homerischer Anschauung, vermöge deren an Nebenweibern höchstens die eifersüchtige Gattin Anstofs nimmt (*I* 448f.;  $\alpha$  438, vgl.  $\lambda$  421f.), mit seiner allenthalben gerühmten Gattenliebe und ehelichen Treue schwer vereinbar. Auch wirkt es zunächst befremdlich, daß er bei seiner sprichwörtlichen Anhänglichkeit an die Heimat (*Od. Pont.* 4, 14, 35), ja seinem schmerzlichen Heimweh (s. o.) gleichwohl das Vaterland in den Liebesbanden auf Aiaie vergiftet und erst nach Jahr und Tag von den Genossen an Aufbruch und Rückkehr gemahnt werden muß ( $\kappa$  467f., 30 471f.). Dagegen wird seine Neigung zu Trug und Hinterhalt, die vielleicht mit seinem sonstigen Edelmut in Widerspruch zu stehen scheint, fast immer durch die gefährvolle Lage bedingt, die Hinschlachtung der ziemlich wehrlosen Freier durch ihre große Zahl reichlich aufgewogen, so manche Täuschung als Akt der Notwehr oder als eigentliche Kriegslust entschuldigt; und auch wenn ein gewisses Übermaß im Lügen anstößig wirkt, wie nach sei- 30 ner Heimkehr in den viermal wiederkehrenden erdichteten Erzählungen über seine Herkunft (s. o.), oder wenn er immer wieder, bis zur Ermüdung, über die unabwieslichen Forderungen des Magens klagt ( $\eta$  216;  $\sigma$  344;  $\phi$  286f.;  $\sigma$  53; vgl. *Athen.* 10, 412b), so wird allein das kritisch-ästhetische Messer, nicht aber der moralische Maßstab das richtige Mittel zur Beurteilung sein; überhaupt auch nur aus poetischen Gründen Od. reinzuwaschen, möchte nur der sich 40 unterfangen, der in ihm das allseitige, vollgiltige Ideal des Helden erblicken wollte. Allerdings zeichnet sich ja Od. durch ungewöhnlich reiche und hohe Vorzüge des Körpers wie des Geistes und des Herzens aus. Zwar steht er im Äußeren hinter Agamemnon zurück und erinnert den Priamos bei der Mauerschau nur an einen dickwolligen Widder (*I* 193f., vgl. auch § 230).\*) Immerhin verfehlen Od.' Gestalt und Aussehen auf das Kennenrauge 50 Kalypsos und Kirkes, auf das wollüstige Verlangen der Seirenen und auf die jungfräuliche Neugier Nausikaas ihre Wirkung nicht, und namentlich wenn Athene ihn mit Anmut umgießt, findet seine edle Erscheinung gerechte Bewunderung (§ 134f.). Zugleich liegt in jenem Vergleich mit dem Widder der Begriff ur-

wüchsiger Leibesstärke, die, gepaart mit rascher Gewandtheit, von ihm schon in der Jugend auf der Eberjagd bethätigt, dann aber von Freund und Feind vor Ilion (s. o.), auf der langjährigen Wanderfahrt von den Genossen (*u* 279f.) wie von den Phaiaken (§ 134f.), endlich nach seiner Heimkehr von Dienern und Freiern oft genug mit freudiger Bewunderung, aber auch mit Schrecken anerkannt wird. Dieser rüstigen, beweglichen Körperkraft entspricht seine männliche Tapferkeit und Unerschrockenheit, wie sie im blutigen Streit wie im friedlichen Wettkampf, bei ernster Gefahr zu Wasser und zu Lande fast ausnahmslos hervortritt; jedoch auch Ausnahmen, wie seine Teilnahme an der fast allgemeinen Flucht vor Hektor (§ 78f.) oder sein anfängliches Entsetzen vor dem heimkehrenden Polyphem ( $\iota$  236) erklären sich in dem einen Falle aus kluger Erkenntnis der feindlichen Übermacht, in dem andern aus rein naiver Empfindung, die erst von Euripides (s. u.) um des dramatisch-theatralischen Reizes willen in das Gegenteil verkehrt worden ist (*Cycl.* 198f.). Als Kriegs- und Seeheld demnach den besten Männern seines Volkes ebenbürtig, ja den meisten überlegen, übertrifft er sie alle an vorsichtiger Klugheit und verschlagener List ( $\beta$  279f.;  $\gamma$  121f.;  $\delta$  267f.;  $\iota$  282f., 302, 345f.;  $\nu$  291f.;  $\pi$  242;  $\psi$  125), an Beredsamkeit und diplomatischem Geschick (*A* 311, 430f.; *B* 185f., 244f., 278f., 335; *I* 205f., 263; *I* 192, 223f., 624f., 657; *A* 140, 767f.; *T* 154f.;  $\delta$  240f.;  $\zeta$  149f.;  $\iota$  259f.). Zwar retten diese Geistesgaben ihn oft selbst vor dem Tode, er stellt sie aber noch öfter uneigennützig in den Dienst der gemeinsamen Sache. Denn auch reiche Herzenstugenden zieren ihn. Allenthalben bekundet er kindliche Ehrfurcht vor den Göttern und Vertrauen namentlich auf den Schutz des Zeus und der Athene. Rührend ist seine Pietät gegen die Eltern, sprichwörtlich sein Eheglück, mustergiltig sein Verhältnis zum Sohne, vielgerühmt seine Liebe zu Heimat und Vaterland. Dem treuen Gesinde ist er ein milder, dem treulosen ein unerbittlich strenger Gebieter, den Unterthanen ein wahrer Vater, den Kampfgenossen ein hilfreicher Freund und thatkräftiger Ratgeber, den Reisegefährten ein aufopfernder Führer, den Fremdlingen ein freigebiger Gastfreund. Eine solche Fülle von Vorzügen findet verdienten Lohn in der Achtung und Verehrung, die er bei den Seinen genießt, und in dem Ansehen, dessen er sich bei allen Wohlgesinnten erfreut, soweit nicht deren Urteil, wie bei dem Telamonier und Eurylochos, durch Neid und Nebenbuhlerschaft, oder den Troern, durch Nationalhaß getrübt wird. Die Anerkennung 50 für Od., die bei Homer wohl am nachdrücklichsten Penelope ausspricht (§ 724f.;  $\sigma$  204f.), findet endlich einen lauten, wenn auch nicht mehr völlig reinen, unverfälschten Widerhall in der späteren Litteratur.

## II. Der nachhomerische Odysseus.

J. O. Schmidt, *Ulixes Posthomericeus. Part. I, Diss. Leipzig 1816. De Ulixis in fab. satyr.*

\*) Andere zoologische Vergleiche beziehen sich vielmehr auf sein inneres Wesen oder auf vorübergehende Handlungen und Lagen; *K* 297: Od. und Diomedes gehen durch die Nacht wie zwei Löwen;  $\psi$  48: Od. blutbesudelt, und  $\iota$  130: hungrig wie ein Löwe; *A* 321f.: Od. und Diomedes umdrängt wie zwei Eber von Jagdhunden, ebenso 414f.: Od. in gleicher Lage; ähnlich 474f.: wie ein Hirsch von Schakalen angegriffen;  $\nu$  548f. und  $\omega$  538f.: kampfmüdig und rasch wie ein Adler;  $\nu$  147: um die Seinen ängstlich besorgt wie um die Jungen eine Hündin;  $\mu$  433: über der Charybdis am Felsenbaum hangend wie eine Fledermaus.

persona, Commentat. Ribbeck. 99f. *Ulixes Comicus*, Jahrb. Suppl. 1888, 361f.

Der Stammbaum, der bei Homer väterlicherseits über Odysseus' Großvater Arkeisios, sowie über die Eltern der Mutter Antikleia, Autolykos und Amphitheia, nicht hinaufreicht, wird in der nach homerischen Sage zurückgeführt bis auf Zens (vgl. Nikolaos bei *Wais*, *Rhet. Gr.* 1, 355), der mit Euryodeia den Arkeisios zeugt; dieser und Chalkomedusa sind Eltern des Laertes: *Schol.*  $\pi$  118; *Eustath.* p. 1796, 34. Die Genealogie Iuppiter-Arcesius—Laertes, ohne Angabe der Frauen, steht auch *Ov. Met.* 13, 144f.; demnach:

Zeus—Euryodeia  
Arkeisios—Chalkomedusa  
Laertes—Antikleia  
Odysseus

Zwischen Zeus und Arkeisios schiebt sich anderwärts Hermes mit dem Sohne Kephalos und dem Enkel Kileus ein: *Schol.* B 173; also: Hermes—Kephalos—Kileus—Arkeisios—Laertes—Odysseus. Nur angedeutet wird Laertes' Abstammung von Hermes bei *Eustath.* p. 197, 22. Über andere abenteuerliche Ableitungen der Herkunft des Arkeisios s. d. — Gewöhnlich erscheint dagegen Hermes, bei Homer nur der Schutzgott des Autolykos (396f.), bei späteren sogar als dessen Vater, demnach als Od.'s Ahnherr mütterlicherseits: *Apollod.* 1, 9, 16, 8; *Hygin.* f. 200; *Ov. Met.* 13, 146f.; unsicher ist die Überlieferung über die Mutter des Autolykos (s. d.); außer den dort aufgezählten Heroinen, Philonis, Chione, Telange, wird auch Stilbe genannt: *Schol.* K 266). Der Ehe des Autolykos entspringt außer Antikleia auch Aisimos, der Vater des Sinon: *Tzetz. Lycoph.* 344, sodafs Od. und Sinon Geschwisterkinder sind: *Serv. Aen.* 2, 79. Demnach ergibt sich folgender Stammbaum:

Hermes—Chione (oder Stilbe)  
Autolykos—Amphitheia  
Aisimos      Antikleia—Laertes  
Sinon      Odysseus

Eine Schwester des Od. ist Kallisto oder Phake: *Mnaseas* bei *Athen.* 4, 158d; *Eustath.* p. 1572, 53. — Nach *Silenos* von Chios (*Müller fr. h. Gr.* 3, 100 not.) gebiert Antikleia den Od. beim Berge Neriton auf Ithaka, vom Regen überrascht; daher die Etymologie: *ἐκείνη κατὰ τὴν ὁδὸν ὅσεν ὁ Ζεὺς*, vgl. *Eust.* p. 1871, 19; *Schol.*  $\alpha$  75; *Etym. M.* s. Od., *Tzetz. Lyc.* 786.

Höchst seltsam ist die Homer (vgl. 2 593f.) und auch dem epischen Kyklos noch fremde, aber gewifs sehr alte Sage (vgl. *Ulix. Posth.* 60 1, 47 not. 1), nach der als Od.'s Vater Sisyphos gilt: *Aisch.* fr. 175 *Nck.*<sup>3</sup>; *Soph.* Ai. 190 u. *Schol.*; *Philoct.* 417. 448. 623f. u. *Schol.*; 1311; fr. 142 *Nck.*<sup>2</sup>; *Eur. Cycl.* 104; *Iph. Aul.* 524. 1362; *Istr.* fr. 52 (*Müller, fr. h. Gr.* 1, 426); *Schol.* K 266; *Lyc. Alex.* 344. 1030; *Hygin.* f. 201; *Ov. A. A.* 3, 313; *Met.* 13, 31; *Serv. Aen.* 6, 529; *Schol. Stat. Ach.* 2,

76; *Plut. d. aud. poet.* 3; *Suid.* s. Σίσ.; *Eustath.* p. 1701, 60; *Tzetz. Lyc.* 344; vgl. auch *Macar.* 6, 20 (*Paroemiogr.* 2, 191). Unter diesen Stellen bietet *Schol. Soph.* Ai. 190 folgende Fassung der Sage: Antikleia wird von ihrem Vater Autolykos, zur Verheiratung mit Laertes, aus Arkadien nach Ithaka gesandt, aber in Korinth von dem dortigen König Sisyphos, dem sie der eigene Vater zur Besänftigung wegen eines Viehdiebstahls überläßt, geschändet und kommt nun erst zu ihrem Verlobten Laertes. Nach *Istros* bei *Plutarch* (a. a. O.), wo sie sich dem bei ihrem Vater als Gast weilenden Sisyphos daheim ergibt, gebiert sie sodann auf der Reise nach Ithaka, bei Alalkomenai in Boiotien (*Lyc. Al.* 786), den Od., der später nach seinem boiotischen Geburtsort eine Stadt auf Ithaka benennt, vgl. *Steph. Byz.* s. *Ἀλᾶ-κουραῖα*. Gleichwohl heiratet Laertes sie nun, da er für seine Braut dem Vater Autolykos viel bezahlt hat: *Schol. Soph. Phil.* 417. Übrigens haben die *Sisyphos* betitelten Satyrspiele der drei großen Tragiker und des *Kritias* sowie die Atellana des *Pomponius*, nach ihren Resten zu urteilen, Od. nicht berücksichtigt. — Nach *Liban. Ety.* Od. 4, 925 *Reiske*, „vernachlässigte Od. in der Jugend seine Bildung nicht, sondern war einer der Jünger des Cheiron“, dessen Schüler, speziell in der Jagd, er auch *Xenoph. Ven.* 1, 2 genannt wird. Über *Kratinos' Xisippos* und *Pherekrates' Cheiron*, wo auf Od. zwar Bezug genommen, aber ein anderer Zug der Sage behandelt wird, vgl. *Ulix. Com.* 375f. — Od.'s Verwendung auf der Eberjagd lokalisierte man später am delphischen Gymnasium: *Paus.* 10, 8, 8. — Als zahlreiche Helden um Helena warben (zuerst nachweisbar bei *Stesichoros*, fr. 26 *Bgk.*<sup>4</sup>, wohl aber schon in *Hesiods Katalog* erwähnt), schlägt Od., einer der Freier (*Accius' Arm. iudic.*, gedichtet nach *Aisch. Onk. xpta*, vgl. *Ribbeck, R. Tr.* 370; *Soph.* Ai. 1111f.; *Phil.* 72f.; fr. 144 *Nck.*<sup>3</sup>; *Apollod.* 3, 10, 8; *Hygin.* f. 81; *Ail. Arist. nroß. nroß. Ag.* 2, 592 f. *Dindorf*; *Liban. Ety.* Od. 4, 925f. *Reiske*), Helena's Vater Tyndareos vor, er möge alle Freier durch einen Eid verpflichten, dem von Helena Erwählten gegen etwaige Feindseligkeiten beizustehen, wogegen Tyndareos verspricht, für Od. bei seinem Bruder Ikarios um Penelope anzuhalten; vgl. auch *Alexis' Elenys mynortēs* und *Ulix. Com.* 387f. So läßt Od. sich und anderen die Verpflichtung auf, später am Trojanischen Krieg teilzunehmen. — Während nach *Apollodor.* 3, 10, 9 Tyndareos zum Danke für jenen klugen Rat dem Od. Ikarios' Tochter Penelope zu verschaffen sucht, wirbt nach *Pherekydes*, fr. 90 *Müller* Laertes für den Sohn um sie. Ikarios nun veranstaltet für die Freier seiner Tochter einen Wettlauf, in welchem Od. siegt: *Paus.* 3, 12, 1; der Athene stiftet er dafür ein Heiligtum: *Paus.* 3, 12, 4. Den neuen Eidam will jener zum Bleiben in Lakedaimon bewegen und, als dieser es verweigert, die Tochter bestimmen, den Od. allein nach Ithaka ziehen zu lassen; beide aber brechen, von Ikarios verfolgt, zusammen auf. Als Od. schliesslich der Penelope die Wahl über-

läßt, entscheidet sie sich durch schamhafte Verhüllung des Gesichts für den jungen Gatten; Ikaros weicht deshalb an Ort und Stelle der Schamhaftigkeit ein Denkmal: *Paus.* 8, 20, 10f. — Wohl schon vor seinem Aufbruch gegen Troja wird Od., wie andre berühmte Helden der Sage, in die Mysterien zu Samothrake eingeweiht, was ihn nochmals aus allen Gefahren errettet: *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 917. Bei *Homer* von Agamemnon und Menelaos in den Krieg abgeholt, womit *Schol.* 6 119 und *Quint. Smyrn.* 5, 194 übereinstimmen, nur mit dem Zusatz, Od. habe sich vor d-n Werbern versteckt, sucht er sich zuerst in *Stasinus' Kyprien* (nach *Proklos*) durch verstellten Wahnsinn der Teilnahme zu entziehen (gegen *Welcker, Kykl.* 2<sup>2</sup>, 121, der Od.' Wahnsinn schon bei *Homer* annimmt, aber auch gegen *Cic. Off.* 3, 26, 97, der ihn erst für eine Erfindung der Tragiker hält). Dieser Wahnsinn, einst Hauptgegenstand von *Sophokles' Od. μαῖνομενος*, wird beschrieben *Hygin.* f. 95; *Ov. Met.* 13, 36f.; *Lactant. ad Stat. Achill.* 1, 94; *Schol. Soph. Phil.* 1025; *Append. Narrat. in Westerm. Mythogr.* 378; *Tzetz. Lyc.* 818; *Liban. lex. Sycop.* 4, 937; *lex. Aege.* 944 *Reiske*; *Nikephoros* und *Georgios* bei *Walz, Rhet. Gr.* 1, 429, 433. 552; bildliche Darstellungen werden erwähnt: *Plin. N. H.* 35, 129; *Plut. d. aud. poet.* 3; *Lucian. dom.* 30; als Lüge wird die Erzählung bezeichnet: *Schol. Philostr. Heroic.* 10, 2; *Tzetz. Anteh.* 307f.; eine apologetische Tendenz ist auch enthalten in *Schol.* 6 119; *Ov. Met.* 13, 301. Nach diesen Berichten pflügt Od. mit Zugtieren verschiedener Gattung, nach *Serv. Aen.* 2, 81 säet er Salz. Er wird aber entlarvt von Palamedes, der nach *Stasinus* (wie bei *Proklos* aus dem Zusammenhang zu schließen ist, vgl. *Welcker, Kykl.* 2<sup>2</sup>, 99f.) von Menelaos und Nestor, nach *Hygin.* a. a. O. von den beiden Attiden begleitet wird. Um Od. auf die Probe zu stellen, versetzt nämlich Palamedes den kleinen Telemach in Todesgefahr, indem er ihn entweder dem Vater vor den Pflug legt (so schon *Stasinus* nach *Proklos*: Παλαμήδους ἐποθεύειν τὸν πατέρα Τηλέμαχον ἐπὶ κόλον σιν, dann *Hygin.*, *Serv.*, *Nikeph.* und *Georg.* a. a. O., vgl. auch *Welcker* 2<sup>2</sup>, 100 und *Ulix. Posth.* 1, 7), oder mit gezücktem Schwerte bedroht (*Lucian. dom.* 30). — Zum Ratgeber giebt Laertes seinem Sohne den Myiskos mit in den Krieg: *Ptolem. N. H.* in *Westerm. Mythogr.* 184. — Als Begleiter des Menelaos geht er nach Delphi und befragt den Gott über den bevorstehenden Zug gegen Ilios: *Schol. γ* 267; *Eustath.* p. 1466, 56. Einmal für die gemeinsame Sache gewonnen, betreibt Od. nun selbst die Werbungen und entlarvt den unter den Töchtern des Königs Lykomedes auf Skyros verborgenen Achilleus. Nach einem irigen Zusatz von späterer Hand (*D*) zu *Schol. Ven. T* 326 war diese Sage schon erzählt *παρὰ τοῖς ἀρχαίοις* (widerlegt von *G. Hinrichs, vgl. auch Ulix. Posth.* 1, 11f.); vielmehr ist sie erst ein Motiv der Tragödie, wohl zuerst in *Sophokles' Skyriai* (vgl. ebenda 1, 56, not.) und *Euripides' Skyrioi*, bildlich dargestellt schon von Polygnot (*Paus.* 1, 22, 6) sowie von Atheuon (*Plin.*

35, 134). Eine Komödie *Σκυρίαί* des *Antiphanes* nimmt *Meineke (hist. crit.* 312) an. Nach dem zitierten *Homerscholion* kommt Od. nach Skyros mit Nestor und Phoinix, nach *Tzetz. Anteh.* 177 mit Nestor und Palamedes, nach *Philostr. iun. Imag.* 111 und *Stat. Achill.* 1, 538f. 675f. 700f. mit Diomedes; ob bei *Ov. Met.* 13, 164 der Telamonier in Od.' Begleitung zu denken ist, bleibt zweifelhaft; allein erwähnt wird Od. bei *Apollodor.* 3, 13, 8; *Nikephoros* bei *Walz, Rhet. Gr.* 1, 429; *Quint. Smyrn.* 5, 256f.; *Eustath.* p. 782, 48; p. 1187, 16; *Lycophr.* 276 mit *Tzetz.*; *Append. Narrat. in Westerm. Mythogr.* 365. Zuerst in Phthia von Peleus abgewiesen, ermitteln die Gesandten, bei *Hygin.* f. 96 nur allgemein oratorisches genannt, mit Kalchas' Hilfe Achills Aufenthaltsort. Den Töchtern des Lykomedes legt Od. Waffen und Wollkörbchen mit Webgeräten vor; die Mädchen greifen nach letzteren, Achill nach den Waffen (so *Schol. T* 326; *Ov.* und *Philostr. iun.* a. a. O.); bei *Apollodor* a. a. O. stößt Od. in eine Trompete, bei deren Klang sich Achill verrät; bei *Hygin* und *Statius* (*Achill.* 1, 841f. 875f.; vgl. 1, 6) sind beide Züge der Sage vereinigt. — Als Werber kommt Od. mit Talthybios auch nach Cypern und bestimmt den Kinyras wenigstens zu einer Beihilfe für den Feldzug: *Apollodor. ep.* 3, 9 p. 190 *Wagner*; vgl. *A* 20 u. *Eustath.* p. 827, 34. Die bereits von *Homer*, allerdings nur 2 765 erwähnte, zwanzigjährige Dauer des Trojanischen Krieges (vgl. *Welcker, Kyklos* 2<sup>2</sup>, 263f.) deutet hin auf einen zuerst in den *Kyprien* erzählten ersten Feldzug der Griechen, der in Mysien endigt. Bei deren Einfall wird Telephos, der König des Landes, von Achill schwer verwundet, die Griechen selbst aber zur Umkehr genötigt und in die Heimat zurückverchlagen: dorthin folgt ihnen Telephos auf ein apollinisches Orakel hin, durch dessen Deutung Od. die Heilung und Teilnahme des Unglücklichen am Kriegszug vermittelt (während nach 1 519f. sein Sohn Eurypylos in den Reihen der Troer fällt). Dies schon die Erzählung der *Kypria* (*Ulix. Posth.* 1, 8f.), der *Aischylos* und *Accius, Euripides* und *Ennius*, vielleicht auch *Agathon, Iophon, Kleophon* und *Moschion* in ihren *Telephos* betitelten Tragödien, sowie ferner seit *Deinolochos* mehrere Komiker bis auf den Phylakographen *Rhinthon* herunter (*Ulix. Com.* 364, 388) gefolgt sind. Od.' Mitwirkung wird bestimmt bezeugt von *Hygin.* f. 101; *Ov. Met.* 13, 171f. (wo sich Od. sogar selbst die Verwundung des Telephos zuschreibt); *Plin. N. H.* 35, 71 (Bild des *Parrhasios*); *Dict. Cret.* 2, 6. — Als die griechische Flotte, zum zweiten Male in Aulis versammelt, wegen des Zorns der Artemis vor Windstille nicht absegeln kann, dringt Od. auf die Opferung der Iphigeneia (s. d.). Nur in *Eur. Iph. Aul.* wird die Jungfrau durch ein Schreiben Agamemnons, das ein Sklave überbringt, in das griechische Lager entboten, nach den übrigen Berichten mit oder ohne die Mutter *Klytāimnestra* (s. d.) von Od. (*Ov. Met.* 13, 193f.; *Dict. Cret.* 1, 20; *Nonn. Dionys.* 13, 110; *Tzetz. Anteh.* 194) oder von ihm und Diomedes



(*Hygin. f. 98*) oder endlich von ihm und Tal-  
thybios (*Apollodor. epit. p. 195 Wagner*) unter  
dem Vorwand einer Hochzeit mit Achill aus  
Argos herbeigeholt. Alle drei großen griechi-  
schen Tragiker sowie *Ennius*, der dem *Euri-  
pides* folgte (*Ribbeck, R. Tr. 94 f.*), haben den  
Gegenstand behandelt; während die Reste von  
*Aischylos'* Drama keinen Anhalt gewähren, be-  
zeugt *Euripides* nachdrücklich Od.' Mitwirkung  
(*Iph. Aul. 106 f. 524 f. 1362 f.*; vgl. auch *Iph.  
Taur. 24 f.*); bei *Sophokles* trat er sogar per-  
sönlich auf, nach *fr. 284 Nck.*, wo er die  
Klytimestra zu dem glorreichen künftigen  
Schwiegersohn heuchlerisch beglückwünscht.  
*Rhinthos* Hilarotragödie mag sich dem vor-  
handenen Sagenstoff angeschlossen haben.  
Übrigens wird Od.' Anwesenheit und teilneh-  
mende Ergriffenheit beim Opfer selbst auch  
durch die Bildwerke (schon seit *Timanthes*,  
vgl. *Plin. N. H. 35, 73; Quintil. 2, 13, 12, vgl.  
Cic. Orat. 22, 74; Val. Max. 8, 11 ext. 6*) ver-  
anschaulicht. — An die Stelle des bei *Homer*  
erwähnten (s. o.) siegreichen, aber ehrlichen  
Ringkampfes mit dem König Philomeleides  
von *Lesbos* tritt bei *Hellaniqos* (*Schol. § 343*,  
vgl. *Eustath. p. 1498, 66*) unterlistige Ermor-  
dung durch Od. und Diomedes. — Die bei  
einem Gastmahl in *Tenedos* (wohl Seiten-  
stück zu dem Mahle auf *Lemnos* § 75 f.; § 230 f.)  
in Streit geratenen Fürsten Agamemnon und  
Achill werden, wahrscheinlich schon in den  
*Kyprien* (*Uliz. Posth. 1, 9 f.*, gegen *Welcher*,  
*Kyklos* 2<sup>3</sup>, 108) sowie in *Sophokles'* Satyrspiel  
*Ἀχαιῶν ἐλλογος* oder *Συρδαννοί*, von Od.  
wieder verhöhnt (vgl. de *Uliz. in fab. satyr.  
pers. in Commentat. Ribb. 110 f.*). Den hierbei  
oder bei einem Opfer auf dem Inselchen *Chryse*  
(s. d.; vgl. *Soph. Phil. 270. Lemn. fr. 353 Nck.*)  
oder auf *Imbros* oder *Lemnos* (*Eustath. p. 330*,  
1 f. 10 f.) von einer Natter gebissen und wegen  
des Geruchs der Wunde unerträglichen Philo-  
kletes (s. d.) setzen die Griechen auf den  
Rat des Od. in *Lemnos* aus, was dieser selbst  
als sein Verdienst in Anspruch nimmt: *Soph.  
Phil. 5; Eur. Phil. nach Dio Chrys. or. 59, 3;  
Or. Met. 13, 313 f.*, vgl. 45 f. sowie *Apollodor. epit.  
p. 196 Wagner; Hygin. f. 102*. Od. tötet auch  
die Schlange: *Dict. Cret. 2, 14*. — Schon bald  
nach dem Raube der Helena haben sich Pala-  
medes, Od. und Menelaos nach Troja begeben  
und die Rückkehr der Geraubten verlangt:  
*Dict. Cret. 1, 4*; bei *Tzetz. proleg. Alleg. Iliad.*  
405 überbringen sie außerdem einen Brief  
Klytimestras an die entführte Schwester.  
Jetzt, bereits gegen Ilion unterwegs, schicken die  
Griechen, von *Tenedos* aus (*Schol. Γ 201. 206*),  
abermals Gesandte (vgl. *Herodot. 2, 118*). Bei  
dieser ἀπαρτησις Ἐλένης ist (wie bei *Homer*  
*Γ 205 f.; A 139 f.*; s. o. und die neue Fragm.  
v. Bakchylides XV Kenyon) wohl auch in den  
*Kyprien* und in *Sophokles'* so betiteltem Drama  
(ein gleichnamiges schrieb *Timotheos*) Od.  
der Begleiter des Menelaos; so auch: *Or. Met.*  
13, 196 f.; *Aelian. H. A. 14, 8; Apollodor. epit.*  
p. 196 Wagner; *Philostr. Heroic. 2, 14; Liban.*  
*λόγ. πρὸς τὸν Τρωάδα* 4, 1 *Reiske; Pseudo-  
plut. vit. Hom. 7, 3; Serv. Aen. 1, 242*; sonst  
variieren die Angaben; bei *Dict. Cret. 2, 20*

gesellt sich Menelaos und Od. noch Diomedes  
zu; bei *Dar. Phryg. 16* sind es letztere allein; bei  
*Tzetz. Anteh. 154* außer den beiden auch Pala-  
medes und Akamas. Unerwähnt bleibt Od. bei  
*Parthen. Erot. 16* in *Westerm. Mythogr. 169*. Od.'  
Gesandtschaftsrede an die Troer fingiert als  
rhetorisches Schaustück *Libanios* (4, 15 *Reiske*).  
Die Reise ist zwar erfolglos; die Art aber, wie  
namentlich von Od., selbst unter persönlicher  
Lebensgefahr, die Sache der Griechen verfochten  
wird, imponiert dem Gegner, und die mit  
Antenors Hause sowie mit Helena angeknüpften  
Beziehungen sollen jenem später noch die besten  
Früchte tragen. — Während der Belagerung  
Trojas sorgt Od. mit Rat und That für seine  
Landsleute, schützt das Lager durch einen  
Graben, legt den Feinden Hinterhalt und tröstet  
die Verzagten über die lange Dauer des Krieges  
hinweg: *Or. Met. 13, 212 f.* Zur Abstellung  
beginnender Hungersnot holt er mit Menelaos  
Anios' Töchter, die Oinotropen, von Delos  
(vgl. § 162 f.) herbei, die durch Handauflegung alles  
in Lebensmittel zu verwandeln vermögen: so  
zuerst *Simonides von Keos, fr. 24 Bgk.*, während  
in dem früheren Bericht der *Kyprien* Palamedes  
Gesandter ist: *Uliz. Posth. 1, 37. 12 f. O. Immisch*,  
*Rh. M. 44, 299 f. Wentzel, Philol. 51, 46 f. Noack*,  
*Hermes 28, 146 f.* Einen Fouragierungszug des  
Od. nach Thrakien erwähnen *Kallimachos*  
und *Euphorion* bei *Serv. Aen. 3, 16* (vgl. auch  
zu *Aen. 2, 81*): nach Ainos, einem dort ver-  
storbenen Gefährten des Od., ist eine von  
diesem dort gegründete Stadt benannt. Gerade  
diese Berichte von seinen Verproviantierungs-  
maßnahmen setzen ihn in einen feindlichen  
Gegensatz zu Palamedes, durch dessen er-  
findungsreiche Klugheit er trotz aller Ver-  
dienste immer mehr in Schatten gestellt wird.  
Zum Neide gesellt sich bei Od. nachträglicher  
Hafs gegen Palamedes wegen der einstigen  
Entlarvung seines erheuchelten Wahnsinns bei  
Beginn des Krieges (*Aisch. Palam. fr. 181 Nck.*;  
*Or. Met. 13, 58*). In den *Kyprien* wird Pala-  
medes beim Fischfang von Od. und Diome-  
des meuchlerisch ertränkt (*Paus. 10, 81*,  
2), womit noch am meisten stimmt *Dict. Cret.*  
2, 15: hier lassen ihn die beiden Gesinnungs-  
genossen zur Hebung eines angeblichen Schatzes  
in einen Brunnen steigen, den sie dann zu-  
schütten. Die drei großen Tragiker und der  
jüngere *Astydamas* sowie mit Vorliebe spätere  
Rhetoren, angeblich schon *Gorgias* und *Alki-  
damas* in den noch vorhandenen Schuireden  
(bei *Blafs, Ausg. des Antiphon*), sodann auch  
*Libanios* und *Philostratos* haben, meist zu  
Ungunsten des Od., den Stoff weitergebildet:  
darnach wird Palamedes von Od. als Haupt der  
Friedenspartei (*Verg. Aen. 2, 84*) des Verrats  
beschuldigt, seine Bestechung durch die Feinde  
mit vorher in seinem Zelte vergrabenen und  
nun wieder aufgedecktem Golde sowie mit einem  
gefüllten Briefe des Priamos rabulistisch er-  
härtet und darauf, nach einem Prozeß, der  
sich zugleich zu einem Redewettkampf zwischen  
den beiden Hauptgegnern gestaltet, die Todes-  
strafe durch Steinigung an ihm vollzogen  
(*Or. Met. 13, 60. Hygin. f. 105. Apollodor. epit.*  
p. 190. 217 Wagner. *Philostr. Heroic. 10, 7; 11*).

Erste Folgen und Verwicklungen auch für Od. ergeben sich aus Palamedes' Tötung bei dem Erscheinen seines Vaters Nauplios (s. d.) im Lager der Griechen: *Schol. Eur. Or. 432* (vgl. auch *Apollodor. epit. p. 217 W.*; *Schol. Marc. und Tzetz. Lycophr. 384. 1098*); wie er die Mörder des Sohnes, namentlich Od., zur Rechenschaft zieht, war vermutlich angeführt in *Sophokles' Naúklios xatanktaw*. Mit seiner Klage abgewiesen und unverrichteter Sache 10 heimgekehrt, vergilt er, von der Rache an andern Helden abgesehen (*Apollodor. a. a. O.*), dem Od. seine Freveltat durch die Verbreitung der Nachricht von seinem Tode, weshalb sich seine Mutter Antikleia erbängt (*Eustath. p. 1678, 23*), Penelope aber sich ins Meer stürzt, aus dem sie jedoch von Seevögeln (*xepilones*) wieder gerettet wird (*Didymos bei Eustath. p. 1422, 7*).

Im Bereich der *Ilias* ist die Ausbeute 20 aus der nachhomerischen Dichtung für Od.' Charakterbild gering, da es die alten Mythographen bei aller Vielgeschäftigkeit weislich unterlassen haben, eine Ilias post Homerum zu schreiben. Od.' „lappische Gesandtschaftsrede an Achill“ (*Christ, Gesch. d. griech. Litt. 599'*) von *Alios Aristides* sowie *Libanios'* Schulreden verwässern allerdings den homerischen Sagenstoff. Dagegen schloffen sich Tragödie und bildende Kunst, wenn sie aus deneigenen 30 homerischen Gedichten schöpfen, besonders eng an sie an. Zu erwähnen sind hier *Aischylos'* Trilogie: *Myrmidones, Nereides* und *Phryges* oder *Hektors Lösung*, *Sophokles' Phryges*, im Anschluß daran *Accius' Myrmidones*, ferner die *Achilleus* betitelten Stücke von *Aristarchos, Iophon, Kleophon, Karkinos d. J., Diogenes, Livius Andronicus, Ennius, Kaiser Augustus, die Hectoris Lutra* von *Dionysios d. A., Timotheos* und *Ennius*, vgl. auch 40 *Therakrates' Cheiron* (*Meineke, hist. crit. 77; Ulx. Com. 375*). Dem verlorenen *Rhesos* des *Euripides* sowie dem unter dessen Namen erhaltenen gleichnamigen Drama entspricht endlich die *Nyctegressia* des *Accius*. Zu allen genannten Stücken vgl. *Weleker* und *Ribbeck a. a. O.* Daß Od. den greisen Priamos, der den Leichnam des Sohnes von Achill erbittet, geöhnt und an die frühere Treulosigkeit der Troer erinnert habe, berichten *Ptolem. N. H.* in *Westerm. Mythogr. 195* und *Dict. Cret. 3, 20*. — Bei *Dor. Phryg. 22* ziehen Od. und *Diomedes* aus und treffen unterwegs den Dolon, der sie ganz friedlich zu Priamos führt, worauf es zu einem dreijährigen Waffenstillstand kommt. Diese seltsame Wendung erinnert fast an die Komödie: einen Dolon dichtete *Eubulos*. Im übrigen bieten die Reste der zahlreichen Stücke keine Gewähr für die Annahme wesentlicher 50 Änderungen in Od.' Lebensgeschichte und Charakteristik; gewiss erschien er auch hier als redgewandter Vermittler und streitbarer Held.

Mehr Neues enthielten die kyklischen Epen des *Arktinos* und des *Lesches*. In der *Aithiopijs* war erzählt, wie Achill, wegen seiner Liebe zu *Penthesilea* von *Therites* verhöhnt, den „Mund des griechischen Pöbels“ mit einem Faustschlag für immer zum Schwe-

gen bringt, Od. aber als erbitterter Feind des ruchlosen Schwätzers (B 220) Achills Reinigung von der Blutschuld bewirkt, wovon wohl *Chairemons* Satyrspiel *Thersites* oder *Ἀχιλλεύς Θερσίτου* gehandelt hat. Od. erlegt dann die Priamossohne *Aretos* und *Echemmon* (*Dict. Cret. 4, 7*; anders *P 494f.*; *E 160*). Als über der Leiche des von Paris getöteten Peliden der Kampf entbrennt, wehrt Od. die andrängenden Feinde ab: *Arktinos' Aithiopijs* nach *Proklos*; *Apollodor. ep. 5, 20 p. 204 W.*; auch tötet er eine größere Anzahl Feinde: *Quint. Smyrn. 3, 296 f.* Die Bergung des Leichnams, bei *Arktinos* und *Apollodor Aias'* Verdienst, schreibt sich Od. selbst zu in *Soph. Phil. 373*; bei *Or. Met. 13, 284* behauptet er außerdem, auch Achills Waffen gerettet zu haben. Bei *Antisthenes* (*Aiac. 2* und *Ulrix. 11 f.*) bringt Aias die Leiche, Od. die Waffen in Sicherheit. In dem Streit, der sich um sie entspinnt, gewinnt den Preis Od., nach dem Schiedsspruch gefangener Trojaner b. *Arktinos* (*Schol. 1474*), dem wahrscheinlich *Aischylos* in der *Ὀκλῶν xaiós* und *Pacuvius* im *Armorum iudicium* (*Ribbeck. R. Tr. 218, 220*) sowie *Lucian, Töten-* 20 *gespräche 29*; *Quint. Smyrn. 5, 157 f.* und *Tzetz. Posth. 481 f.* folgten, nach dem von Athene beeinflussten Urteil belauschter trojanischer Mädchen in *Lesches' Kleiner Ilias* (*Schol. Ar. Eq. 1056*), nach der Entscheidung der griechischen Fürsten unter maßgebender Mitwirkung der Atriden in *Soph. Ai. 445 f.*; vgl. 1185 f.; wohl auch in *Accius' Armorum iudicium* sowie in *Or. Met. 12, 627 f.* Daß hierbei 30 Lug und Trug im Spiele gewesen sind, betont vor *Sophokles a. a. O.* schon *Pindar: Nem. 7, 20 f.*; *8, 20 f.*; *Isthm. 3, 52 f.*; ihm ist offenbar Od.' Charakter widerwärtig, vgl. *G. Grote, Gesch. Griechenl. 1, 262 d. Übers.*: nach *Sophokles: Philostr. Heroic. 12, 1*; vgl. auch den Spott *Iuvenals 11, 30 f.* Zu einem Redewettkampf der beiden Gegner gestalteten den Rechtsstreit die bereits genannten Tragiker, denen sich *Astydamas d. J., Theodectes* und *Karkinos*, sowie *Livius Andronicus, Ennius* und *Kaiser Augustus* mit Dramen anschlossen, in denen Aias zwar die Haupt- und Titelperson war, Od. aber gewiss auch eine hervorragende Rolle spielte. Episch behandeln den Prozeß *Or. a. a. O. 18, 1 f.* und *Quint. Smyrn. 5, 1 f.*; rhetorisch *Antisthenes* in den Schulreden *Aias* und *Odysseus*. Wird auch von dem selbstbewußten Telamonier hier überall dem verschmitzten Laertiaden mancher Makel angeheftet, so treten doch zugleich seine Verdienste oft genug in das hellste Licht. Über das tragische Ende des Aias s. d. Allerdings wird die Schuld an dem ganzen Unheil meist, so namentlich bei *Sophokles*, neben den Atriden gerade Od. beigemessen (v. 103 mit *Schol. 190. 302. 379 f. 572 f.* mit *Schol. 952 f. 971*), aber der versöhnliche Edelmut, den er an der Leiche des gefallenen Gegners beweist, dient zu seiner glänzenden Rechtfertigung (v. 1316 f. mit *Schol. 1374 f. 1381 f.*) und findet sogar die Anerkennung des *Philostratos: Heroic. 12, 3*; neu ist hier der Zug, daß Od. bei der Bestattung auf Aias' Leichnam weinend Achills Waffen legt, unter dem Beifall der Griechen, auch des *Teukros*, der aber

die Rüstung des Peliden, als Ursache des Todes, lieber entfernt; vgl. auch *Eustath.* p. 285, 35. Ganz anders gestaltete sich Od.'s Verhältnis zu Aias' Bruder in *Nikomachos' Teukros*, vgl. *Ribbeck, R. Tr.* 374 f. Teukros findet den entseelten Bruder an einsamer Stelle im Walde und dabei Od. mit blutigem Schwerte. Ihn also klagt jener an, den Gegner getötet zu haben. Bei dem Rechtshandel fällt dem Od. sein notorisches Mißverhältnis zu Aias als Verdachtsmoment zur Last, und nur mit Mühe vermag er die Beschuldigung zu nichte zu machen.

In der *Kleinen Ilias* des *Lesches* oder doch in ihrem später noch erweiterten Bereiche ist Od. entschieden die Hauptperson. Er fängt aus dem Hinterhalt den troischen Seher Helenos (s. d.) und zwingt ihn die Bedingungen für Ilios Fall zu verkündigen: *Lesches* nach *Proklos*; *Soph. Phil.* 604 f.; *Ov. Met.* 13, 99. 384 f. Bei *Dict. Crat.* 4, 18 geht Helenos zu den Griechen freiwillig über und liefert sich Od. und Diomedes aus (vgl. auch *Tzetz. Posth.* 671 f. und *Chilad.* 6, 508 f.). Nach *Apollodor. epit.* 6, 8 p. 205 *Wagner* geht der Einbringung des Helenos die Abholung des Philoktetes von Lemnos voraus, die dagegen nach den übrigen Berichten erst eine der von jenem geweisagten Bedingungen für Trojas Fall ist. Bei *Lesches* (nach *Proklos*, vgl. *Paus.* 1, 22, 6) wird sie erfüllt von Diomedes, dem *Welcker, Kyklos* 2<sup>2</sup>, 239 ohne zwingenden Grund den Od. beigegeben; denn er bleibt auch bei *Philostr. Heroic.* 5, 3 unerwähnt, wo Diomedes und Neoptolemos die Sendung ausführen; hingegen gibt dies Od. allein in *Aischylos' Philoktetes* (*Dio Chrys. or.* 52, 5), mit Neoptolemos in *Sophokles' Drama*; mit Diomedes wohl schon bei *Pind. Pyth.* 1, 51 f. (vgl. *Ulix.* *Posth.* 1, 42 f.), dann bei *Euripides* und *Accius* (*Ribbeck, R. Tr.* 377 f.), sowie bei *Hygin. f.* 102; *Ov. Met.* 13, 383; *Quint. Smyrn.* 9, 335; *Tzetz. Lyc.* 911. In der Komödie ist dieser Stoff vertreten durch Stücke von *Epicharm, Strattis* und *Antiphanes*; die Fragmente weisen auf weinselige Trinkescenen hin und lassen vermuten, daß Philoktet beim Becher zum Mitziehen bewogen wurde, vgl. *Ulix. Com.* 364 f. Viel ernster ist die Situation in den genannten Tragödien, wo Od. alle Beredsamkeit und List aufbietet, um den grollenden Dulder zu gewinnen; während *Aischylos* jenen noch frei von Schlechtigkeit (*ἀντιγόνη τις τὸν κακὸν δόλιος*, *Dio Chrys.* a. a. O.) zeichnet, tritt diese in zunehmendem Grade bei den folgenden Dichtern hervor. — Zweitens geschieht dem Schicksal Genüge durch die Herbeiholung des Neoptolemos: den Auftrag vollzieht Od. allein bei *Lesches* (nach *Proklos*) und *Tzetz. Posth.* 532; mit Phoinix: *Soph. Phoinix* — *Dolopes* (*Ulix. Posth.* 1, 57; anders *Welcker, Trag.* 140); *Phil.* 344; *Apollodor. epit.* 5, 11 p. 207 W.; mit Diomedes: wahrscheinlich in dem von *Aristot. Poet.* 23 erwähnten Drama *Neoptolemos* (vgl. die gleichnamigen Stücke von *Nikomachos* und *Mimmermos*); dann in *Accius' Neoptolemus* (vgl. *Ribbeck, R. Tr.* 404 f.), sowie bei *Quint. Smyrn.* 6, 64; 7, 169 f. Andre Berichte, die den Od. nicht nennen, s. unter Neoptolemos. Selbstlos über-

läßt Od. die kaum gewonnenen Waffen Achills dessen jugendlichem Sohne, der nunmehr die Troer glücklich in die Stadt zurückdrängt; vgl. *Lesches* nach *Proklos*. Nur nach *Ptolem. N. H.* in *Westerm. Mythogr.* 192 hat er die Waffen behalten: bei einem Schiffsbruch des Od. wird Achills Schild vom Meere hinweg an Aias' Grabmal getrieben. — Zur Bezwingung Trojas zimmern die Griechen darauf das hölzerne Pferd; erbaut hat es auf Athenes Eingebung hin Epeios: *Lesches* a. a. O. *Quint. Smyrn.* 12, 108 f.; erfunden Od.: *Apollodor. epit.* 5, 14 p. 208 W.; *Philostr. Heroic.* 11; *Polyaen. Strateg.* 1, 9; *Tzetz. Posth.* 631. Inzwischen läßt sich Od. von Thoas verstimmen (*Lesches* nach *Proklos* und *Tzetz. Lyc.* 780) und schleicht sich in Bettlertracht und als Kahlkopf an Kundenschaft nach Troja: nach *Aristot. Poet.* 23 dramatisch behandelt in der *Πρωτεύς* (des *Sophokles*?) oder = *Φεοργος* des Ion von Chios?; vgl. (*Eur.*) *Rhes.* 710 f. mit *Schol.*; *Polyaen.* a. a. O. 1, 9 u. 11; *Quint. Smyrn.* 6, 278 f.; vor den Troern spielt er die Rolle des Überläufers: *Rhes.* 504 f. Von der nach Paris' Tode mit Deiphobos verheirateten Helena (*Schol.* 517) erkannt, bespricht er sich mit ihr über die Einnahme der Stadt (*Lesches* nach *Proklos*). Nach *Pin. N. H.* 35, 138 (Gemälde des Aristophon) ist auch Priamos bei der Unterredung zugegen. Die Verwicklung, wonach Od. von Helena an Hekabe verraten, aber auf sein fultäufiges Bitten von dieser hochherzig gerettet wird, rührt (nach *Eustath.* p. 1495, 5) erst her von *Euripides*: *Hec.* 238 f. mit *Schol.*; vgl. *Plant. Bacch.* 942 f.; *Tzetz. Posth.* 617 f. Nach der Tötung einiger Troer (*Lesches* a. a. O.), wohl der Thorwächter (*Rhes.* 606; vgl. *Ions Φεοργος*, *Welcker, Trag.* 948 f.), kehrt er zu den Schiffen der Achäer zurück. *Epicharm* behandelte den Gegenstand in dem durch den *Papyrus Rainer* näher bekannt gewordenen *Ὀδ. ἀντιγόνης* (= *Τρωέας*?), wo Od., wahrscheinlich zum ersten Male als Kaufmann, und zwar als Schweinehändler auftritt, von Helena reichlich bewirtet wird und, statt durch Blutvergießen, sich wohl durch List die Rückkehr ermöglicht (*Ulix. Com.* 367 f.). — Od. hat sich bei seiner Spionage den Weg gebahnt zum nächtlichen Raube des Palladions (*Charanes, de Palladii raptu*, Diss. Berlin 1891). Od. allein wird als Thäler genannt: (*Eur.*) *Rhes.* 501 f. 616 f.; *Lycophr. Al.* 658 Or.; *Fast.* 6, 438. Sonst ist Diomedes sein Begleiter: *Lesches* (s. u.); *Apollodor. epit.* 5, 13 p. 208 W.; *Verg. Aen.* 2, 162; *Or. Met.* 13, 99. 337 f. 376. 381 vgl. mit 100; *Dion. Halic. Antig.* 1, 69; *Sil. It. Pun.* 13, 48 f.; *Appian. Mithr.* 53; *Dict. Crat.* 5, 61. 8; *Ptolem. N. H.* in *Westerm. Mythogr.* 186; *Schol. Z.* 311; *Suid.* s. *Παλλάδιον*; *Tzetz. Posth.* 514 f. und zu *Lyc.* 658. Beide dringen in die Stadt ein: so *Proklos* nach *Lesches* und *Henrich. s. Στοιχέσιος ἀνάγκη*, bestätigt durch die *Tabula Iliaca*, wo sie gemeinsam aus einer unterirdischen Schleuse heraustreten, vgl. *Sere. Aen.* 2, 166. Hier sind also beide Helden in der Stadt gewesen. Dies ist entscheidend (gegen *Welcker, Kyklos* 2<sup>2</sup>, 243) für *Lesches* als Quelle für *Zenob.* 3, 8, *Apostol.* 6, 15 und *Eustath.* p. 822,

17, wonach Od. auf dem Rückweg aus Neid den Diomedes töten will, aber von diesem überwältigt und gebunden ins griechische Lager gebracht wird (vgl. *Charannes* a. a. O. 45). Bei *Konon* (*Narrat.* 34 in *Westerm. Mythogr.* 139) entführt Diomedes, dem Od. die Mauer erklimmen hilft, das Götterbild allein, sucht, durch Vorzeigung eines falschen Palladions, den Genossen über das wahre zu täuschen, wird aber von jenem als Betrüger entlarvt. Der Streit der beiden Nebenbuhler war in die Stadt verlegt in *Soph.' Lakoneninnen*, wo vermutlich Antenor und sein Weib Theano, die Athenerpriesterin, das Götterbild den durch einen Kanal eingedrungenen (*fr.* 338 *Nek.*<sup>2</sup>) Helden aushändigen und Helena zwischen ihnen vermittelt: *Soph. fr. inc.* 731 *Nek.*<sup>2</sup>; *Welcker, Trag.* 150. — Ein anderes, weit ernsteres Zerwürfnis wegen des Palladions, aber erst nach der Eroberung der Stadt, entsteht zwischen Od. und dem großen Aias, offenbar ein Seitenstück zum Waffenstreit: *Schol. Z* 311; *Suid.* s. *Παλλάδιον*. Als der Prozess, in dem die Fürsten der Griechen Richter sind, bis zum Abend gedauert hat, übergiebt man das Götterbild dem Diomedes zur Verwahrung während der Nacht. Am Morgen wird Aias ermordet aufgefunden; auf Od. aber fällt der Verdacht der That. Noch seltsamer ist dieser Fall von *Dict. Crat.* 5, 14f. behandelt: auch hier streiten Od. und Aias, der also Trojas Einnahme noch erlebt, um das Palladion, während Diomedes verzichtet; durch den Einfluss der Atriden siegt Od., doch erklärt sich, als Aias tot gefunden wird, das Heer, in Erinnerung an Palamedes' Tötung, gegen Od., der dem Diomedes das Bild überlässt und nach Ismaros entflieht. — Spionage und Palladionraub sind sonderbar vermengt bei *Aristoph. Vesp.* 351f.; *Antisth. Aiac.* 6; *Ulix.* 3. 7; *Apollodor. epit.* 5, 13 p. 207 W.: geißelt und in Lumpen gehüllt kriecht Od. (nach *Schol. Ar. Vesp.* 351 durch die Wasserleitung) in die Stadt und entwendet das Heiligtum, vgl. *Ulix. Com.* 376f.; *Noack, Rh. Mus.* 48, 421. — Endlich sei die Sage erwähnt, daß Diomedes und Od. das Palladion dem Demophon übergeben, der es nach Athen bringt: *Dionys. Rhod.* (Müller, *fr. h. Gr.* 2, 9) bei *Clem. Alex. Protrept.* 4, 14 *Sylb.* — Das unteres vollendete hölzerne Ross nimmt aufser andern Helden auch den Od. auf: *Lesches* (nach *Welcker, Kykl.* 2<sup>7</sup>, 536; vgl. *Aristarch* im *Schol. Horleian.* δ 285); *Verg. Aen.* 2, 261; *Hygin. f.* 108; *Apollodor. epit.* 5, 14f. p. 208f. W.; *Quint. Smyrn.* 12, 314f.; *Philostr. Heroic.* 11. Dem Antiklos hält Od., als Helena die im Ross verborgenen Helden durch Nachahmung der Stimmen ihrer Gattinnen neckt, den Mund zu und verhütet so die verfrühte Entdeckung; nach der geschmacklosen Übertreibung bei *Tryphiodor* 454f., 476f. erstickt er ihn sogar, vgl. *Tzetz. Posth.* 647. Sehr skurril und offenbar der Komödie entlehnt ist auch Od.' Aufforderung an Menelaos, aus einem Loche des Rosses den Schenkel hinauszustrecken zur Verwundung durch die Geschosse der Troer; denn wenn Blut fließte, werde ihnen das hölzerne Pferd als göttlich gelten: *Isaak Porphyrogenetos* in *Polemon.*

*declamat.* p. 71f. *Hink*; vgl. *Krumbacher, Gesch. d. Byz. Litt.* 2 525f. Tragödien: *Sophokles' Sinon*, *Euripides' Epeios*, *Livius Andronicus' und Naevius' Equos Troianus*. Komödientitel: *Phormis' Τῆπος* und *Ἰλίου πέποις*. Endlich *Troiae halosis* in *Petron. Satir.* 89.

Ilions Zerstörung, zuerst von *Arktinos* in einem besonderen Epos sowie auch noch in *Lesches' Kleiner Ilias* geschildert, zeigt uns, wie Menelaos und Od. (*Verg. Aen.* 6, 528; *Tryphiodor* 613f.) in Deiphobos' Hause die Helena wieder erobern, vgl. *Accius' Deiphobus* (*Ribbeck, R. Tr.* 411). Die Griechen wollen Helena steinigen; auf Od.' Vermittlung wird sie aber Menelaos unverehrt zurückgegeben: *Dict. Crat.* 5, 13f. Sodann tötet Od. Polydamas' Sohn Leokritos (*Paus.* 10, 27, 1) und verwundet den Pelias (*Verg. Aen.* 2, 436), rettet dagegen Antenors Söhne Helikaon (*Paus.* 10, 26, 7 nach Polygnots Gemälde in Delphi) und Glaukos (*Apollodor. epit.* 5, 21 p. 211 W.), vgl. *Sophokles' und Accius' Antenoriden*. — Wegen des Frevels, den der Oidile Aias an Kassandra verübt, beantragt Od. dessen Steinigung: *Paus.* 10, 31, 2; 1, 15, 2 (gleichfalls nach Gemälden Polygnots), dargestellt nach Art eines Prozesses, in dem Od. als Ankläger auftritt, der Angeklagte aber freigesprochen wird, in *Sophokles' Aias Aougos*. — Od. bewirkt auch die Tötung des kleinen Astyanax; entweder stürzt er den „künftigen Hektor“ eigenhändig von der Mauerzinne: *Arktinos* nach *Proklos* (vgl. auch Od.' bekannte Worte bei *Clem. Alex. Strom.* 6, 265 *Sylb.*: *νήπιος, ὃς πατέρα κτείνας παῖδας καταλείπει*, *Welcker, Kl. Schr.* 1, 358), *Ennius' Andromacha* und *Accius' Astyanax* (*Ribbeck, R. Tr.* 136f. 413f.), *Senec. Troad.* 531f. (wo sich indes Astyanax durch freiwilligen Sturz Od.' Hand entseilt): *Serv. Aen.* 2, 457; 3, 489; *Tryphiodor.* 644; *Tzetz. Posth.* 734; oder er dringt wenigstens auf die Hinrichtung des Knaben (*Eur. Troad.* 721f.), die bei *Lesches* (*Paus.* 10, 25, 9; *Tzetz. Lyc.* 1263) Neoptolemos aus Privathafs, anderwärts Menelaos (vgl. *Serv. Aen.* 2, 457) vollzieht. — Polyxenas Opferung ist gleichfalls Od.' Werk: *Eur. Hec.* 132f. 222. 343f.; *Dict. Crat.* 5, 13; *Quint. Smyrn.* 14, 178f.; *Tzetz. Lyc.* 323; vgl. *Sophokles' Polyxene* (nach *Welcker* = *Ἀνδρόλοχος* bei *Aristot. Poet.* 23); gleichnamige Stücke von *Euripides* und *Nikomachos*; *Ennius'* und *Accius' Hecuba*. Auch auf der *Tabula Iliaca* ist Od. bei Polyxenas Opferung zugegen, neben Kalchas, der sie, statt Od., bei *Serv. Aen.* 3, 322 durchsetzt. — Bei der Verlosung der Gefangenen erhält Od. die greise Hekabe, die ihn einst hochherzig gerettet hat (s. o.) und nun in die Hände ihres Todfeindes fällt (*Eur. Troad.* 277. 282f. 425f. 1285. *Apollodor. epit.* 5, 24 p. 212 W. *Ov. Met.* 13, 485. *Senec. Troad.* 987f. *Hygin. f.* 111. *Dio Chrysost.* 11 *extr. Dict. Crat.* 5, 13. *Quint. Smyrn.* 14, 21f.). Bei *Lycophr. Al.* 1187, wo sie gesteigert wird, hebt Od. den ersten Stein auf.

Inwieweit sich *Agias' Nosten* mit Od. beschäftigen, läßt sich etwa schliesen aus γ 136f., wohl einem hierher verschlagenen Stück jenes kyklischen Gedichts: darnach bricht Od.

zwar mit Menelaos und Nestor heimwärts auf, kehrt aber infolge eines Streites von Tenedos nach Troja zu Agamemnon zurück. Als dieser nunmehr selbst abgellt, begleitet ihn von den griechischen Fürsten allein noch Od. (*Aesch.* Ag. 814f.), wird aber dann durch Stürme von ihm getrennt. Seine erste Spur finden wir wieder in dem thrakischen Maroneia, der von ihm zerstörten Kikonenstadt Ismaros, wo ihm der Apollonpriester Maron den köstlichen Wein schenkt: *Eur. Cycl.* 141. 412. 616; *Propert.* 3, 33, 33. Ein Flößchen bei der Stadt war nach ihm *Ὀδυσσεὺς* benannt: *Eustath.* p. 1616, 10. Hier trifft er mit Neoptolemos zusammen (*Agias* nach *Proklos*), mit dem er, wie *Stiehl* (*Philol.* 8, 68f.) annimmt, zunächst die Reise fortsetzt (s. u.).

Viel ausgiebigere Weiterdichtungen als die *Ilias* hat die *Odyssee* erfahren. So ist sie Quelle für eine von Od. bei den Phaiaken handelnde Dichtung des *Alkman* (*Bergk, Lyr.* 3<sup>a</sup>, 52) sowie für *Sophokles' Nausikaa* = *Ναυσικάα* (einfache Wiedergabe von ξ; vgl. auch *Phyllyllias* Komödie mit demselben Doppeltitel sowie *Eubulos' Nausikaa* und *Palanx*, wo Od. wohl seine Irrfahrten erzählte (*fr.* 777 *Nek.*<sup>2</sup>) und sich zu erkennen gab mit *fr. inc.* 880 *Nek.*<sup>2</sup> (vgl. i 19 und r 407); ähnlich gewiss *Phormis' Komödie Alkinoos*. Eine *Phaeacis* schrieb *Taticanus*, der Jugendfreund *Ovids* (*Pont.* 4, 12, 27. 16, 27); vgl. auch *Priapea* 68, 25f. — Besonderer Beliebtheit erfreute sich die Polypheusage, dargestellt schon in *Epicharmus' Κύκλωψ* = *Ὀδ. ναυαγός* (vgl. *Ulix. Com.* 369f.) und *Kratinos' Ὀδυσσεύς* (ib. 370f.); nach *Platonios* ein *διασκευὸς Ὀδυσσεύς*; hier berichtet *Ovris* auf Polyphems Frage nach Od., er habe diesen in Paros bei einem Kaufhandel angetroffen (*fr.* 136 *K.*), den man obscön deuten möchte, wenn Od. nicht auch schon in *Epicharmus' Ὀδ. αὐτοπόλος* (s. o.) sowie in *Sophokles' Philoktet* und bei Achills Abholung aus Skyros als Kaufmann erschiene und von *Theophrast* geradezu mit einem phoinikischen *ἑμπορὸς* verglichen würde (*Aelian. V. H.* 4, 20). Die Kyklopie ist ferner persifliert in *Ar. Vesp.* 180f., *Kallinos' Κύκλωψ* und *Antiphanes' Κύκλωψ*. Vielleicht gehört einem dieser Stücke das komische Motiv an, wonach Od. in die Höhle zurückkehrt, um sich den vergessenen Hut und Gürtel zu holen: *Plut. Cat.* 9; *Ulix. Com.* 373. Ferner war der Gegenstand behandelt in den Satyrspielen *Kyklops* des *Aristias* und des *Euripides*; bei letzterem erscheint zwar Od. mutiger als bei *Homer* (*Cycl.* 198f. vgl. mit i 236f.), aber auch zweifel-süchtig und von des Gedankens Blässe angekränkt: 364f. 606f.; vgl. de *Ulix.* in *fab. satyr. pers.* in *Comment. Ribbeck.* 102f. *Timotheos' und Philoxenos'* gleichnamige Dithyramben sowie der von *Hor. Sat.* 1, 5, 63; *Ep.* 2, 125 erwähnte Pantomimus bringen Od. bereits in Verbindung mit Polyphems Geliebter *Galateia*, ib. 105f.; *Holland, de Polyphemus et Galatea, Leipz. Stud.* 7, 139f. Über den *Ὀδ. ναυαγός* *κολοιζῶν* des *Oinonias* (*Athen.* 1, 20a; 14, 638b) vgl. *Holland* 178f. Od. erscheint dabei meist als des Kyklopen sieghafter Nebenbuhler. Farblos dagegen sind die beiden

Reden des Od. in der Kyklophenhöhle von *Libanios* 4, 1028f. *Reiske*. — Den von ihm auf der Insel im Stich gelassenen Gefährten *Achaemenides* führt in die Sage erst *Vergil* ein: *Aen.* 3, 613f.; vgl. *Op. Met.* 14, 161; *Pont.* 2, 2, 26; *ib.* 417; als *Aineias'* Begleiter trifft er einen andern Gefährten des Od., den *Ma-kareus*, bei *Caieta* an: *Op. Met.* 14, 159f. Eines seltsamen Liebeshandels mit Polyphems einziger Tochter, die Od. sogar entführt, gedenkt *Ioannes Antiochenus* (*Müller, fr. h. Gr.* 4, 551). — Bei der Weiterfahrt hat Od. auf der Insel Meligunis heimlichen Liebesumgang mit *Aiolos'* Tochter *Polymele*; *Parthen. Erot.* 2. — Gewiss bildete auch in *Aischylos'* Satyrspiel *Κύκλωψ* sowie in den gleichnamigen Komödien von *Epippos* und *Anaxilas* neben der Verwandlung der Gefährten (vgl. auch *Ar. Plut.* 304f.) und den unvermeidlichen Eß- und Trink-szenen die Liebe ein Hauptmotiv, das auch in der *Κύκλωψ* des *Alexander Aetolus* (vgl. *Op. Remed. Am.* 263f.) wirksam gewesen sein mag; wegen ihrer Insel zu Od. weist sie einen andern Bewerber ab und macht ihn wahnsinnig: *Parthen. Erot.* 12; ein von Kirche gesendeter Fisch giebt, gleichsam als Liebespfand, Od.' Schiff das Geleit, vgl. *Meineke, Anal. Alex.* 240; *E. Rohde, Griech. Roman* 104. Hierher gehört auch *Laerzios' Sirenocirca* (*Lucian Müllers Ausgabe des Catull* S. 82f.), sowie *Priapea* 68, 19f. — In der Unterwelt erhält Od. von *Teiresias* die Weissagung seines Todes durch einen Rochenstachel bereits bei *Aischylos' Πυργαγγοί* *fr.* 275 *Nek.*<sup>2</sup>; vgl. *Valekenær, Diatr.* 286; *Welcker, Tril.* 485f. Parodiert war die homerische *Nékyia* in *Sopatros'* gleichnamiger Hilarotragödie; die Fragmente deuten auf ein Zusammentreffen mit dem Telamonier hin, dem dieses sehr unwillkommen ist (*Ulix. Com.* 389). Auch *Phildas' Hermes* handelte von Od.' Hadesfahrt (*Meineke a. a. O.* 360f.); vgl. auch *Platon. Republ.* 10, 620c; *Hor. Sat.* 2, 5; *Lucian, Totengespräche* 29 und *Salt.* 46 sowie *Eltig, Acheruntica, Leipz. Stud.* 13, 364. — Den Elpenor, den er in der Unterwelt wiederfindet (Gemälde in der delphischen Lesche: *Paus.* 10, 29, 8), hatte er nach *Serv. Aen.* 6, 107 zum Zweck der Nekromantie selbst erst umgebracht. Das Abenteuer mit den Seirenen (vgl. auch *Hesiod. fr.* 88, 89 *Kinkel*) behandelten im Sinne heistersten Lebensgenusses Komödien von *Epicharm, Theopomp und Nikophon* (*Ulix. Com.* 368f.); hierzu steht im Gegensatz *Philostr. Heroic.* 11, wonach die Seirenen an dem stumpfnasigen, alternden Manne keinen Geschmack finden (vgl. jedoch *Op. A. A.* 2, 123f.). — Die Skyllaepisode war schon Gegenstand eines Dithyrambos des *Stesichoros* (aus ihm vielleicht *fr.* 70 *Bgk.*<sup>4</sup> bei *Plut. sollert. anim.* 36, 14, wonach Od. auf dem Schild als Wappentier einen Delphin trägt, vgl. auch *Euphorion* bei *Meineke a. a. O.* 142; daher wird Od. *δελφινόσκημος* genannt: *Lyc. Alex.* 658). Aus *Euripides' Skylla* zitiert *Aristot. Poet.* 15 einen *θηρὸς Ὀδυσσεύς* als Beispiel übertriebener Schmerzensaufregung; wohl identisch mit dem *θηρὸς Ὀδυσσεύς* des Dithyrambendichters *Timotheos*, vgl. *Gomperz, Mitteilungen aus Papyrus Rainer* 1, 84.

Od.' Aufenthalt bei Kalypso (s. d.), nach *Homer* (7 259) 7jährig, dauert nach *Hygin. f.* 125 nur 1, nach *Apollod. epit.* 7, 24 p. 233 W.: 5, nach *Ov. Pont.* 4, 10, 13: 6, nach *Serv. Aen.* 3, 678: 10 Jahre. Ein alexandrinisches Epyllion dieses Inhalts liegt zu Grunde *Ov. A. A.* 2, 123 f.; *Propert.* 1, 15, 9 f.; vgl. *E. Rohde a. a. O.* 103 f. — Komödie *Kalypso* von *Anaxilas* (*Ulix. Com.* 386). Über Od.' und Kalypso's Söhne vgl. u. Noch aus der Unterwelt erhält Kalypso einen Liebesbrief von Od.: *Lucian. ver. hist.* 2, 29, 35 (vgl. u.). Wesentlich anders als bei *Homer* gestaltet sich ein Teil der Irrfahrten nach *Dict. Cret.* 6, 5 f. (vgl. auch *Noack, Philol. Suppl.* 6, 401 f. 489): Nach Sizilien verschlagen, findet Od. hier zwei Brüder, Cyclops und Laestrygon, die ihn bedrohen und schädigen und deren Söhne Antiphates und Polyphem ihn mehrerer Gefährten berauben; doch erbarmt sich schließlich Polyphem seiner (!); als er aber die Königstochter Arene rauben will, wird er vertrieben; seine nächsten Erlebnisse bei Äolus, den beiden Königinnen Circe und Calypso, in der Unterwelt und bei den Sirenen sind kürzer geschildert; durch Scylla und Charydis läßt er sämtliche Genossen und Fahrzeuge ein, wird aber, auf dem Meere umhertreibend, von Phönikern gerettet und nach Creta zu Idomoneus gebracht. Er nimmt ihn gastlich auf und geleitet ihn (nicht nach Hause, sondern) zu dem Phäakenkönig Alcinoüs, der ihn nun erst in die Heimat begleitet und mit ihm und Telemach die trunkenen Freier tötet. — Od.' Aufnahme bei Eumaios behandelte irgendwie *Epicharm*, vgl. *fr. inc.* 96 *Ahr.* (wohl nicht zum *Od'* *σάραγος* zu ziehen, da dieser mit dem *Κόκλυς* identisch ist, vgl. o. sowie *Holland a. a. O.* 155 f.). Od.' ersten Aufenthalt im eigenen Hause und seinen schmählichen Empfang schilderte *Aischylos'* Satyrspiel *Ὀρόλοιοι*, dessen ausgelassenem Charakter Eurymachos' unsaubere Wurfgeschosse durchaus entsprechen: *fr.* 179. 180 *Nck.* Derselben Tetralogie des *Aischylos* gehörte wohl *Penelope* an; *fr.* 187 stellt sich Od., wie r 183, seiner Gattin als Kreter vor. Daher bezieht sich vielleicht auf dieses Drama der herrenlose Titel *Ὀδ. ψευδάγγελος*. Das Satyrspiel *Aithon* des *Achaios* wird auf die nämliche Homerstelle zurückgeführt von *E. Müller, de Aeth. satyr.*, *Ratibor* 1837; anders *Welcker, Nachtr. z. Tril.* 317 und *Ulrichs, Philol.* 1, 559 f. Vgl. auch *Philokles'* Tragödie *Penelope* sowie die gleichnamige und mit dem *Ὀδυσσεύς* identische Komödie von *Thronomp* (*Ulix. Com.* 378 f.), endlich *Amphis'* *Ὀδυσσεύς* (*Kock, Com.* 2, 244). Mit dem letzten Teile der *Odyssee* befaßte sich *Ions Laertes*. Einen solchen dichtete auch *Timotheos*, nach dem *Papyrus Rainer*, vgl. *Gomperz a. a. O.* — Statt des für Od. günstigen Ausgleichs zwischen ihm und den Angehörigen der Freier (*ω* 528 f.) bietet eine andere Fassung der Sage *Aristot. Ἰθακησ. πολ.* *fr.* 133 (*Müller, fr. h. Gr.* 2, 147): der als Schiedsrichter geholte Neoptolemos spricht Od.' Verbannung von seinen Inseln aus und verhängt über die Hinterlassenen der Freier eine Buße wegen der Schädigung am Gute des Od. Dieser aber geht

nach Italien und überläßt alles seinem Sohne Telemach, der den Eumaios freiläßt. Nach *Apollodor. epit.* 7, 40 p. 237 W. wandert dagegen Od., von Neoptolemos verbannt, nach Aitolien aus, heiratet des Königs Thoas Tochter, erzeugt mit ihr den Leontophonos (s. u.) und stirbt alt.

*Eugammon's Telegonie* erzählte: nach der Bestattung der Freier durch ihre Angehörigen opfert Od. den Nymphen und fährt dann zur Besichtigung von Rinderherden (vgl. § 100) nach Elis, wo ihn Philoxenos gastlich aufnimmt und mit einem Krater beschenkt. Nach der Heimkehr und der Darbringung der von Teireias vorgeschriebenen Opfer begibt er sich zu den Thesprotern, deren Königin Kallidike er heiratet. Auch führt er, von seiner treuen Schutzgöttin Athene unterstützt, die Thesproter im Kriege gegen die Bryger an, die von Ares begünstigt werden. Apollon stiftet schließlich Frieden. Während sein und Kallidikes Sohn Polypoites nach deren Tode die Herrschaft übernimmt, kehrt Od. nach Ithaka heim. Hier landet Telegonos, Od.' und Kirkes Sprößling, auf der Suche nach dem Vater, der, als jener die Insel verwüstet, bewaffnet herbeieilt, aber von dem ahnungslosen eigenen Sohne getötet wird. Zu spät erkennt dieser den Irrtum und bringt die Penelope zu seiner Mutter Kirke, die sie unsterblich macht; Telegonos heiratet die Penelope, Telemach die Kirke. So *Proklos*. Einiges von dem Vorstehenden war auch enthalten in einer *Thesprotis* (des *Musaiois*? vgl. *Clem. Alex. Stromat.* 6, 266 *Sylb.*); darnach gebiert Penelope dem Od. nach seiner Heimkehr einen Sohn: Ptoliphothes (s. u.); nach einer Sage der Mantineer dagegen vertreibt Od. seine auch sonst (*Lycoshr. Al.* 768 f.) wegen Ehebruchs anrühige Gattin, weil sie die Freier angelockt habe; sie geht erst nach Sparta, dann nach Mantinea, wo sie stirbt: *Paus.* 8, 12, 6, vgl. auch *Apollodor. epit.* 7, 33 f. p. 237 W., wo der Sohn Penelopes Pan genannt wird (s. u.). Gerade zu Arkadien hat damals Od. aber auch selbst Beziehungen: zum Danke für seine Heimkehr baut er der Retterin Athene und dem llichen Poseidon einen Tempel zu Asea: *ib.* 8, 44, 4, ebenso der Artemis Heurippe zu Pheneos für die Wiederaufindung verlorener Stuten: *ib.* 8, 14, 5. — Od.' Tode voraus geht der Inhalt von *Sophokles' Euryalos*, nacherzählt von *Puthen. Erot.* 3: nach Ermordung der Freier kommt er nach Epeiros, wo er seines Gastfreundes Tyrimmas Tochter Euippe verführt und mit ihr den Euryalos (s. u.) zeugt. Dieser wird später von der Mutter nach Ithaka gesendet und teilt in Od.' Abwesenheit alles der Penelope mit. Aus Ärger und Eifersucht beredet diese den heimkehrenden Gatten, den ihm unbekannten Euryalos zu töten. Die Ermordung des eigenen unehelichen Sohnes findet aber bald darauf ihre Sühne in Od.' Tötung durch einen andern unehelichen Sproß (s. u.). (Allerdings tötet Telemach, nicht Od., den Euryalos bei *Sophokles* nach Angabe des *Eustath.* p. 1796, 52; vgl. indes *Welcker, Trag.* 249). Hierher gehört auch *Apollodor's* Tragödie *Τελεγονίος* (*Welcker a. a. O.* 1046). — Den

eigentlichen Todestag des Od. behandelte dagegen *Sophokles* im *Od. ἀναθονική* (= *Nixtra*, da die Fußwaschung durch Eurykleia, τ 386f., hierher verlegt ist), vgl. *Pacurius Niptra* (*Ribbeck, R. Tr.* 270f.). Vom Orakel in Dodona vor seinem „Sohne“ gewarnt (vgl. fr. 417. 418 *Nck.*), kehrt er, auf der Hut vor Telemach, nachts heim. Als bald darauf der von Kirke entwendete Telegonos Einlaß begehrt, meint Od., Telemach trachte ihm nach dem Leben, und kommt bewaffnet heraus. In dem nun beginnenden Kampfe wird Od. von Telegonos mit einem Rochenstachel, der als Spitze seiner Lanze dient, schwer verwundet. Den herzzerreißenden Jammer des *sophokleischen* Helden milderte der Römer *Pacurius* (*Cic. Tusc.* 2, 48). Darauf Wiedererkennung zwischen Vater und Sohn. Ähnlich der Bericht *Hygins*, f. 127; mehrere Einzelzüge finden sich noch bei *Dict. Cret.* 6, 14: Od. setzt, von Träumen und Orakeln geschockert, den Telemach aus Argwohn gefangen; der gelandete Telegonos weiß, daß er in Ithaka ist (anders sonst), verlangt den „Vater“ zu sehen und wird deshalb für den verkleideten Telemach gehalten. Vor seinem Ende freut sich Od. großmütig, daß er infolge der eigenen Ermordung durch einen Fremdling seinen Telemach vor dem Vätermord bewahrt habe, erkennt jedoch endlich den Telegonos und stirbt nach drei Tagen als rüstiger Greis; vgl. außerdem *Cedren.* p. 133 und *Cramer, Anecd. Paris.* 2, 215. Bei *Philostr. Heroic.* 2, 20 erscheint die Ermordung durch einen Meerrochenstachel als Strafe Poseidons. Das hohe Alter bei seiner Tötung durch Telegonos erwähnt auch *Tzetz. Lyc.* 794: Od. wird deshalb *αἰψότες* genannt. Über die Telegonossage vgl. auch *Oppian. Hal.* 2, 497. *Nicanor. Thr.* 835f. *Hor. Carm.* 3, 29, 8. *Op. Ib.* 569f. *Lucian. ver. hist.* 2, 35. *Serv. Aen.* 2, 44. *Schol. l.* 134. *Eustath.* p. 1676, 44. Tragödien: *Od. ἀναθονική* von *Apollodor*; *Telegonos* von *Lykophron*. Komödien: *Niptra* von *Polyzelos*; *Od. ἀναθονική* von *Alexis*.

Entgegen dem landläufigen Bericht hat die Sage von einer anderen Todesart *Aischylos* begründet (vgl. o.). *Teiresias* prophezeit dem Od., eine Mäve werde den Stachel jenes Seetiers mit ihrem Kote auf sein Haupt herabfallen lassen und er dadurch zu Grunde gehen; vgl. *Sext. Empir. adv. gramm.* p. 659 Bkker, vgl. *O. Crusius, Rh. Mus.* 37, 310. — Noch phantastischer ist die Erzählung, Od. sei in ein Pferd verwandelt worden: *Sext. Emp. a. a. O.*, nach *Serv. Aen.* 2, 44 durch Minerva, nach *Ptolem. N. H. in Western. Mythogr.* 191 durch Kirkes Dienerin *Alc.*; sie nährt ihn bei sich, bis er als alter „Mann“ (?) stirbt. Dieser Fassung liegt wohl ein Mißverständnis des hier ausdrücklich angeführten *Teiresiasorakels* l. 134 (ἐξ ἄλως) zu Grunde. —

Am Alter stirbt Od. auch nach der ebenziitierten *Serviusstelle* (zu *Aen.* 2, 44). Dagegen rühmt sich das Zipperlein, es habe wie *Priamos*, *Achill*, *Bellerophon*, *Oidipus*, *Philoktet* u. a., so auch den Od. umgebracht: *Lucian. Tragodopodagr.* 261f., ein Gedanke, der auch einer alten Komödie zur Ehre gereicht hätte

(*Ulix. Com.* 366). Endlich berichtet *Theopomp* („wahrscheinlich der Historiker, obgleich auch der Komiker einen *Od.* verfaßt hat“, *Müller-Deecke, Etrusker* 2, 281; umgekehrt *Müller, fr. h. Gr.* 1, 296), daß Od., als er in Ithaka landete und von Penelopes Lage hörte, wieder abfuhr nach Tyrasien, sich dort ansiedelte, aber von den Einwohnern getötet wurde (s. u.). Dort soll er in einem Flötenwettkampf gesiegt haben: *Ptolem. N. H. in Western. Mythogr.* 197; vgl. auch *Lucian. saltat.* 83. Nach *Lycophr.* 805 wurde er auf dem tyrasienischen Gebirge Perge verbrannt, vgl. *Tzetz.* zu der Stelle sowie den Artikel *Nanos* 2). Seinen Tod und sein Grab in Etrurien bezeugen auch zwei Epigramme des *Aristoteles*: *Bergk, Lyr.* 2<sup>1</sup>, 346f. — Die Sage beschäftigt sich in Scherz und Ernst auch mit dem verstorbenen Od. Nach *Philostr. Heroic.* 18, 3 fährt Homer nach Ithaka (vgl. auch *Hermesianax, eleg.* 27f.), beschwört die Seele des Od. von den Toten herauf und bestimmt ihn zur Erzählung seiner Erlebnisse durch das Versprechen, seine Klugheit und Tapferkeit zu verherrlichen, die Geschichte von *Palamedes* aber wegzulassen, deren Übergangung wiederholt als ein dem Od. von Homer erwiesener Gefallen bezeichnet wird: *Heroic.* 2, 5, 19; *vit. Apollon.* 3, 22. Überhaupt sei, bemerkt *Philostratos*, Od. geradezu der Liebling Homers (*Ομήρου παύριος*) gewesen, und deshalb müsse man vor dem Glauben an dessen Erzählungen von jenem nur warnen: *Heroic.* 3, 19. — In der Unterwelt selbst trifft den getöteten Od. *Lucian (ver. hist.* 2, 20), sieht, wie er in einem Prozeß seinen Lobredner Homer gegen *Thersites* verteidigt, dagegen in einem Ringkampf besiegt wird, dann aber mit vielen Berühmtheiten neben Homer beim Mahle liegt, und nimmt schließlich bei der Rückkehr auf die Oberwelt einen Brief von Od. an *Kalypso* mit, die seiner noch immer liebend gedenkt (vgl. o.). — Bei *Hygin.* f. 127 wird der Leichnam des von Telegonos in Ithaka getöteten Od. auf Athenes Befehl nach *Aiaie*, der Insel der Kirke, gebracht und dort bestattet. Nach *Schol. Lycophr.* 805 wird er von ihr zu neuem Leben erweckt. Ähnlich wie sie ja in *Eugammons Telegonie* (nach *Proklos*) Penelope und Telemach unsterblich macht, oder wie es *Kalypso* mit Od. selbst zu machen verspricht: ε 209: η 257; γ 336; *Heracrit. Incredibil. in Western. Mythogr.* 318, 32; vgl. auch *E. Rohde, Psyche* 82, 174. Wird dies also auch von Od. nicht ausdrücklich berichtet, so genießt er doch die und da göttliche Verehrung. Er hat ein Heroon in Sparta „wegen seiner Ehe mit Penelope“ (*Plutarch. Quaest. Gr.* 48), ein Orakel bei den Eurytanden in Aitolien; und gottesdienstliche Ehren werden ihm zu *Trampya* in *Epeiros* erwiesen (*Lycophr.* 799f.; *Aristoteles* und *Nikandros* bei *Tzetz.* zu der Stelle); denn in der Nähe hat er die Stadt *Buneima* gegründet, vgl. *Steph. Byz.* s. *Βουνεϊμα*. Unter Opfern, die man mehreren homerischen Helden oder ihren Nachkommen in Tarent darbringt, werden auch solche zu Ehren der Laertiaden genannt: *Ps. Aristot. Mirab. Auscult.* 106. Ein Altar des Od.



(fraglich, ob von ihm oder ihm zu Ehren errichtet) findet sich auf Meninx vor der kleinen Syrte: *Strab.* 17, 834. Über andre Tempel- und Städtegründungen des Od. vgl. u. Od.' Chlamys und kleinen Brustharnisch bewahrte man als Reliquien im Apollotempel zu Sikyon auf: *Ampel. lib. memor.* 8, 6. In Engyon auf Sizilien, einer angeblich kretischen Kolonie, waren unter andern Weihgeschenken auch Waffenstücke des Od. zu sehen, mit der Aufschrift *Ὀδυσσεύς*: *Poseidonios* bei *Plut. Marc.* 20. Bei Circei, wo ein Heiligtum der Kirke und ein Minervatempel standen, ward eine *φιδλή* des Od. gezeigt: *Strab.* 5, 232; Schilde und Schiffsschnäbel von ihm sah man im Athenetempel der Stadt *Ὀδυσσεῖα* in Hispania Baetica (*Poseidonios* und *Asclepiades Myrleanus* bei *Strab.* 3, 157, vgl. 149).

Der stattlichen Ahnenreihe des nachhomerischen Od. (s. o.) entspricht seine ansehnliche Nachkommenschaft. Erstens erzeugt er mit Penelope, außer Telemach, den Arkesilaos: nach *Eugammon's Telegonie* (*Eustath.* p. 1796, 50), bei seiner Heimkehr den Ptoliporthes: nach der *Thesprotis* (*Paus.* 8, 12, 6). Auch Pan (s. d.), sonst häufig bezeichnet als Sprößling der Penelope und ihrer sämtlichen Freier (*Duris von Samos*, fr. 42, b. Müller, fr. h. Gr. 2, 479. *Schol. Theoc.* 1, 3. *Serv. Aen.* 2, 44) oder wenigstens des einen Freiern Antinoos (*Apollodor* 30 *epit.* 7, 38 p. 237 W.), oder des Apollon und der Penelope (*Pindar.* fr. 100 Bgk., *Euphorion* fr. 164 in *Mein. Anal. Alex.* 158) oder des Hermes und der Penelope (*Herod.* 2, 145. *Cic. Nat. deor.* 3, 55. *Hygin.* f. 224. *Lucian.* *Göttersprache* 22, 2. *Nonn. Dion.* 14, 92. *Plutarch. Moral.* 419d), aber einer andern Penelope (*Tetz. Lyc.* 772), nämlich einer arkadischen Nymphe, erscheint vereinzelt als Sohn von Od. und Penelope: *Schol. Theoc.* 1, 123; vgl. *Roscher, Geburt des Pan*, *Philol.* 53, 362f.; 56, 61. Zweitens sind besonders zahlreich Od.' Kinder von der Kirke (s. d.): vor allen Telegonos (er oder Teledamos wird irrtümlich Sohn der Kalypso genannt: *Eustath.* p. 1796, 47). *Hesiod.*, der, wie aus *Eustathios* zu schliessen, den Telegonos noch nicht kennt (*Theog.* 1014 ist erst späteres Einschleissel, falls überhaupt das Ende der *Theogonie* echt ist), erwähnt dagegen als Od.' und Kirkes Kinder Agrios (? vgl. *Rzach* 50 zu der Stelle) und Latinos: *Theog.* 1013; nur Latinos (s. d.) wird Sohn jenes Paares auch genannt: *Ps.-Skymn.* 227. *Steph. Byz.* s. *Παλαιοί*. *Solin.* 2, 9. *Serv. Aen.* 12, 164. *Eustath.* p. 1879, 20 und zu *Dion. Perieg.* 350 (dagegen als Sohn von Od. und Kalypso bezeichnet: *Apollodor. epit.* 7, 24 p. 233 W.); ferner Auson (s. d.), der aber bisweilen (*Schol. Apoll. Rhod.* 4, 553. *Ps.-Skymn.* 229) gleichfalls Sohn des Od. von Kalypso genannt wird (vgl. u.); so dann die drei italischen Gründungsheroen Romos, Anteias und Ardeas (s. d.): *Xenagoras* bei *Dion. Hal.* 1, 72; *Steph. Byz.* s. *Ἀρτεία* und *Ἀρτεία*; nur eine andre Benennung für Romos ist Romanos, der, obwohl Sohn von Od. und Kirke, aller mythischen Chronologie zum Trotz, Roms Gründer genannt wird: *Plut. Romul.* 2, 2; ferner Kasiphones (s. d.); end-

lich als einzige Tochter Kassiphone (s. d. und Artikel Kirke). Drittens: Von Od. und Kalypso stammen (abgesehen von den fälschlich genannten Söhnen Telegonos oder Teledamos, Latinos und Auson, vgl. o.) ab: Nausithoos (infolge einer Verwechslung nach *Hygin.* f. 125 Sohn der Kirke) und Nausinoos: *Eustath.* p. 1796, 49. Viertens: Von Od. und der Thesproterin Kallidike: Polypoites (*Eugammon's Telegonie* nach *Proklos*). Fünftens: Von Od. und Euipe, einer Doppelgängerin Kallidikes: Leontophron oder Doryklos (*Lysimachos* bei *Eustath.* p. 1796, 51), bei *Sophokles* unter dem Namen Euryalos Titelheld der erwähnten Tragödie (s. o., *Parthen. Erot.* 3). Sechstens: Von Od. und der Tochter des aitolischen Königs Thoas: Leontophonos (s. o., *Apollodor. epit.* 7, 40 p. 237 W.). Vgl. unten die Übersicht.

Unter vielen späteren Nachkommen verdienen der Kuriosität halber Erwähnung: Homer, als Sohn von Telemach und Nestors Tochter Polykaste, nach einem von der Pythia dem Kaiser Hadrian erteilten Orakel: *Certam. Hom. et Hes. in Westerm. Mythogr.* 34, 22. 35, 3. *Suid.* s. *Ὅμηρος*; dann der attische Redner Andokides, als Nachkomme von Telemach und Nausikaa: *Hellänikos* bei *Suid.* s. *Ἀνδοκίδης*, vgl. *Plut. Alcib.* 21 (Müller, fr. h. Gr. 1, 52); vgl. *Töpffer, Att. Geneal.* 84f., endlich die römische gens *Mamilia*, die ihren Ursprung herleitete von Mamilia, einer Tochter von Telegonos, dem angeblichen Gründer von Tusculum: *Liv.* 1, 49; *Dion. Hal.* 4, 45; *Fest.* p. 130 s. *Mamil.*; vgl. auch die Münzen mit der Inschrift C. Mamilius Limetanus und dem Bilde des Od. und seines Hundes Argos: *Eckhel, D. N.* 5, 242f.; *Mommsen, Röm. Münzw.* 602.

## Übersicht.

- |                |                    |
|----------------|--------------------|
| 1) Penelope:   | 2) Kirke:          |
| Telemachos,    | Telegonos          |
| Arkesilaos,    | (= Teledamos?),    |
| Ptoliporthes,  | Agrios,            |
| Pan.           | Latinos,           |
|                | Auson,             |
|                | Romos              |
|                | (= Romanos),       |
|                | Anteias,           |
|                | Ardeas,            |
|                | Kasiphones,        |
|                | Kassiphone,        |
|                | [Nausithoos].      |
| 3) Kalypso:    | 4) Kallidike:      |
| Nausithoos,    | Polypoites.        |
| Nausinoos,     |                    |
| [Telegonos]    |                    |
| [Latinos],     |                    |
| [Auson].       |                    |
| 5) Euipe:      | 6) Thoas' Tochter: |
| Leontophron    | Leontophonos       |
| (= Doryklos?)  |                    |
| (= Euryalos?). |                    |

Typischer noch denn als Stammvater ist Od. als Seefahrer und Städtegründer. Die Schauplätze seiner Wanderungen zu ermitteln, überhaupt die Rätsel mythologischer Geographie zu lösen, ist natürlich dieses Ortes nicht. Einige alte Philosophen warnen vor einer solchen Forschung: der Kyniker *Diogenes* (*Mullach, fr. ph. Gr.* 2, 307), der Kyrenaiker *Bion* (*ibid.* 2, 423) und der jüngere *Seneca* (*epist.* 88), vgl.

*Ulix. Com.* 363. Dennoch gilt es, wenigstens zu einigen Fragen Stellung zu nehmen. Auf eine Irrfahrt im Osten, am Pontos Euxeinus, deutet, wie v. Wilamowitz (*Homer. Unters.* 167) vermutet, fast allein noch der von *Pherkydes* (*Schol.*  $\mu$  257) überlieferte Name des durch die Skylla vertilgten Gefährten Sinopos hin, den man von der Stadt Sinope nicht werde trennen wollen. Indes dieser bloße Name erscheint zu wenig beweiskräftig, wenn man erwägt, daß er oder der Name der Stadt in der Bedeutung trunksüchtig (vgl. *Hekataios in Schol. Apoll. Rhod.* 2, 946. *Etym. Magn.* p. 713) den ionischen Griechen geläufig sein konnte, bevor er auf die pontische Stadt bei ihrer Kolonisierung durch die Milesier als Eigenname übertragen ward.

Auch auf die Verwandtschaft, die zwischen Ainae und Aie, den Namen der Kirkeinsel und des Zieles der Argonautenfahrt, obwaltet, ist kaum mit v. Wilamowitz (a. a. O. 165) viel Wert zu legen; denn beide Wörter bedeuten Land, und diese Bezeichnung konnte als Benennung eines bestimmten Landes in ganz verschiedenen Gegenden festwachsen. Ebenso wenig kommen die allerdings auch am Schwarzen Meere selbsthaften Kimmerier hier in Betracht, weil die homerischen ausdrücklich im Westen angesetzt sind (14f.). Da ist es gewiss weit eher statthaft, die Symplegaden des Argonautenzuges und die Plankten der Odyssee zu identifizieren: beide Namen bedeuten dasselbe (*G. Curtius, Philol.* 3, 8), ihr Wesen wird ungefähr gleich geschildert, und namentlich wird die Durchfahrt durch die Plankten von Iason wie nachmals von Od. bezeugt:  $\mu$  69f.;  $\phi$  327. Daher schon die Gleichsetzung von Plankten und Symplegaden bei *Strabo* 3, 170; *Plin. N. H.* 6, 32; *Eustath.* p. 1711, 56f.; vgl. *Kirchhoff, Homer. Odyssee* 288. Doch wie wenig die Identifizierung, selbst wenn sie unanfechtbar wäre, für den Standort am Schwarzen Meere beweist, erhellt gerade aus *Strabo*, der zwar, wie gesagt, Plankten und Symplegaden gleichsetzt, aber sie fern im Westen an den Säulen des Herakles lokalisiert, wie ja auch sonst die Argonautensage (s. d.) sich nicht auf den Pontos Euxeinus beschränkt, sondern sich über das adriatisch-ionische Meer, selbst nach Italien und Libyen hin ausdehnt. Eine Ansetzung des Odysseusmythus am Schwarzen Meer ist daher unmöglich. Wenn ferner v. Wilamowitz 162 eine ursprüngliche Überlieferung annimmt, nach der Od. zu Lande, quer durch die Balkanhalbinsel, nach Hause oder doch nach Epeiros gelangt sei, so unterliegt auch dies ersten Zweifeln. Nach dem Abzug von Troja finden wir ihn ja zuerst in dem thrakischen Maroneia wieder (vgl. o.): hier trifft er mit Neoptolemos zusammen, der auf dem Landwege nach Molottien weiterzieht (*Agias' Nosten* nach *Proklos*). Dafs nun Od. ihn begleitet habe, ist unerweislich. Denn wenn er auch später der Penelope in erdichteter Erzählung berichtet, er sei dort gewesen, so erklärt sich dies aus dem jeweiligen Verkehr zwischen Ithaka und dem nahen Festland, auf das sich ja sogar Od.' Herrschaft

erstreckte (s. o.) und zu dem sich ja seine Beziehungen auch nach der Heimkehr so vielfach erneuerten, dafs ihm daraus sogar nachmals Kultstätten bei den aitolischen Eurytanen und in Epeiros erwachsen (s. o.). So bleibt gewiss schon nach der ältesten Fassung der Sage nur der Weg zur See für die Heimkehr übrig, und wir lenken damit zugleich in die homerische Überlieferung ein. Wo mag man sich nun nach ihr den Schauplatz der Odysseusabenteuer zu denken haben? Ausdrücklich wird bezeugt, Od.' Irrfahrten seien zuerst von *Hesiod* in der Gegend um Sizilien und Italien und im Tyrrhenischen Meere angesetzt worden: *Strab.* 1, 23. *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 311. Daraus ist aber gewiss nicht zu schliessen, dafs man vor *Hesiod*, also etwa *Homer* selbst, sich die Abenteuer in den griechischen Meeren gedacht habe; denn wenn auch gelegentlich Kirkes Grab in die Bucht von Eleusis auf eine der Pharmakusen verlegt wird (*Strab.* 9, 395) oder die Insel der Kalypso (s. d.) nach der einen Auffassung in der Nähe von Kreta lag, so fehlt doch für andere Orte ein Anhalt, als seien auch sie im östlichen Meere zu suchen, durchaus; für sie ist hier gleichsam kein Raum. *Hesiod* hat demnach für die *Odyssee* und ihren Schauplatz nicht eine ganz andere Gegend angenommen, sondern die homerische Erzählung nur an gewissen Lokalen des Westens festgelegt und damit die mythische Geographie für immer in eine hellere Beleuchtung gerückt. Gleichwohl bleiben noch genug Zweifel übrig; ja es wird stets bei dem Ausspruch des *Eratosthenes* (*Strab.* 1, 24. *Eustath.* p. 1645, 64) sein Bewenden haben:  $\sigma\eta\lambda\iota\ \tau\acute{o}\tau\prime\ \alpha\gamma\ \epsilon\upsilon\epsilon\gamma\epsilon\iota\ \tau\iota\ \nu\alpha,$   $\kappa\alpha\theta'\ \text{Ὀδυσσεὺς πελάγηται, θραν εὖρη τὸν σκῆπτρα τὸν ἀσπράχματα τὸν τῶν ἀνιμῶν δόρυ.}$  Vgl. *Hergt: Quam vere de Ulixis erroribus Eratosthenes indicaverit*, Diss. Erlang. 1877. Selbst wenn wir aber diesen Verzicht in der Bescheidenheit zu weitgehend finden und mit *Hesiod* Od.' Abenteuer im Westen ansetzen, dürfen wir doch den uralten Streit, ob sich jene Irrfahrten über die Säulen des Herakles hinaus auf den Ozean ausgedehnt (*Krates von Mallus* bei *Gell. N. A.* 14, 6) oder auf das Mitteländische Meer beschränkt haben (*Aristarchos*; *Gell. a. a. O.*; *Kallimachos*: *Strab.* 1, 44; *Polybios*: ib. p. 20), auf sich beruhen lassen (vgl. *Ukert, Bemerkungen zu Homers Geographie* 6f. 27f. *Berger, Gesch. d. wissenschaftl. Erdkunde d. Griech.* 3, 117 f. 123 f.). Gehen wir lieber den von den Alten bezeichneten Spuren des Od. nach. Bei der Fahrt um das Vorgebirge Maleia wird er vom Nordwind an der Insel Kythera vorüber zu den Lotophagen (s. d.) getrieben. Seine Anwesenheit bei ihnen in Libyen wird bezeugt für *Leptis Neapolis*: *Dion. Perieg.* 205f. oder für die große Syrte bei Kyrene: *Strab.* 3, 157, vgl. 17, 829; *Eustath.* p. 1616, 40, aber auch für die Insel Meninx vor der kleinen Syrte, wo der schon erwähnte Altar des Od. stand: *Strab.* 17, 834. Andere Lokalisierungen der Lotophagen weisen schon auf Sizilien hin, wo sie bei Akragas oder Kamarina wohnen sollten: *Schol.*  $\kappa$  1; *Eustath.* p. 1644, 40. Diese Insel galt aber

auch als Heimat der Kyklopen (s. d.), weshalb hier namentlich *Euripides'* Satyrdrاما spielt: 20. 95. 114. 366. 703. Möglich, daß *Homer* (falls er überhaupt eine bestimmte Örtlichkeit im Sinne hatte) unter dem einäugigen Polyphem mit seinen steinschleudernden Wutausbrüchen den Ätna verstand, der ihm aus den Erzählungen der Thukra bekannt sein konnte. — Sizilien kommt noch mehrmals als Schauplatz der Abenteuer des Od. zur Geltung. Sein südliches Vorgebirge war angeblich nach dem Gefährten Pachynos benannt, hieß aber auch geradezu Odysseuskap: *Lycophr. Al.* 1029. 1182. Hier sollte auch der Held zur Versöhnung der von ihm einst gemißhandelten Hekabe ein Kenotaph mit Totenspenden gestiftet haben: *ibid.* 1181. Andere Zeugnisse seiner Anwesenheit wies man in einem Tempel zu Engyion auf Sizilien: *Poseidonios* bei *Plut. Marcell.* 20 (vgl. o.). Von einem Schiffsbruch des Od. bei Mylai (πρὸς Μύλας Lesart *Scaligers*) berichtet *Ptolem. N. H.* in *Westerm. Mythogr.* 192: er habe dabei Achills im Waffenstreit gewonnenen Schild verloren, der vom Meere weit hinweg zur Sühne an Aias' Grabmal getrieben worden sei (s. o.). Die im Altertum herrschende Ansicht, die Insel *Θερσανίη* sei Sizilien (vgl. dagegen *Völker, Homer. Geogr.* 119 f. *Hergt* a. a. O. 35 f.), spezialisiert *Appian* (*bell. civ.* 5, 116) dahin, daß er „die Kinder des Helios und den Schlaf des Od.“ in dem Städtchen Artemision bei Mylai ansetzt. Endlich werden auch die Laistrygonen (s. d.), die man wegen der kurzen Nächte im hohen Norden suchten (vgl. *Krates in Schol. x* 86. *Eustath.* p. 1649. 27. *Gemin. elem. astronom.* 5. *Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde* 1, 5f. *H. Martin, les longs jours et les courts nuits du pays des Laistrygons suivant Homère, Annuaire de l'association pour l'encouragement des études Grecques en France*, 1878 p. 22 f.; v. *Wilamowitz* a. a. O. 168), in Leontinoi auf Sizilien angesetzt: *Strab.* 1, 20; *Eustath.* p. 1649, 15. Doch fanden die römischen Schriftsteller sie lieber bei Formiae in Italien: *Cic. ad Att.* 2, 13, 2; *Or. Met.* 14, 233 f. Die Meerenge zwischen der Insel und dem italischen Festland hielt man seit Alters für den Sitz von Skylla und Charybdis; daß Od. sie passiert, bezeugt *Thukydides:* 4, 24, 5. Als die Aiolosinsel wird bald Strongyle (j. Stronboli, vgl. *Strab.* 6, 276), bald Lipara (ib. 1, 20) genannt. Letzteres ist identisch mit Meligunis, wo Od.' Liebesabenteuer mit Aiolos' Tochter Polymele spielt: *Parthen. Erot.* 2 (s. o.). Unter den Orten des Festlandes von Italien ist zunächst der von Od. in Bruttium errichtete Minervatempel zu nennen: *Solin.* 2, 8. Bei Temesa (Tempaa), schon α 184 erwähnt, wird Polites, einer der von Kirche in Schweine verwandelten Gefährten des Od. (x 224), von den Bewohnern des Landes wegen eines Ehebruchs erschlagen: *Strab.* 6, 255; *Paus.* 6, 6, 7. Über eine Kultstätte des Od. und anderer homerischer Helden in Tarent (*Po.-Aristot. Mirabil. Auscult.* 106) vgl. o. Am iacinischen Vorgebirge suchte man auch die Wohnung der Kalypsos: *Skyllax* 13, die aber auch in Kampanien am Avern-

see angesetzt wird: *Dio Cass.* 48, 50. Ein förmliches kampanisches Itinerar des Od. giebt *Lycophron: Al.* 688 f. Von den Laistrygonen her gelangt er, auf ein einziges Schiff angewiesen (x 132), zur Insel Pithekussa (j. Ischia): *Lycophr. Al.* 691. Nach seinem Steuermann Baios, den er auf dem nahen Festlande begräbt, hat Baiäe den Namen: *ibid.* 694; *Strab.* 1, 26; 5, 245; *Beloch, Campanien* 181; ebenso wie nach seinem Gefährten Misenos das Kap Misenum: *Strab.* 1, 26; 5, 245. Hierhin verlegte man aber auch den Eingang in die Unterwelt. Daß Od. hierher zur Befragung des Totenorakels gekommen sei, erzählt *Strab.* 5, 244. Nach *Lycophr.* 698 f. hängt er im Haine der Persephone als Weihgeschenk für sie und ihren finstern Gatten seinen Helm auf. Weil man hier den Eingang zum Tartaros sah, wurden hier auch die Kimmerier (s. d.) lokalisiert (*ibid.* 695; *Strab.* a. a. O.; *Plin. N. H.* 3, 61), die man dagegen 14 f. im äußersten Westen findet (s. o.). Am südlichen Ende des heutigen Golfs von Neapel bekundete der Athenetempel auf dem Vorgebirge der Seirenen, ein ἱερὸν Ὀδυσσεύος, den einstigen Besuch des Helden, der ebendort, bei der Vorüberfahrt an den Inseln der Jungfrauen, ihren Lockungen glücklich entronnen war: *Strab.* 5, 247. In der Nähe, bei Misenum, hießen drei andre kleine Eilande *Κίρκης νῆσοι: Pe.-Skymn* 225; gewöhnlich aber galt für den Aufenthaltsort der Zauberin das Vorgebirge Circei, *Κίρκαιον*; auch hier zeigte man in einem Athenetempel Reliquien des Od.: *Strab.* 5, 232.

Dem Mythographen lag es nahe, Od. in Italien mit Aineias in Verbindung zu bringen. *Hellänikos* hat dies wohl noch nicht gethan; denn bei *Dion. Hal.* 1, 72 ist mit *cod. Urbin.* statt μετ' Ὀδυσσεύος wohl μετ' Ὀδυσσεύα zu lesen, wodurch sich eine vermeintliche gemeinsame Einwanderung von Aineias und Od. sowie die Gründung Roms durch beide Helden erledigt. Eine Begegnung des Aineias mit Od. in Italien, mehr unfreundlicher Art, erwähnt allerdings *Dion. Hal.* 12, 16, läßt aber die Wahl zwischen diesem und Diomedes; als Aineias einen der beiden alten Gegner bei einem Opfer sich habe nahen sehen, habe er das Haupt verhüllt, ein sakraler Brauch, der sich forterhielt. Dagegen ist ihr Zusammenreffen prophezeit: *Lycophr. Al.* 1242 f., vgl. *Tzetz.* zu 1244 (wohl nach *Timaios: Schwegler, R. G.* 1, 404, 34; *Holzing, Lysk. Al.* S. 340). Aineias vereinigt siedar nach in Tyrsenien mit Od., der hier Nantos heist (s. d.) und dem Troer unterwürfig und kniefällig begegnet, sowie mit den mysischen Prinzen Tarchon und Tyrrhenos, Telephos' Söhnen, und gründet im Lande der Aboriginer (Boreigonen) dreißig Burgen. Über Od.' und Kirkes Söhne Agrios und Latinos, die „gar fern im Winkel der heiligen Inseln (d. h. Siziliens und Italiens) sämtliche hochberühmte Tyrsener beherrschen“ (*Hesiod. Theog.* 1015 f.), sowie über Od.' Auswanderung von Ithaka nach Tyrsenien und seinen dortigen gewaltsamen Tod (*Theopomp* bei *Müller, jr. h. Gr.* 1, 296; *Lycophr. Al.* 805 mit *Tzetz.*) s. o. Die Stadt Gortynia, in der er erschlagen ward, erkennt

man in Cortona in Etrurien (anders v. Wilamowitz, *Homer. Unters.* 190, der nicht an die italischen Etrusker, sondern an die makedonischen Tyrsener und ihre Stadt Gortynia, *Thuk.* 2, 100, denkt). Sein etruskischer Name Nanos wird entweder mit Zwerg (vgl. *Γ* 193, ζ 230) oder mit *πλανήτης* (vgl. *C. I. G.* 1907, 11: ὁ τε *πλανήτης* ἐστὶ *Λαέτρον γένος*) erklärt. Doch scheint es gerade wegen der letzteren Bedeutung, als habe man mit einem etruskischen Abenteurer Nanos (s. d.) den Od. nur vermengt, zumal der früher erwähnte Tod des Od. in Etrurien zu den Schicksalen des griechischen Helden wenig stimmt und ersterer, im Gegensatz zu dem beweglichen und umgänglichen homerischen Od., als unfreundlich und schläfrig, ja trotz seines Sieges über Ilion als demütig gegen den angewanderten Troer geschildert wird: *Plut. d. aud. poet.* 8; vgl. O. Müller-Deecke, *Etrusker* 1, 87f.; 2, 281f. Dafs gleich-

wohl der echte griechische Od. den Etruskern wohl bekannt war, beweist die bildende Kunst. Ausserhalb der Säulen des Herakles (*Strab.* 3, 157; *Serv. Aen.* 6, 107) lassen sich, abgesehen von der unsicheren, z. T. völlig phantastischen Deutung homerischer Örtlichkeiten bei antiken und modernen Gelehrten (bes. Krichenbauer, *Od. Irrfahrt als Umschiffung Afrikas* erklärt, *Progr. Znaim* 1877, wo sämtliche Abenteuer an den östlichen und westlichen Gestaden oder Küsteninseln des Schwarzen Erdteils untergebracht werden, ja die älteste *Odyssee* als Südpolexpedition um 1450 v. Chr. erscheint; vgl. *Burs. Jahresber.* 1877, 1, 155f.), Od.' Spuren an folgenden Punkten verfolgen: In Iberien, und zwar im Gebirge Turdetaniens, steht nicht fern von der phoinikischen Kolonie Abdera die Stadt Ὀδυσσεΐα und in ihr, wie schon erwähnt (s. o.), ein Athenetempel mit Reliquien des Od.: *Strab.* 1, 157, vgl. 149 und 1, 21; *Eustath. zu Dion. Perieg.* 281 und p. 1379, 21; bei *Steph. Byz.* Ὀδυσσεΐς genannt. *Strabo* unterscheidet davon wohl Ὀδυσσεΐων in Lusitanien (3, 152), das jedoch unter dem Namen Olisipone (*Solin.* 23, 6. *Mart. Cap.* 629) mit Ὀδυσσεΐα verwechselt und daher als Gründung des Od. bezeichnet wird. Erst vermöge dieser, wohl irrigen, Gleichsetzung erscheint Od. als sagenhafter Gründer von Lissabon, und nach ihm nannte man dort auch ein Vorgebirge, das angeblich den nördlichen Ozean vom südlichen trennt; doch vgl. *Forbiger, Handb. d. alten Geogr. v. Eur.* 31. 49 — Ferner wird der Stadt Elusa und den Elusates (*Caes. b. G.* 3, 27, 3) zuliebe das von Od. besuchte Schattenreich (Elysium) nach Gallien verlegt: *Claudian. ad Rufin.* 1, 124. Sodann zeigte man einen Altar mit griechischer Inschrift, den Od. errichtet haben sollte, in Caledonia: *Solin.* 22, 1. Am merkwürdigsten ist endlich die Notiz, er sei auch nach Germanien gelangt und habe Ascburgium am Rhein gegründet, wofür gleichfalls ein Altar mit einer Widmung an seinen Vater Laertes als Zeugnis dient: *Tac. Germ.* 3; vgl. die Erklärungen der Stelle und *Pauw-Wisowa, Realenc.* 2, 1523. Wahrscheinlich hat man das heutige Dorf Asburg bei Mörs auf dem linken Rhein-

ufer zu verstehen. Damit haben wir die äussersten geographischen Endpunkte der Odysseensage erreicht, die hier, vermittelt einer schwer kontrollierbaren Identifizierung des griechischen Helden mit einer nordischen Göttergestalt, an die altgermanischen Volkssagen angeknüpft hat; vgl. *Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde* 1, 30f.; 2, 191 A.; 324f.; *Kretschmer, Einl. in die Gesch. d. griech. Spr.* 86f. — Begleiten wir schliesslich Od. in die Küstengewässer seines Heimatlandes zurück, so erkennen wir in Korkyra die Insel, die das Altertum fast einstimmig als das Land der Phaiaken betrachtete: *Thuk.* 1, 25; *Aristot. in Schol. Apoll. Rhod.* 4, 984; *Strab.* 6, 269; *Solin.* 11, 1; was, entgegen dem Zweifel des *Aristonikos* (*Schol.* ζ 8) und neuerer Gelehrten (*Bursian, Geogr. Griechl.* 2, 358f.: nichts als ein Utopien oder Schlaraffenland; *Levy, Jahrb.* 1892 S. 179: Melite), wieder festhält *Zimmerer, Verhandl. d. 41. Philol.-Vers.* 344f.; vgl. *Kretschmer a. a. O.* 281: *Στεφάνη* (von *στέρεος, continens*) = Festland (*Ἠπειρος*). — Der Leukadische Fels war angeblich benannt nach Od.' vor Ilia gefallenen (Δ 491) Kampfgenossen Leukos (*Ptolem. N. H.* in *Westerm. Mythogr.* 198), ebenso wie die von Od. gegründete Stadt Ainos in Thrakien nach einem dort begrabenen gleichnamigen Gefährten des Od. (*Serv. Aen.* 3, 16; anders *Steph. Byz.* s. v.). Über die Veranlassung ander von Od. auf dem griechischen Festland gestifteter Kultorte (Tempel der Athene *Καλέστια* in Sparta: *Paus.* 3, 12, 4; der Retterin Athene und des lischen Poseidon zu Asea in Arkadien: *ibid.* 8, 44, 4; der Artemis Heurippe zu Pheneos: *ibid.* 8, 14, 5) und der dem Od. zu Ehren errichteten Stätten (Altar zu Trampya in Epeiros; Orakel bei den aitolischen Eurytanden: *Lycophr.* 799f. mit *Tetzl.*, vgl. auch *Steph. Byz.* s. *Βούρεια*; Reliquienstätte in Sikyon: *Ampel. lib. memor.* 8, 5; Heroon in Sparta: *Plut. Quaest. Gr.* 48) s. o.

Der Charakter des nachhomerischen Od. bezeichnet, vermöge der vielseitigen, nicht immer einheitlichen und folgerichtigen Fortentwicklung der Lebensschicksale, eine Weiterbildung der homerischen Heldengestalt, freilich oft im Sinne der Vergröberung und Herabziehung. Vgl. *Mahaffy, the degradation of Odysseus in Greek literature, Hermathena* 2, 265f. Die meisten homerischen Merkmale sind als Grundzüge des Bildes festgehalten, das aber durch die lebhaftere Schattierung und die Ausführung nebensächlicher Linien hier und da verzerrt ist. Beibehalten wird in der späteren bildenden und dichtenden Kunst seine zwar nicht imponierende, aber doch männlich schlichte, kräftige Erscheinung; von Geistesgaben: kriegerischer Sinn, Beredsamkeit, besonnene Klugheit und erfindungsreiche List; von Herzens tugenden: Pietät gegen Götter, Angehörige und Volksgenossen, unverwundliche Hilfsbereitschaft, Nationalgefühl und Vaterlandsliebe, ausdauernde Geduld. Für alle diese Eigenschaften bietet die nachhomerische Sage zahlreiche Belege. *Non formosus erat*, sagt *Op. A. A.* 2, 123; *ore hilari statura media* schildert ihn *Dar. Phryg.* 13; vgl. ferner *Alex. Aphrodis.*

bei Förster, *Physiognom.* 2, 283: — οἱ βραχεῖς τῷ σώματι τῶν μακρῶν φρονιμώτεροι. — διὸ καὶ Ὀμηρος Ὀδυσσεὰ μὲν βραχὺν καὶ φρόνιμον λέγει, Αἴαντα δὲ μακρὸν καὶ αἰσχροτέρον. Ausführlich ergeben sich in der Beschreibung seines Äußeren die Byzantiner, *Tetzl. Posh.* 672f.: αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς ἥλικήν μείος ἢν δὲ γαστέρω, λευκός, ἀπλόθυρξ ἤδη κατάρρει γλαυκῶν τε, und ähnlich *Isaak Porphyrogenetos* in *Polemon. declamat.* p. 81 *Hink*: λευκὸς τῷ σώματι, ἀπλόθυρξ, εὐπάγων, μαλακόχρους, μίσηπόλιος, συνόφους, εὐρίνος, προγαστρω. Noch *Eustath.* p. 1799, 10 beschäftigt sich mit dem Widerspruch der Angaben über Od.' Haar bei *Homer* (s. o.) und sucht die beiden Farben mit Beziehung auf die Sinnesart des Helden bildlich zu erklären. *Philostratos* ist der einzige, der ihm hierin, wie in andern Punkten, etwas am Zeuge flickt mit seinem Zweifel, ob er, ἔξωρος τῶν ἑρωτικῶν καὶ πεπλανημένος τοὺς σοφθαλμοὺς διὰ τὰς ἑνώσεις τε καὶ ὑπόνοιας καὶ ὑπόμοιος, den Seirenen könne gefallen haben (*Heroic.* 11). Mit *Homer* ist die nachhomerische Dichtung ferner im wesentlichen einig über Od.' Kriegskunst. Im Wettkampf erwirbt er sich die Gattin, gegen die Mannen des Telephos ficht er persönlich mit; gegen Rhesos mehr in räuberischer Absicht ausgezogen, hat er doch dabei Gelegenheit, sich auch als Kampfesheld zu bethätigen, den Leichnam, ja auch die Waffen des Peliden entreißt er den andrängenden Feinden; dabei, wie auch sonst (*Hygin.* f. 113. *Ov. Met.* 13, 256f. *Paus.* 10, 27, 1. *Tetzl. Hom.* 41. 96f. 116. 195), erlegt er zahlreiche Feinde, bei der Rückkehr von der *πρωγία* die Thorwächter, in der Schlacht zwei Priamos-söhne (*Dict. Cret.* 4, 7); seine Kühnheit beweist er vor dem Zelt des rasenden Aias (*Soph. Ai.* 82), im hölzernen Pferd, in der Kyklopenhöhle (*Eur. Cycl.* 198f. vgl. mit 236), im Kampfe mit den Freiern und ihren Angehörigen. Die *Telegonie* erzählt von erneuten Kriegthaten, die er an der Spitze der Thesproter vollbringt; und noch als Greis besiegelt er seine Waffentüchtigkeit mit dem Tode im blutigen Zweikampf. Mit Recht wird er daher von *Polybios* (9, 16, 1) ὁ ἡγεμονικώτατος ἀνὴρ, von *Eur. Or.* 1405 *Θρασύς εἰς ἀλκῶν*, noch von *Isaak Porphyrogenetos* a. a. O. *δυνατός πολεμότης* genannt. Wohl steht er, wie bei *Homer*, Helden wie Achill und Aias an Streitbarkeit nach; dafür ist er kriegerischer an Gesinnung, ja der schneidigste Führer der Kriegspartei. Unermüdlich wirkt Od., einmal der gemeinsamen Sache gewonnen, für den Beginn, den gedeihlichen Fortgang und das Gelingen des Unternehmens, dessen Seele und leitender Geist er genannt zu werden verdient. Die wiederholten Werbezüge nach Skyros, die von ihm vermittelte Heilung des verwundeten Telephos, Iphigeniens Opferung, die Zurückforderung der Helena, die Sühneversuche mit Achill in Tenedos wie vor Ilios, die Entsöhnung des von Thersites' Blute befleckten Peliden, Helenos' Einbringung, die Aussetzung und Wiederabholung des Philoktet und der Oino-tropen, der Raub des Palladions, die Führung der im hölzernen Rofs versteckten Griechen,

das Einschreiten gegen den vom Zorn der Götter getroffenen Oidlen, selbst die Tötung des kleinen Astyanax und Polyxenos Hinschlachtung: alles das sind Mafsregeln, durch die er dem Kriege seinen endlichen und dauernden Erfolg verbürgt und um derentwillen er den Beinamen *πολυπόρθιος* vollauf verdient; vgl. darüber *Ulix.* *Posh.* 1, 31f. So ist er denn der geschäftige Vermittler, der vielgewandte Diplomat. Zu dieser Rolle befähigt ihn vor allem eine schlagfertige Beredsamkeit; ist er doch *ῥητορικώτατος* (*Philostr. Heroic.* 11), *ῥήτωρ σοφώτατος* (*Julian. Apost.* p. 145 *Hertlein*), *ῥήτωρ πολύτροπος* (id. p. 96), *τὸ τροχάλον καὶ τὸ ὀξύ καὶ τὸ σφοδρὸν καὶ λαμπρὸν τῆς ῥητορικῆς ἔχων* (*Dolopatros bei Wals. Rhet. Gr.* 6, 10); *facundus* (*Ov. Met.* 13, 92. *A. A.* 2, 123. *Heroid.* 3, 129), *eloquens* (*Dar. Phryg.* 13). Namentlich machen Dramatiker und Rhetoren ihn zum Organ ihrer Redekunst; aber auch die Epiker legen gern durch seinen Mund Proben der eigenen rhetorischen Schulung ab: *Or. Met.* 13, 128f.; *Stat. Ach.* 1, 911f.; 2, 30f.; *Tryphiodor.* 114f. *Dict. Cret.* 2, 21. 23. Die Sage bietet dem Od. zur Entfaltung seiner Überredungskunst reiche Gelegenheit. Die Reisen nach Skyros und Kypros, die Sendungen nach Mykene, Lemnos und Ilios, die Verhandlungen mit dem verwundeten Telephos und mit dem zürnenden Peliden, die Prozesse gegen Palamedes, gegen den großen wie gegen den kleinen Aias, sein Auftreten unter den Phäakiern wie in der Kyklopenhöhle setzen seine rednerische Gewandtheit in helles, bisweilen freilich auch grelles Licht. Dennoch ist er nirgends gewöhnlicher Schwätzer, sondern seine Beredsamkeit ist stets gepaart mit weitsichtiger Klugheit. Vir sapientissimus (*Cic. d. or.* 1, 196), sapientissimus Graeciae (*Tusc.* 2, 48; vgl. *d. leg.* 2, 3), homo prudentissimus (*Petron. Sat.* 105), ὁ συνετάτατος τῶν Ἀγαθῶν (*Lucian. lib.* d. *calumn.* 28, vgl. *Timon.* 23; *Toten-gespräche* 9, 4; *Athen.* 4, 158c; *Julian. Apost.* in *Epistologr.* p. 377 *Hercher*), ὁ σοφώτατος τῶν Ἑλλήνων (*Lucian. d. parasit.* 10), ὁ δεινότητος (hier: der geschickteste und schlaueste, *Libanios. iux. Az.* 4, 933 *Reiske*) ist eben Od. Als Steigerung der erfindungsreichen List des homerischen Helden ist bemerkenswert, dafs ihm, nicht dem Epeios, später auch die Idee des hölzernen Pferdes zugeschrieben wird (s. o.); aber auch der verstellte Wahnsinn, die Versöhnung des unglücklichen Myserkönigs, der Palladionraub gehören ganz der nachhomerischen Sage an. So ist er denn auch in dieser ein *ἀνὴρ πραγματικός*: *Polyb.* 12, 27. Wegen Od.' Schlaueit ist sein Name hie und da geradezu sprichwörtlich; eine Komödie des *Eubulos* hatte wohl den Titel *Ὀδυσσῆς ἢ Πανδώρα*, womit Schlauköpfe gemeint waren (*Ulix. Com.* 383), eine Satire *Varros: Scaquilices* oder *Sesquilices* (*Plin. N. H. praef.* 24. *Non.* p. 28, 12), d. i. Anderthalbduiseneus, was einen sehr klugen Menschen bedeuten sollte, Kaiser Caligula nannte seine Urgroßmutter Livia Augusta wegen ihrer Schlaueit Ulixem stolumat, d. h. einen weiblichen Od. (*Suet. Calig.* 23); daher Ulixice = schlau: *Vit. Paschal.* II. bei *Murator.*

3, 356; vgl. auch *Suid.* s. Ὀδυσσεύς, sowie *Sidon. Apoll. ep. 5, 7: Ulixis argutias; Cramer, Anecd. Paris. 1, 398, 19: Ὀδυσσεὺς συνεστρέφους.* — Wie bei Homer so ist ihm auch in der späteren Sage die Scheu vor den Göttern eigen, was die zahlreichen von ihm gestifteten Kultstätten beweisen. Die ihm geistesverwandte Athene ist auch hier seine hilfreiche und vielgeliebte Gönnerin (vgl. *Soph. Ai. 14. 34f. 953. Philoct. 134. Eur. Cycl. 350. Rhes. 608f.*). Sie unterstützt ihn bei seinen Unternehmungen, verschafft ihm Ehren (so auch den Kampfpfeil im Waffentritt) und schützt ihn vor Gefahr, vgl. *Max. Tyr. diss. 2, 38, 233.* Auch wie er die Entführung Achills von der Verwundung des Telephos und von der Tötung des Thersites sowie die Verurteilung des Oidipos wegen seines Frevels an der Priesterin Kassandra betreibt, ist für Od. Scheu vor den Göttern bezeichnend. Für die Liebe zu den Seinen ist der vollgiltigste nachhomerische Beleg sein erheuchelter Wahnsinn, durch den er sich dem Krieg entziehen, dafür aber den Angehörigen erhalten will: *Ov. Met. 13, 301. Schol. ω 119. Eustath. p. 1566, 10. Georgios b. Walz, Rhet. Gr. 1, 562.* Die Treue gegen die Freunde wird oft gerühmt, so die Anhänglichkeit an Agamemnon: *Aisch. Ag. 814, vgl. Soph. Ai. 1381; πειρώς φιλίας* heisst er *Eur. Or. 1405, vgl. Cycl. 481*, sowie *Dio Chrys. or. 52, 12; 59, 1f.* Dem Menelaos sucht er erst in Troja durch die Kraft seiner Rede die Gattin zurückzugewinnen und verhilft ihm dann, nach dem Fall der Stadt, thatkräftig zu ihrer Wiedereroberung. Dem unglücklichen Ende des gedemütigten Telamoniers widmet er edles Mitgefühl: *Soph. Ai. 121f.* und zollt ihm im Tode rückhaltlose Anerkennung: 1316 mit *Schol. 1319. 1336f. 1345. 1355. 1376f.*, was ihm verdientes Lob einträgt: 1374f. 1381f. 1399. Noch bei *Isaak Porphy. a. a. O. 40* heisst er ἡθικός, μεγαλόφρων, εὐδαίμων. Zu rühmen ist ferner die Uneigennützigkeit, mit der er dem herbeigeholten Neoptolemos die eben erst errungenen Waffen des Achill überlässt: *Lesches* nach *Proklos.* Am häufigsten aber wird er während des Krieges in Verbindung mit Diomedes genannt: bei der Anwerbung Achills (*Philostr. iun. Imag. 111; Stat. Ach.*); der Abholung Iphigeniens (*Hygin. f. 98*); der Zurückforderung Helenas (*Dict. Crete. 2, 20. Dar. Phryg. 16. Tzet. Anteh. 154f.*); der Tötung des Philomeleides (*Eustath. p. 1498, 65*); der Ermordung des Palamedes (*Stasinos' Kyprion* nach *Paus. 10, 31, 2*); dem Abenteuer mit Rhesos und Dolon; der Einbringung des Helenos (*Dict. Crete. 4, 18*); der Versöhnung Philoktets (die Belege vgl. o.); der Herbeiholung des Neoptolemos (die Stellen s. o.); dem Raube des Palladion (s. o.); vgl. auch *Xen. Ven. 1, 13. Ov. Met. 13, 100. 241f. Dict. Crete. 5, 253.* Über den Bund beider Helden tritt *Apul. de deo Soer. 18, 159 Goldb.: — consilium et auxilium, mens et manus, animus et gladius*, und *Eustath. p. 813, 60: γίνεσθαι τῷ μὲν Ὀδυσσεὶ χεῖρ ὁ Διομήδης δραστηριότητα, τῷ δὲ Διομήδῃ ὁ Ὀδυσσεὺς λόγος ἐμπροσθεν.* So ist er denn auch wegen dieser Hilfsbereitschaft sprichwörtlich geworden, vgl. *meus Ulixes* = mein Helfer und Berater: *Plaut. Pseudul. 1063,*

*Menaechm. 902.* Aber nicht nur sein warmes Nationalgefühl, das sich in diesen Thaten ausspricht, sondern auch seine Liebe zur Heimat wird nach Homer noch anerkannt: *Ov. Pont. 4, 14, 35, vgl. 1, 3, 33f. Clem. Alex. Protrept. 9, 85, 25 Syll.* Wegen der Leiden, die er fern vom Vaterlande erduldet, wird er oft bemitleidet: *Plant. Bacch. 5: Ulixem audivi fuisse aerumnosissimum; Verg. Aen. 3, 618. 691: infelix; Cui. 125: maerens; Hor. Epod. 17, 16: laboriosus; Propert. 3, 22, 37. Sabin. 1, 1: miser; vgl. auch Theogn. 1123; Ov. Trist. 1, 6, 57f.* Aber er erträgt sie mit unerschränklicher Geduld, deren Muster er oft genannt wird: *Hor. Epist. 1, 2, 18; Ov. Pont. 4, 10, 9; Adian. H. A. 5, 54; Epictet. diss. 3, 26, 83; vgl. auch Archytas bei Mullach, fr. phil. Gr. 1, 557: τάλαρα; Hor. Epist. 1, 7, 40: patiens. Senec. de const. 2: (wie Hercules) laboribus invictus; daher, wie jener, der Patron der Stoiker.*

Sind demnach im Charakter des nachhomerischen Od. die hauptsächlichsten Eigenschaften und Heldentugenden des homerischen beibehalten, so werden sie doch teilweise verdunkelt durch völlig neue Züge. Statt sein Bild zu erklären, ist die gewaltsame Herleitung seiner Abstammung von zwei göttlichen Ahnherren eher geeignet, es zu vergrößern oder doch mit einem erdichteten Glanze zu umgeben. Die Zurückführung des Stammbaumes bis auf Zeus dient nur seiner Absicht, dem Nebenbuhler Aias ebenbürtig zu sein. Hermes aber als Vater des Autolykos sowie als Urahn von Sinon und Od. stellt eine künstliche Verbindung zwischen geistesverwandten Helden her, die einander wert sind. Noch mehr gilt dies von der aussererhellen Herkunft des Od. von dem Erzahlem Sisyphos (s. o.). So erklärt sich als Erbeitel die Verschlagenheit und Hinterlist, die, schon in der *Doloneia* vorhanden, in der nachhomerischen Dichtung häufig die scharfblickende Klugheit des homerischen Helden überwuchert, zugleich auch seinen kriegerischen Sinn oft völlig verdrängt und, während jene uneigennützig der gemeinsamen Sache dient, bisweilen nur einem krassen Egoismus frönt. Der verstellte Wahnsinn, der hier und da aus Liebe zu Familie und Heimat erklärt wird, erscheint noch öfter als Akt unkriegerischer Feigheit (s. o.). Das an sich gemeinnützige Verlangen, Iphigenien zu opfern, Philoktet auszusetzen, streng den Verrat des Palamedes und den Frevel des Oidipos zu ahnden, wird dem Od. meist als Haschen nach Volksgunst, als Neid, als Selbstsucht ausgelegt. Namentlich in seinem Verfahren gegen Palamedes wird er geradezu als Meuchelmörder oder doch als böswilliger Ränkeschmied gebrandmarkt; der Waffenstreit stellt ihn als vollendeten Intriganten bloß, und die Beredsamkeit, durch die er bei Homer glänzt, verkehrt sich hier in demagogische Wortverdreherung und rabulistische Beugung des Rechts. Bei einem solchen Verhalten den Kampfgesossen gegenüber kann man Edelmüt gegen die Feinde kaum noch erwarten. Vgl. besonders den bitteren Ausfall auf Od. in Accius' Deiphobus

(Ribbeck, R. Tr. 410). Auch sie bekämpft er vergleichsweise selten offen und redlich, viel häufiger auf Schleichwegen oder, wenn sie bereits in seine Hände gefallen sind, mit grausamer Härte. Philomelides, bei Homer in ehrlichem Kampfe von Od. überwunden, wird hier meuchlings aus dem Wege geräumt (s. o.); aus dem Hinterhalte fängt er Helenos; auf nächtlichen Expeditionen tötet er Rhesos und Dolon sowie die Wächter, die er mit seiner *παγξία* getäuscht hat. Ja nicht einmal Kinder, Weiber, Greise sind vor seiner seelenlosen Unmenschlichkeit sicher: Astyanax bringt er eigenhändig um, Polyxenas Opferung setzt er ohne zwingenden Beweggrund durch; den greisen Priamos, der Hektors Leichnam losbittet, verhöhnt er hartherzig; und während er Palamedes die einstige Entlarvung nicht vergessen kann, entschlägt er sich jeglicher Dankbarkeit für Hekabes Wohlthat<sup>\*)</sup> aesehr, dafs er die unglückliche Königin mit fühlloser Härte zu seiner Sklavin macht oder sogar zu ihrer Steinigung das Zeichen giebt (s. o.). Besonders Euripides, der sich im *Kyklops* noch am meisten an das homerische Muster gehalten hat, schildert Od.' Sinnesart in der *Hekabe*, den *Troades*, dem *Orestes* roh und gemein. Über *Pindars* Abneigung gegen Od. vgl. *Ulix.* *Posth.* 1, 39f.; Od.' Herabsetzung durch *Ovid*, *Seneca Philostratos*, *Diktyl* s. o. Kein Wunder, dafs solchen Akten der Arglist oder Grausamkeit die härtesten Urtheile, die schlimmsten Verwünschungen folgen; vgl. die zahlreichen Schmähungen aus der griech. Tragödie: *Ulix.* *Posth.* 1, 83f.; ferner *Gorg. Palam.* 24: ὁ πάντων ἀνθρώπων τολμηρότατος; *Antisth.* Ai. 6: ὁδὲ ὁ μαστιγίας καὶ ἱερῶν; *Plat. Hipp. min.* 364c: πολυτροπώτατος; *Lucian.* *ver. hist.* 1, 3: ἀρχηγὸς τῆς βαρμολογίας; *dialog. marin.* 2: ὁ πανουργώτατος; *Nikolaos* bei *Walz*, *Rhet. Gr.* 1, 355: βασιανὴν καὶ συνοφαντίαν ποιοῦμενος; *Tzetz.* *Antech.* 297: ἡρώων φθόρος, ἐχθὸς ἀρίστων. 367: οὐλὸς ἀνίρη; *Posth.* 84: ἀγκυλόβουλος; *Nonn. Dion.* 13, 110: δολοπλόκος; *Verg. Aen.* 2, 7, *Öv. Trist.* 5, 5, 51: durus; *Verg. Aen.* 2, 261. 762; *Stat. Ach.* 1, 94: dirus; *Verg. Aen.* 3, 273: saevus; 6, 529: hortator scelerum; 2, 164: scelerum inventor; 2, 90: pello; 9, 602: fandi fictor; *Hor. C.* 1, 6, 7: duplex; *Stat. Ach.* 1, 847: varius; *Senec. Agam.* 636: subdolus; *Troad.* 149: fallax; 760: machinator fraudis et scelerum artifex. Von zoologischen Vergleichen (die homerischen s. o.) beziehen sich auf diesen Charakterzug: ἐπίτριπτον κίναδος, *Soph. Ai.* 103; ἡ Σισυφεία ἀγκυλὴ, λαμπούρεϊς, *Lycophr. Al.* 344; φόνιος δράκων, *Eur. Or.* 1406.<sup>\*)</sup> Doch auch nach

dem Kriege, auf der Wanderschaft, wird Od. oft ganz anders geschildert: an die Stelle des ausserordentlichen, mutigen Seehelden ist ein lüsterner, genussüchtiger Bramarbas getreten, der mit nie erlebten Abenteuern prahlt. Der Komödie bot eine solche Fassung des Charakters, die wohl schon auf *Epicharmos* zurückgeht, reichen Stoff. Hatte schon *Homer* den Helden in der *παγξία*, bei *Eumaios*, ja im eigenen Hause als Bettler eingeführt, so brauchen die Komiker nur daran anzuknüpfen, um einen Parasiten aus ihm zu machen, vgl. *Ulix. Com.* 365f. 368. 381. 388f.; ja sie brachten es fertig, ihn, der allerdings leibliche Genüsse zu schätzen weifs (s. f.; η 215f.), was aber *Athenaeus* (10, 412b) nicht als γαστρομαγία hätte bezeichnen sollen, auch im Verkehr mit *Philoktet* auf *Lemnos*, mit dem *Kyklopen*, der *Kirke*, den *Seirenen* als trunksüchtigen Schlemmer darzustellen; und ein *Epikur* berief sich zur Rechtfertigung seiner Freundschaft an Speise und Trank auf Od.' τρῶσιν καὶ λαγύριον (*Athen.* 12, 513a, e); vgl. auch *Lucian. d. parasit.* 9f. Nicht verwunderlich daher sein Tod am *Zipperlein*: *Lucian. tragopodopag.* 261f. (s. o.). Damit steht nur im Einklang die Unzahl seiner Liebesabenteuer und die stattliche Nachkommenschaft, die sich, von *Penelope* und ihren Kindern abgesehen, auf fünf Weiber verteilt (s. o.). Erlangt dadurch Od. auch die weitreichende Würde einer Stammvaters vieler Geschlechter, so wird er doch gleichzeitig seiner sprichwörtlichen Gattentreue entkleidet, und sein vielgerühmtes Eheglock verflüchtigt sich. — Im Gegensatz zu *Sokrates*, der überhaupt für Od. eingenommen ist, ihn der Jugend gegenüber bewundert (*Xen. Memor.* 1, 2, 58. *Schol. Ael. Aristid.* 3, 480 *Dind.*) und daher versichert, er erweise sich οὐδαμῶς ψευδόμενος und sei kein ἀλάζων (*Plat. Hipp. min.* 369e), erklärt vielmehr *Dio Chrysost.* or. 11, 17f.: πλείστα γοῦν τῶν Ὀδυσσῆα Ὀμήρου πεποιήμεν ψευδόμενον, ὃν μάλιστα ἱκανεῖ, und läßt die Frage, ob Od. ἀλάζων, lieber offen, ähnlich wie *Philostr. Heroic.* 2, 5 ihn ein κατ'ἴνιον Ὀμήρου nennt (s. o.), dem jener viele seiner Erzählungen aufgebunden habe; vgl. auch *Öv. Trist.* 1, 5, 79; *Iuvenal.* 15, 13f. Auch insofern hat der homerische Held ein Gutteil seiner Naivität eingebüßt, als er hie und da zweifelstüchtig oder belehrend moralisirt: *Epicharm.* *fr. inc.* 96 *Ahr.*, *Eur. Cycl.* 354f. 606f., *Carcin.* *fr. inc.* p. 797 *Nck.*<sup>\*)</sup> vgl. *Ulix. Posth.* 1, 79; *Alexis* bei *Kock* 2, 320, vgl. *Ulix. Com.* 388; daher ὁ φιλόσοφος Ὀδ.: *Eustath.* p. 1656, 49. Überdies wird er mit den philosophischen Rhetoren *Thrasymachos* und *Theodoros* verglichen: *Plat. Phaedr.* 261b. Über Od. als Kaufmann in *Epicharmos* Ὀδ. ἀντόμος (hier Schweinehändler), in *Kratinos* Ὀδυσσῆς, in *Soph.* *Philokt.* und den auf *Skyros* spielenden Tragödien und Komödien s. o.; vgl. auch *Aelian. V. H.* 4, 20. Dadurch verlieren freilich auch seine Irrfahrten viel von ihrem epischen Werte und sinken mehr in eine triviale Sphäre herab: Od. wird zum *πλανήτης* (s. o.), vgl. auch *Ps.-Skymn.* 98. Je bestimmter seine Wanderungen und Städtegründungen fixirt werden,

<sup>\*)</sup> Andere, z. T. gesuchte humoristische Vergleiche: Ἰθακκία ὀρνυγομήτρα, Wachtelmutter von Ithaka, weil Od. wie eine Vogelmutter für sein Volk sorgt: *Kratinos* Ὀδυσσῆς, *fr.* 246 *K.*; *Ulix. Com.* 375. Wegen seines mehrthätigen Hungers auf der See: ἡστὶν παντὶ τοῦ καστρίδος τριζὼν πύον, *Eubulos* *Naukaia*, *fr.* 68 *K.*; vgl. auch *Philyll.* *fr. inc.* 21 *K.*; *Ulix. Com.* 380. Wegen seines Schiffbruchs wird Od. mehrmals καύχη, Tauchervogel, genannt: *Lycophr. Al.* 741 (752), bes. 789: καύχη ὄντα, κυμάτων θρονοῦ, ὡς κόρηος ἔλκερ παντὶθεν περιτρίβει. Wegen seines langen Lebens: κόραξ, *Tzetz. Lye.* 94.



um so prosaischer, aber zugleich um so unwahrscheinlicher werden die Berichte, und vollends bei den Etruskern oder gar in Germanien verlieren wir den Helden der griechischen Poesie ganz aus den Augen und sind genötigt, heimische Sagengestalten an seine Stelle zu setzen. Die letzten Lebensschicksale endlich, entweder die Verbannung von Ithaka und sein Tod in der Fremde, oder sein gewaltsames Ende von Sohnes Hand, lassen ihn als Opfer der Intrigue, beziehungsweise eines Mißverständnisses erscheinen; indem der vielgeprüfte Held am Abend seines Lebens dem eigenen Sohne erliegt, bleibt die poetische Gerechtigkeit unberührt, während in der ähnlichen deutschen Sage von Hildebrand und Hadubrand (wenigstens nach der abgeschlossenen Bearbeitung *Kaspars von der Rhön*) der Vater den Sohn besiegt und mit ihm in der Heimat einen friedlichen Ausgleich herbeiführt.

Etwas lockerer ist die Beziehung zu der von *Rückert* bearbeiteten Heldengeschichte von *Rostem und Suhrab* in *Firdausi Königsbuch*, wo im Zweikampf der Vater den Sohn tötet. Dagegen weist auf die überraschende Ähnlichkeit zwischen der Odysseus- und Orendelsage hin *Müllenhoff*, *D.A.* 1, 32 f. 43 f.; vgl. *Kretschmer*, *Einl.* 85 f. Als ein „christlicher Od.“ erscheint der heilige Alexius bei *Gregorovius*, *Gesch. d. St. Rom im M.-A.* 3<sup>e</sup>, 374. — *Konrad v. Würzburg*, der im 13. Jahrh. diese Legende in einem mhd. Gedicht bearbeitete, hat aber auch den Trojanischen Krieg selbst besungen und damit die Odysseussage erweitert; vgl. darüber *H. Dinger*, *Sage vom trojan. Krieg im M.-A.* (1869); aber auch *G. Körting*, *Duklys und Dares, ein Beitrag zur Gesch. d. Trojasage* (1874). — Über Od. bez. die Trojasage bei den Franken vgl. *Zarncke*, *Sitzungsber. d. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch.* 1866, 257 f.; — bei den Mongolen, Tarenten, Slaven vgl. *Wilh. Grimm*, *Abhandl. d. Berliner Akad.* 1857, 1 f.; *E. Rohde*, *Griech. Roman* 173 f.; *Mannhardt*, *Wald- und Feldkulte* 2, 106 f.; anders *Bolte* (s. u.) 11 f.

### III. Name und Wesen des Odysseus.

Der Name des Helden erscheint schon bei *Homer* in den beiden Formen: *Ὀδυσσεύς* und *Ὀδυσεύς*. Die Schreibung mit *δ* ist nach *Homers* Autorität für das Gemeingriechische in Geltung geblieben und später auch für das Etruskische maßgebend geworden (*H. Jordan*, *Krit. Beitr.* 40 f. 44), wo der griechischen Media die Tenuis oder die Aspirata entspricht und sich demnach die Formen *Utuze* (*Uluste*), bezw. *Uthuze*, *Uthuste*, *Uthste* finden (*Corssen*, *Etrusk.* 1, 840 f.; 2, 642); denn *Uluze* als Inschrift eines Sardonyxkarabäus, die *O. Müller* noch für etruskisch hielt, ist vielmehr bereits lateinisch (*Deecke* zu *O. Müllers Etrusk.* 2<sup>e</sup>, 291 Anm. 47; *Jordan* a. a. O. 40), *Ulis* aber überhaupt unecht (*Corssen* 2, 642).

Früh tritt im Griechischen auch die Schreibung mit *λ* auf; wenn jedoch *Eustathios* p. 289, 39 ihren Standort mit *πov* bezeichnet, meint er damit schwerlich schon den Homertext, dessen Redaktion durch *Zenodot* vorher,

bei der Besprechung eines andern Lautwandels, ausdrücklich mit *ἐν τοῖς Ζηνοδότῳ* bezeichnet ist. Auch ob bereits *Ibykos* das *λ* in dem Namen kennt, bleibt unsicher, weil das ganze Citat bei *Diomedes* (*Bergk*, *Lyr.* 3<sup>e</sup>, 241) weder dem Wortlaut noch dem Metrum nach völlig klargestellt ist und die Fassung der Lesart zwischen *Ὀλυσεύς*, *Ὀβύλεις*, *Ὀλλύεις* und *Ὀλύεις* hin- und herschwankt (vgl. *Kretschmer*, *Kulns Zeitschr.* 29, 433). Dagegen wandten die Athener des 6. und 5. Jahrhunderts, wenn auch nicht ausschließlich (so *Bolte*, *de monumentis ad Odysseam pertinentibus*, Berl. Diss. 1882, S. 26 Anm. 55, vgl. vielmehr *Kretschmer* a. a. O. 432 f.: *Ὀδυσσεύς*, *Ὀδυσεύς*, *Ὀδυσσεύς*), so doch vorzugsweise jene Schreibung mit *λ* an, mit den Variationen: *Ὀλυ(τ)εύς*, *Ὀλτεύς* (?), *Ὀλυεύς*, *Ὀλυσεύς*, sogar *Ὀλλύσεύς* (*Kretschmer* a. a. O. 431 f. und *Griech. Vasenschr.* 146 f.); aber auch ein Weingeßals vom Kabirenheiligtum bei Theben trägt die Inschrift: *Ὀλυσεύς* *Καπίου* (*Mitt. d. arch. Inst. in Athen* 15, 399); und eine korinthische Vase des 7. Jahrhunderts bietet die Namensform *Ὀλύεις* (*Archäol. Jahrb.* 7, 1892, 28; vgl. auch *Kretschmer*, *Einleitung in d. Gesch. d. griech. Spr.* 280). Nach *Quintilian* 4, 16 soll endlich *Olissea* (acc.) *Ἰολικός* gewesen sein (*Jordan* 39 f.). Von der Form mit *λ* hat dann, im Gegensatz zum Etruskischen (s. o.), das Lateinische seine Namensbildung abgeleitet.

Hand in Hand mit dem *λ* geht hier und in den verwandten italischen Sprachen der Guttural, statt des Spiranten oder des Dentalen, in der Mitte des Wortes. Im Griechischen ist das *ξ* für den Namen nicht sicher verbürgt. Denn das erwähnte Citat aus *Ibykos* bei *Diomedes* (s. o.) bietet keinen festen Anhalt. Ebenso steht das früher angeführte Zeugnis des *Poseidonios* bei *Plutarch* (*Marcell.* 20) von der Inschrift eines Helms im Tempel zu Engyion auf Sicilien (s. o.), aus der *Ὀβύλεις* auch als griechische, etwa als sicilische (*Mommsen R. G.* 1<sup>e</sup>, 199), oder, weil jene Stadt eine Kolonie der Kreter war, kretische (*O. Sievers*, *Act. soc. phil. Lips.* 2, 96) Namensform zu entnehmen wäre, als „Ciceronienluge“ zu sehr der urkundlichen Grundlage (*Jordan* a. a. O. 43; *Preller-Jordan*, *Röm. Mythol.* 2<sup>e</sup>, 307). Endlich steht auch die Form *Ὀβύλεις* bei *Priscian* 6, 92 wahrscheinlich unter dem Einfluß des Lateinischen: um den Unterschied der griechischen und der lateinischen Endsilbe um so augenfälliger zu bezeichnen, hat der Grammatiker die beiden ersten Silben der griechischen Form dem Lateinischen angepaßt. Noch weniger als im Griechischen ist *x* für die etruskische Namensbildung nachweisbar; denn *Uluze* ist, wie wir bemerkt haben (s. o.), gar nicht etruskisch. Daraus folgt, daß die Schreibung oder Aussprache mit *l* und *x* charakteristisch für das Lateinische ist. Denn selbst wenn *Livius Andronicus* seine Übersetzung der Odyssee *Odyssia* (und nicht *Ulxia*) betitelt haben sollte, so hätte er damit eben nur den Namen des Originals beibehalten. *Plautus* und die römischen Tragiker wenden sodann stehend die Formen mit *l* und *x* an. *Varro*

schon genannte Satire hatte den Titel *Scavilix* (s. o.). Die Schreibung mit *ss* findet sich erst in schlechten oder späteren Handschriften (*Jordan* a. a. O. 41), wenn sie auch nicht erst im 15. Jahrhundert (*Bolte* a. a. O. 72) entstanden zu sein braucht; übrigens hat sich diese unorganische Zwitterbildung *Ulysses* mit zäher Langlebigkeit bis auf die Gegenwart erhalten und findet sich, oft abgekürzt zu *Ulyss*, meist bei unseren deutschen Klassikern.

Für die Konsonanten ergeben sich sämtliche Variationen aus der später folgenden Übersicht.

Reicher noch ist der Wechsel des Vokalismus. Als erster Laut überwiegt *ó*; doch weisen Vasenschriften die schon angeführten Formen *Ὀδυσσεύς*, *Ὀδυσσεύς* auf (*Kretschmer*, *Kuhns Zeitschr.* 29, 432; *Griech. Vasenschr.* 147, 193). Ob bereits im Griechischen am Anfang *ó* neben *ó* anzunehmen ist, wie äolisch *Ὀδύμπος* neben *Ὀλύμπος*, steht dahin; *Jordan* läßt, wie schon erwähnt, die allerdings bedenklichen Belege dafür bei *Plutarch* (*Marcell.* 20), *Diomedes* (*Bergk, Lyr.* 3<sup>4</sup>, 241) und *Priscian* 6, 92 nicht gelten, sondern erklärt das *u* aus italischer Verdampfung des *ó*. Im Etruskischen und Lateinischen hat sich jenes dann konstant erhalten. Die Formen *Ῥόδυσσα*, *Ῥόδυσσα* oder *Ὀδύσσσα* (acc.) endlich sind nur unsichere oder vielmehr unrichtige Lesarten bei *Quintilian* 1, 4, 16 für *Olissea* (*Jordan* 39).

Das gemeingriechische *v* der zweiten Silbe wird vertreten bald durch *u* in *Ὀδυσεύς* (*Kretschmer*, *K. Z.* 29, 413, 432), *Ὀδυσεύς* (*ib.* 433), bald durch *ev* in *Ὀδευσεύς* (auf einer Ruverer Amphora in Neapel nr. 3235; *C. I. Gr.* 8412; vgl. *Kretschmer* 474). Der ursprünglichen Schreibung des griechischen Namens mit *v* entspricht die etruskische mit *u* (*Utuse* 40 u. s. w., s. oben), der schwankenden Bildung mit *v* und *u* das anfängliche Schwanken im Lateinischen zwischen *u* und *i*, die ja hier auch sonst mit einander wechseln (*lumpu* [lympu] und *lmpidus*, *lubet* und *libet*, *maximus* und *maximus*; vgl. *Brugmann, Vergl. Gramm. d. Indog. Spr.* 1, 43). Aber auch *y* kommt italisch noch vor; abgesehen von der unsicheren Form bei *Ibykos* (s. o.) lesen wir in einem am Hause der Eumachia zu Pompeji 50 angekritzelten Vergilverse (*Eclog.* 8, 70): *Olyxis*, wohl eine Kontamination der griechischen und der lateinischen Form (*Jordan* 42). Endlich erscheint auch *e* in *Olexius* auf einer Münze aus Antoninus Pius' Zeit; Od. ist darauf unter dem Widder hangend dargestellt (*Eckhel, D. N.* 8, 309; *Kretschmer, K. Z.* 29, 434). — Daß der mittlere Vokal ganz verschwindet, beschränkt sich für das Griechische auf eine vielleicht nur nachlässig ausgeführte Vaseninschrift *Ὀλεξίς* (*Klein, Euphronios* 96; *Kretschmer* a. a. O. 29, 431), für das Etruskische auf die gleichfalls vereinzelte Schreibung *Uthate* (s. o.).

Die letzte Silbe, ursprünglich *-εύς*, erleidet die Veränderung in *-ης*, was *Priscian* 6, 92 (s. o.) als dorisches bezeichnet; ob *Ibykos* *Ὀλιγίης* oder Ähnliches gesagt hat, ist, wie

gesagt, wegen des italischen *ξ* oder *x* zweifelhaft; er müßte denn an der besprochenen Stelle eine mundartliche Form aus seiner Heimat Rhegion anwenden. Auf einem rotfigurigen Aryballos mit einer Darstellung der Gesandtschaft an Achill (s. u.) finden wir *ΟΛΥΤΕΣ*, was entweder *Ὀλύτης* zu lesen, oder nur Verschreibung für *Ὀλύτις* ist, da es neben *ΑΧΙΛΛΕΥΣ* steht (*Kretschmer, Griech. Vasenschr.* 146). Dasselbe gilt von *Ὀδυσσίς* auf einer apulischen Amphora (*Kretschmer, K. Z.* 29, 432). Im Lateinischen ist *Ulixes* stehend, wenn auch eine Genetivform wie *Ulixei* (z. B. noch *Hor. C.* 1, 6, 7; *Or. Met.* 14, 159, vgl. *Orpheu*) auf ursprüngliches *Ulixens* hindeutet; vgl. *Neue, Lat. Formenlehre* 1<sup>1</sup>, 331, 334. Als Auslaut erscheint das *e* ohne Endkonsonant bei der bereits erwähnten altlateinischen Form *Uluxe*, sowie durchgängig im Etruskischen. — *Olexius* (auf der schon genannten Münze des Antoninus Pius) ist eigentlich eine Adjektivbildung, aber als Eigennamen gebraucht, wie etwa bei den Tragikern und *Aristophanes* für *Λαίριος* auch *Λαίριος* oder *Λαίριος* vorkommt (s. *Laertius u. Laertiades*; vgl. *Lobeck, ad Ai.* 1; *Wunder ad Philoct.* 87. — Dem Spätlatein gehört *Olixus* an; z. B. findet sich bei *Fredegar Scholasticus*: ab *Olixo*.

Nach dem *δ* oder *λ* der ersten Silbe lassen sich zwei Gruppen der Namensformen unterscheiden:

1. δ-Gruppe:	2. λ-Gruppe:
<i>Ὀδυσσεύς</i> , <i>Ὀδυσσεύς</i> , <i>Ὀδυσσεύς</i> , <i>Ὀδυσσεύς</i> , <i>Ὀδυσσεύς</i> , <i>Ὀδυσσεύς</i>	<i>Ὀδυσσεύς</i> , <i>Ὀδυσσεύς</i> , <i>Ὀδυσσεύς</i> , <i>Ὀδυσσεύς</i> , <i>Ὀδυσσεύς</i> , <i>Ὀδυσσεύς</i>
etruskisch: <i>Utuse</i> , <i>Uthuze</i> , <i>(Utuste)</i> , <i>Uthuste</i> , <i>Uthate</i> ; <i>(Ulis?)</i> .	<i>Ὀλεξίς</i> ?, <i>Ὀλεξίς</i> ?, <i>Ὀλεξίς</i> ?, <i>Ὀλεξίς</i> ?, <i>Ὀλεξίς</i> ?, <i>Ὀλεξίς</i> ?
	lateinisch: <i>Olyxes</i> , <i>Olixes</i> ?, <i>Oluxes</i> ?, <i>Ulux</i> , <i>Olixes</i> , <i>Olexius</i> , <i>Olixus</i> .

Bleibt somit buchstäblich kein Laut von mannigfachen Veränderungen verschont, so ergibt sich daraus zugleich die Schwierigkeit einer zuverlässigen Deutung des Namens.

Bei *Homer*, wo er, soweit unsere heutige Kenntnis der Sage und des Schrifttums reicht, ja zuerst erscheint, wird er stehend in Verbindung gebracht mit *ὀδύσσεισθαι*, zürnen, grollen, freilich in verschiedenem Sinne; meist nämlich passiv, wonach der Name hieß: der, welcher den Groll anderer, speziell den Poseidons, erfährt, der vom Zorn Verfolgte: α 62; ε 340, 423; τ 275; vgl. auch α 21 mit *schol.*; κ 74; ω 366. Im Hinblick auf den Zorn vieler schließt sich dieser Auffassung auch *Sophokles* an (*fr. inc.* 880 Nck. 7):

*ὀδῶς δ' ὀδυσσεύς ἐμ' ἐπώνυμος καλοῖς*  
πολλοὶ γὰρ ὀδύσαντο θυμῶν ἐμῶν.  
Vgl. auch *Eustath.* p. 1391, 42 und *Preller, Griech. Mythol.* 2<sup>1</sup>, 407. Doch steht ihr der Sprachgebrauch entgegen, nach welchem die Wörter auf *-εύς* vielmehr aktiven Sinn haben (*Roscher, Curtius' Stud.* 4, 197). Selt-

samerweise ist auch diese Auffassung, neben der anderen, schon vertreten bei *Homer* τ 407. 409: in dieser später eingelegten Erzählung benennt nämlich Antolykos, bei Eidam und Tochter in Ithaka auf Besuch, das nengeborene Knäblein, weil er selbst vielen zürnt, Ὀδυσσεύς, den Grollen, sodafs dieser den Namen nach einem Merkmal seines Großvaters hätte, ähnlich wie die Sage auch sonst Eigennamen von Personen mit deren Angehörigen in Zusammenhang bringt: Astyanax, weil Hektor allein die Stadt rettete (Z 403); Neoptolemos, ὅτι Ἀχιλλεύς ἥλικός ἐστι νέος πολέμῳ ἦσαντο (Paus. 10, 26, 4); Megapenthes, nach dem „großen Schmerz“ des Menelaos (δ 11 mit *Eustath.* p. 1480, 1; ganz ähnlich Schmerzensreich, nach dem schweren Leid seiner Mutter Genoveva); Telemach: τίλη μαχόμενον τοῦ πατρὸς (*Eustath.* p. 1479, 56). Jeder, der weifs, was es mit dem Etymologisieren der alten Dichter, wie überhaupt mit der antiken Erklärung der Eigennamen auf sich hat (*Köchly* zu *Eur.* I. T. 500; *Dindorf* zu *Eur. Bacch.* 508; *Kinkel* zu *Eur. Phoen.* 636), wird diese Deutung: Ὀδυσσεύς = Grollen nicht ohne weiteres annehmen. Doch wird sie auch von Neuern gebilligt, so von *G. Hermann*, der den Namen mit Indignatus übersetzt (*Opusc.* 2, 193; vgl. *Amels*, *Anhang* zu τ 407; *Fick*<sup>2</sup>-*Bechtel*, *Griech. Personennamen* (1894) S. 430. Auch linguistisch hat man sie begründet. Der Anfangslaut ὀ- gilt allgemein als prothetisch wie in ὀ-φθαλμός = Braue; dem δυν(σ)- entspricht skr. dvish, hasen, abgeneigt sein; vgl. drit, Haß, Feind; dvēshas, Haß (*Curtius*, *Grundr.* d. *Etym.*<sup>2</sup> 244 f.); verwandt wäre auch dvy-, mifa —; skr. dush- (*ebenda.* 239 f.). — Anders *Roscher* a. a. O. 4, 196 f. Von dessen Gründen gegen die übliche Erklärung sind freilich die beiden inneren, sachlichen 40 nicht zwingend. Dafs der Groll gegen die Freier zu wenig hervortrete und daher nicht charakteristisch genug sei, um dem Helden den Namen zu geben (S. 198 nr. 3), ist einzuräumen, beweist aber nichts, weil der homerische Held gar nicht die erste Person dieses Namens gewesen zu sein braucht, sondern, wie S. 199 unter nr. 4 zugegeben wird, der Name wie der Held selbst „aus uralten Mythen überkommen“ sein kann. Auch unter den 50 sprachlichen Gründen erweist sich nr. 1 (S. 198) nicht als stichhaltig, weil Ὀδύτης als echtgriechisch nicht ganz sicher bezeugt ist (a. o.), weil es ferner Ethnxe im Etruskischen gar nicht giebt (vgl. *Preller-Jordan*, *R. Myth.* 2<sup>3</sup>, 307, 1) und daraus also auch kein griech. Ὀδύτης „erschlossen“ werden kann. Beachtenswerter ist nr. 3: jenes σσ oder ττ entspricht ursprünglich kj (vgl. φλάσσω, φλάττω, eigtl. φλάττω); darnach wäre der durch den „Vorschub“ ὀ- erweiterte Stamm: ὀ-δύκ-, der wie duc-, führen, bedeutete (*Roscher* vergleicht die mit lat. ducere, got. tiuhan augenscheinlich verwandten Glossen des *hesychius*: δαδύσσεισθαι und δαυ-δύσεισθαι ἔλκεσθαι; vgl. *Curtius*, *Grundzüge*<sup>2</sup> 135), sodafs Ὀδυσσεύς die für einen homerischen Kriegsfürsten ganz passende Bedeutung „Führer“ hätte (S. 199).

Die andere homerische Form Ὀδυσσεύς erklärte sich dann durch Ausfall des einen σ, wie ποσ neben ποσά (S. 200). Gebilligt wird diese Etymologie von *Vanicek* 364 f. u. *Mannhardt* a. a. O. 2, 106. Wenn dem gegenüber *Curtius* a. a. O. 687 (und nach ihm *Fick*<sup>2</sup>-*Bechtel* a. a. O.) es für unwahrscheinlich hält, dafs sich schon so früh (auf att. Vaseschriften) ein aus einem Guttural entstandenes σσ (ττ) zu einfachem σ (τ) verwandelt haben sollte, so ist doch zu betonen, dafs man, wie sich aus *Homer* ergibt, schon früh dem Namen jene andere Etymologie (δδύσεισθαι, skr. dvish) zu Grunde legte, die nicht mit dem Guttural rechnete und demnach jene Vereinfachung zu liefs. Schwerer wiegt aber ein anderes Bedenken: die Verwandlung des, wie man aus *Homer* zunächst schliesen möchte, älteren δ in λ. Den italischen Sprachen ist dieser Lautwandel von d zu l geläufig: dacruma — lacrima; impedimentum — impelimentum; odor — olore (*Jordan* a. a. O. 45). Dem Griechen dagegen beinahe fremd\*) (*Kretschmer*, *Einleitung* in die *Gesch. d. griech. Spr.* 281; vgl. *Kuhn's Zeitschr.* 29, 435 u. *Griech. Vasenschr.* 147). So gewinnt der umgekehrte Vorgang, die Verwandlung von Ὀδυσσεύς in Ὀδυσσεύς, an Wahrscheinlichkeit [? R.], für die u. a. auch *Helbig* (*Hermes* 11, 282 A. 6) und nach ihm *Kretschmer* (*Einl.* 281) sich erklären, sodafs „die Form Ὀδυσσεύς ursprünglich nur dem Epos angehörte und aus dem echten Ὀδυσσεύς durch volksetymologische Anlehnung an δδύσεισθαι, zürnen, hervorgegangen war.“ Bevor wir aber mit beiden Forschern die Entstehung von Ὀδυσσεύς auf epeiratisches Gebiet verweisen, wo die Möglichkeit einer Deutung völlig schwindet, bleiben wir noch auf griechischem Boden stehen. Fassen wir, unter Beibehaltung des prothetischen ὀ-, λυσσ- als ursprüngliche zweite Silbe des Namens, so läfst sich λυσσσω mit seiner Sippe (*Curtius*, *Grundzüge*<sup>2</sup> 160) zu ihm in Beziehung setzen. Von der Wurzel λυκ- leiten sich Worte wie λυττός oder richtiger λυττός, sichtbar, ab. Eine Vereinfachung des σσ (ττ) ist zwar auch hier nicht nachweisbar, doch könnte sie bei λυσσ- erst dann eingetreten sein, als man sie bereits bei δδυσσ-, unter dem Einfluß der falschen homerischen Etymologie, angewendet hatte; überdies ist jene vereinzelt.

Der Wandel von ursprünglichem λ zu δ ist allerdings auch auferst selten; er zeigt sich aber, und zwar bei demselben Stamme [? R.], in Πολυδύτης — Πολυδύτης (*Lobeck*, *Paralipom.* 135 nr. 31; vgl. auch *Jordan* a. a. O. 29 f.). Denn auch zugegeben, dafs hier Dissimilation vorliegt, so ist der Eintritt des δ für λ doch nur denkbar bei der Neigung zu einem solchen Wechsel, die wieder bedingt ist durch die Verwandtschaft der beiden Laute. Übrigens erscheint er vielleicht auch in dem Namen Λευκάλων (aus Λευκάλων?; s. *Leukarion*), der mit Ρόσσα, der „Rötlichstrahlenden“, ebenso ein Doppelgestirn [? R.] gebildet haben mag, wie Πολυδύτης (aus Πολυδύ-

\*) *Roscher* a. a. O. 200 beruft sich auf die hesychian. Glossen: λάρην δάφνη, λίκος δίσκος, πλάγην und πλάγην.

της) mit seinem „Gegenstern“ Κάστωρ (aus κατ' und ἄστρον). Auf die Bedeutung des so abgeleiteten Namens Odysseus darf man, wie schon bemerkt, nur mit Zurückhaltung hinweisen; doch würde die Ableitung von dem Stamme λυκ-, bezw. λενκ- oder λεσσε-, für den Helden der homerischen Sage, falls ihm überhaupt der Name zuerst gegeben wäre, gar wohl passen, mögen wir diesen mit „Seher“, „scharfblickend“, oder mit „leuchtend“ übersetzen, und zwar entweder, was bei einem Helden nahe liegt, bildlich fassen, mit Beziehung auf den Ruhm, oder konkret vom Glanze eines Gestirns; hat man doch, wie bald erwähnt werden muß, Od. als Apoll gedeutet. Der Name (und damit zugleich sein Träger) blieben mit einer solchen Etymologie als echtgriechisch bestehen und würden nicht ins Gebiet nordgriechischer Halbbaren verbannt; im Bereich der italischen Sprachen aber kämen, trotz aller eigenartigen Verstümmelungen, doch auch die Laute l und x wieder zur Geltung, die auf den Ursprung des Namens am unmittelbarsten hinweisen. Es ergibt sich damit die Gleichung:

Πολυεύκης: Πολυδεύκης: Pollux  
= Όλυ(σ)εύς: Όδυ(σ)εύς: Όλύξ.

Anhangsweise seien noch einige ältere und neuere Erklärungen erwähnt. Geschehen ist dies schon mit einer solchen, die sich aus der von Silenos von Chios berichteten Fassung seiner Geburtsgeschichte herleitet: Antikleia bringt den Sohn, unterwegs vom Regen überrascht, zur Welt: παιδί κατά την ὀδόν ὅσεν ὁ Ζεύς (s. o.), „daher“ der Name „Odysseus“, während der Held wegen seiner großen Ohren Όβρις genannt wurde: Ptolem. N. H. in Westerm. Mythogr. 183. — Im Hinblick auf das Helden Gastfreiheit wird sein Name von ὀλιον ξένος abgeleitet bei Fulgent. fab. lib. 2. — Creuzer, Symbolik 3<sup>2</sup>, 173 A. 5, bringt ihn in Zusammenhang mit Ianus' Tochter Olistene (Athen. 15, 692d), „die, von ὀλισθω, ὀλισθάνω benannt, sich als eine Personifikation des allmählichen Umschwungs kundgäbe“, sodafs „wir uns im Gebiete eines Zeiten-, Jahres- und Sonnengottes befänden“. — Altenburg (Progr. v. Schleusingen 1835 u. 1837) versucht es mit ὀλιον und ὀα- (ΔΑΣ) oder dann mit ὀλον und λύσσω, was beides den alles Wissenden bezeichnen und sich mit der oben vorgeschlagenen Herleitung von λύσσειν wenigstens berühren würde; zugleich aber stellt er Beziehungen her bald zu Osiris, bald zu Odin. Nach der Etymologie eines „geistreichen Mannes“, erwähnt bei Lauer, Gesch. d. homer. Poesie S. 140, erscheint Odysseus als οὐδ' ὕστερος, der nicht regnende, keinen Regen zulassende Held des Frostes, des kalten Winters! — Kaum besser ist, was Osterwald in seinem mystisch-phantastischen Buche „Hermes-Odysseus“ (Halle 1853, S. 140 f.) vorbringt: nach ihm ist ὀδυσσεύς von ὀδω gebildet, bedeutet also: der Untertauchende, der in die Unterwelt Fahrende; der Held ist darnach der zur Erdgöttin in die Unterwelt herniederfahrende Frühlingsgott. Doch dies führt von der

Erklärung des Namens zur Deutung des Wesens.

Durch Schliemanns Entdeckungen ist gewiss mehr als der äußere Schauplatz des trojanischen Krieges in historische Beleuchtung gerückt worden: auch der Kulturzustand des homerischen Zeitalters hat seitdem geschichtliche Gestalt angenommen. Für Ereignisse und Personen der Sage freilich ist eine ursprüngliche historische Existenz unerweislich; es bewendet bei der Ansicht G. Grote's (Gesch. Griechl. 1, 222 d. Übers.), „dafs wir die Möglichkeit weder leugnen, noch die Wirklichkeit behaupten können“; und speziell für die Odysseus-sage trifft B. Niese (Entwicklung d. Homer. Poesie 250) das Richtige mit der Bemerkung: „Der Odyssee einen historischen Kern abzugewinnen, scheint ein verzweifeltes Unternehmen.“ Daher hat auch die euhemeristische Anschauung, nach welcher Götter und Heroen nur vergötterte Menschen sind, für die homerischen Helden keinen Boden gewonnen; es ist höchstens möglich, dafs es einen vielumgetriebenen seefahrenden Kleinkönig von Ithaka gegeben hat; um ihn hätte sich dann die reiche Fülle homerischer Erzählungen gruppiert. Sicher aber ist Od., oder wie er sonst ursprünglich geheifsen haben mag, älter als die homerische Dichtung. Denn mit Recht betont Beloch (Gr. Gesch. 1, 131), schon der Dichter von Il. A. erwarte von seinen Hörern eine genaue Kenntnis der Sage und setze voraus, dafs ihnen Achill, die Attiden, Od., Aias und Hektor bekannt seien, während er über Kalchas und Nestor (A 68. 247) erst orientieren zu müssen glaube. Dann leuchtet aber auch ein, dafs Od. mit der Erzählung vom trojanischen Kriege erst allmählich verknüpft worden ist (beispielsweise erzählt er der Penelope ψ 310f. alle seine Reiseabenteuer, aber kein Wort von Troja!), Ähnlich wie es der Sage gefallen hat, alle irgendwie berühmten älteren Zeitgenossen mit dem Argonautenzug oder der kalydonischen Jagd in Verbindung zu bringen (v. Wilamowitz, Homer. Unters. 113).

Doch woher kam Odysseus? Die Annahme eines vorgriechischen Ursprungs, wie ihn W. Grimm (Berl. Akad. Abhandl. 1857, 1f.), sowie noch E. Rohde (Griech. Roman 173) wollte, entbehrt der sicheren Begründung (vgl. Bolte a. a. O. 11f.); eine Gleichsetzung des Od. mit Osiris (s. u. Altenburg, Progr. v. Schleusingen 1837) ist höchst misslich. Auch der Versuch Schönwälders (Progr. v. Brieg 1860), die beiden Dulder Hiob und Od. zusammenzustellen, ist nur ein, wenn schon tiefst ernst gemeintes, Spiel des Witzes. Einzelne orientalische Bestandteile der Sage sind allerdings wahrscheinlich, wie denn Müllenhoff (D. A. 1, 8) die Kenntnis der hellen Nächte des Nordens (gewiss mit Recht) auf phoinikischen Einfluss zurückführt. Od. selbst jedoch ist, wie sein Name (s. o.), gewiss echtgriechisch, mag er nun als ionische Idealgestalt (Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. 2, 401) oder vielmehr als äolischer Helden-typus (v. Wilamowitz a. a. O. 113, vgl.

*E. Curtius, Gr. Gesch.* 1<sup>5</sup>, 82) anzusehen sein. Gegen die Auffassung nun, als wäre er ein heroisierter Mensch, hat sich, wie bereits bemerkt, die Mythenforschung von jeher gestäubt; sie hat zur Deutung seines Wesens den umgekehrten Weg eingeschlagen und ihn aus einer ursprünglichen Gottheit abgeleitet. Sämtliche Erklärungsversuche bewegen sich auf astronomisch-physikalischem Gebiete, und so bedenklich, ja 10 verrufen diese Mythendeutung auch ist, sie bietet wenigstens in diesem Falle aus dem mythologischen Labyrinth einen Ausweg und hat daher weitgehende Zustimmung gefunden. Der neueste Vorschlag freilich, der den Od. mit Poseidon identifiziert und in ihm einen sterbenden Naturgott erblickt (*Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 104. 429 und *Hermes* 30, 241f.), darf kaum auf Beifall rechnen (vgl. *E. Rohde, Rh. Mus.* 50, 27f. 631f.). Sind nicht 20 Od. und Poseidon Gegensätze? Wie sollte der edle Dulder aus seinem grausamen Verfolger sich entwickelt haben? Eher könnte man an eine ursprüngliche Einheit von Od. und Hermes denken (vgl. *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 1188f.). Sind doch beide an Thatkraft, erfindungsreicher Verschlagenheit und Beredsamkeit Geistesverwandte und einander so ähnlich, daß die nachhomerische Sage den vielgewandten Gott zum Stammvater des Od. 30 gemacht hat (s. o.). Auch sonst besitzt die Gleichung:

Apoll: Hermes = Achill: Odysseus (*Preller, Griech. Myth.* 2<sup>8</sup>, 406) sehr viel Überzeugendes. In der That ist der Nachweis dieser ursprünglichen Identität versucht worden von *Osterwald* (s. o.); nur ist die Darstellung so weit-schweifig und die Begründung so wunderbar, daß man ein ganz andres Ergebnis erwartet und bei der Charakteristik des Sonnen- und 40 Frühlingsgottes unwillkürlich auf Apollon geführt wird. Zu diesem gelangen die übrigen Erklärungen. Hingedeutet ist auf Od. als „Helden auf der Sonnen- und Jahresbahn“ schon bei *Crusier, Symbolik* 3<sup>4</sup>, 173 A. 5. Phantastisch, obwohl gedankenreich weitergeführt ist der Gedanke von *Altenburg* (s. o.), *Progr. r. Schleusingen* 1835, 1837: Od.' Gang in den Hades ist danach nichts anderes, als daß die Sonne in das solstitium hibernum tritt, wo 50 alle Fruchtbarkeit entschwinden ist. Seine Gemahlin, eine Mond- und Erdgöttin (?), wird bedrängt von 118 Freiern (und deren Begleitern); das sind die 118 Wintertage, die, mit drei multipliziert, das Mondjahr bilden. Aber der Sonnengott Od. erscheint, freilich vom Winter geschwächt, daher in Bettlertracht; er siegt über die Freier und erlöst die Erde vom Winter. Der Meisterschnfs durch die zwölf Äxte bezeichnet des Sonnengottes 60 sieghafte Vordringen durch die zwölf Monate oder die zwölf Bilder des Tierkreises. Die getöteten Freier werden in den Hades geführt, d. h. die Wintertage verschwinden in der Unterwelt. — Ohne Bezugnahme auf diese allerdings von Zahlenmystik durchsetzte Mythen-deutung erkennen doch auch andere kompetente Forscher in Od. einen apollinischen Jahres-

oder Sonnengott: *Schwenke, Philologus* 17, 679; *Steinthal, Zeitschr. f. Völkerpsychologie* 7, 82; v. *Hahn, Sagwissenschaftl. Studien* 390f. 403f.; *Seeck, Quellen der Odyssee* 267f.; *Mannhardt, Wald- und Feldkulte* 2, 106; namentlich aber v. *Wilamowitz, Homer. Unters.* 113f.; vgl. auch v. *Schröder, Kuhns Zeitschr.* 19 199f.; *Beloch, Gr. Gesch.* 1, 100. Ist diese Erklärung richtig, was zu entscheiden nicht dieses Ortes ist, so ist jedenfalls jener der Odysseussage angeblich zu Grunde liegende physikalische Sinn früh in Vergessenheit geraten. Denn man wird sich trotz aller sinnreichen Deutungen der vorgeannten Gelehrten kaum überzeugen können, daß in der homerischen oder gar in der nachhomerischen Dichtung aus der allegorischen Hülle der naturgeschichtlichen Kern klar hervorträte. Weil aber der Mensch Erscheinungen, wie es der Kreislauf der Sonne und der damit verbundene Wechsel der Jahreszeiten sind, naturgemäß die aufmerksamste Teilnahme entgegenbringt, hat sich dann auch der dichtende und schaffende Volksgeist der Griechen gerade der Odysseussage mit so lebhaftem Interesse bemächtigt und ihr zu einer Fortentwicklung, ja unabwehrbaren Verbreitung verholfen, die sich nicht auf Dichtung und Schrifttum beschränkt, sondern auch in der bildenden Kunst vielgestaltig zur Anschauung kommt.

#### IV. Odysseus in der bildenden Kunst.

Auch hier soll die biographische Anordnung obwalten. So verlockend es wäre, die Entwicklung des Odysseustypus in der bildenden Kunst chronologisch zu verfolgen, dient es doch dem mythologischen Zwecke mehr, die einzelnen Erlebnisse des Helden durch die entsprechenden antiken Denkmäler zu belegen und ergänzend zu erläutern. Als eine Darstellung des frühesten Ereignisses in Od.' Lebensgeschichte würde sich der Eidschwur, den Helenas Freier leisten, auf dem Bilde einer apulischen Vase ergeben, wenn nicht dessen Deutung durch *Panofka* (*Bull. d. I.* 1847 S. 158f.) unsicher wäre; eine Figur, die sich als Od. erklären ließe, fehlt überdies hier, ebenso unter Helenas Freiern auf einem etruskischen Spiegel (*Gerhard* 2 Taf. 196). — Den Wahnsinn des Od. und seine Entlarvung durch Palamedes behandelten schon die Maler *Parrhasios* (*Plut. d. aud. poet.* 3) und *Euphranon* (*Plin.* 35, 129; vgl. *Lucian, dom.* 30). Die Scene fand gleichfalls *Panofka* (*Ann. d. I.* 1835 S. 249f.) auf einem geschnittenen Steine (*Overbeck, Bildwerke zum thebischen und troischen Heldenkreis* Taf. 13, 4) dargestellt; überzeugender ist jedoch die Deutung *Th. Bergks* (*Ann. d. I.* 1846 S. 302f.), der als Gegenstand die Geburt des etruskischen Gottes Tages aus einer Furche erkannte, besonders weil der Pflüger hier zwei Stiere, nicht, wie Odysseus, zwei verschiedene Zugtiere vorgespannt hat. — Während einige Vasenbilder, die sich angeblich auf den homerischen Auszug Achills aus Phthia (*A* 767f.) beziehen (*Brunn, Troische Miscellen* in den *Sitzungsberichten d. Münchener Akad.*

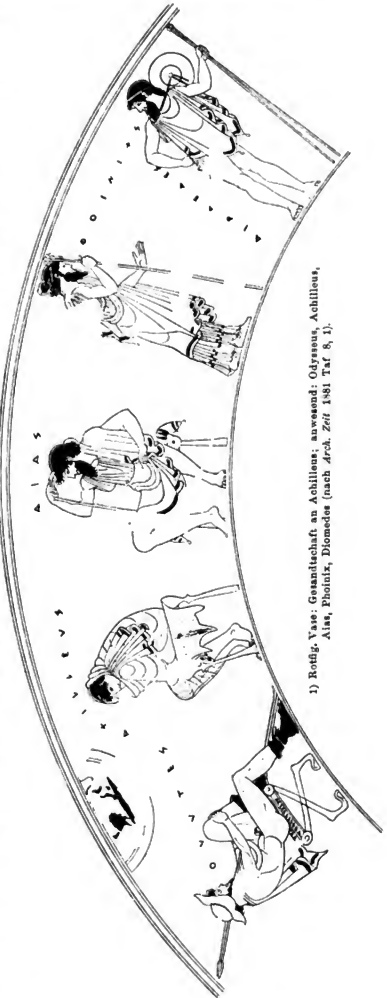
d. Wissensch. 1868 S. 61f., 67f.), mit Recht anders erklärt werden (*Luckenbach, Fleckeisens Jahrb.* Suppl. Bd. 11, 546f., 554f.), vergegenwärtigt ein anderes Vasengemälde allerdings diese Scene (*Luckenbach* 596f.): wie bei *Homer* erscheint hier auch Od. unter den Gesandten, die den Peliden seiner Mutter Thetis entführen. Achills Entdeckung auf Skyros war bereits Thema von Gemälden des Polygnot (*Paus.* 1, 22, 6) und des Athenion (*Plin.* 35, 134); auch beschreibt ein Bild mit dieser Scene *Philostrotos d. J., Imag.* 111; erwähnt wird ein solches bei *Achill. Tat.* 6, 1. Über die noch vorhandenen Darstellungen, namentlich mehrere pompejanische Wandgemälde, aber auch Mosaiken und Sarkophagreliefs vgl. die Litteratur unter Achilleus Bd. 1 Sp. 28, Diomedes Bd. 1 Sp. 1023 und Lykomedes Bd. 2 Sp. 2179f., sowie *Pauly, Realencykl.* 1, 242f. — Bei Telephos' Heilung war Od. zugegen auf dem Gemälde des Parrhasios (*Plin.* 35, 71); ebenso wie er auf den erhaltenen Bildern erscheint; vgl. unter Achilleus Bd. 1 Sp. 30f. und, insoweit sie zur Illustrierung der einschlägigen Dramen dienen: *Ribbeck, R. Tr.* 112. 348f.

Od.' teilnehmenden Schmerz bei der Opferung der Iphigenieia (s. d., sowie den Art. Klytaimestra Bd. 2 Sp. 1233f.) hatte auf einem berühmten Bilde Timanthes veranschaulicht (s. o.); dagegen tritt seine aktive Beteiligung besonders auf dem Gemälde der bekanntesten pompejanischen Wandgemälde vor Augen, wo der ältere, bärtige Träger der Jungfrau „lebhaft an den Odysseustypus erinnert“ (*Heibig, Camp. Wandgemälde* 283); ebenso erscheint er, während andere Darstellungen ihn beiseite lassen, regelmäßig auf den hierher gehörigen Bildern etruskischer Aschenkisten (*Brunn, Urne Etrusche* 1 Taf. 35—47), wo er, am Pylon kenntlich (s. u.), die Jungfrau über den Altar hält; vgl. auch *Schie, Troischer Sagenkreis auf etruskischen Aschenkisten* 60f. und *Ribbeck* a. a. O. 99f. Übrigens sehen wir auch schon in einer Beratung, die dem ersten Akte vorangeht, Odysseus (Uthste), „in entschlossen kriegerischer Haltung, mit pileus, Wehrgehäng, Doppelanzug und Stiefeln versehen“ (*Ribbeck* 103), als Vertreter des Heeres das Opfer fordern auf einem etruskischen Spiegel (*Gerhard* 4, 1 S. 34 u. Taf. 385). — Den Streit zwischen Achill und Od. beim Mahle (§ 75f.) sucht *Welcker* (*A. D.* 3, 559f.), ohne jedoch völlig zu überzeugen, auf einem Skarabäus nachzuweisen, wo der durch Beischirt bezeichnete Od. lebhaft redend dem im Weggehen begriffenen Achill gegenübersteht. — Auf Bildern mit der Verwendung Philoklets und der Ausstattung des kranken Dulders ist Od. nicht nachweisbar; vgl. übrigens *Michaelis, Ann. d. I.* 1857 S. 253f. — Bedenklich ist es auch, auf zwei Vasengemälden in dem jugendlichen, bartlosen Helden bei Gelegenheit der ἀπαίτης Ἐλένης Od. zu erkennen (*Overbeck* S. 332). — Erst Palamedes' Tötung hat wieder Timanthes dargestellt (*Tzet. Chil.* 8, 403; vgl. auch *Ptol. N. H. in Westerm. Mythogr.* 182), und zwar als Meuchelmord (*Παλαμήδην δολοφονούμενον*), vermutlich wie

er in den Kyprien durch Ertränkung sich vollzieht (s. o.). Ein auf die Steinigung des erfindungsreichen Naupliosohnes bezogenes Bild einer in Aulis gefundenen Vase, dessen Deutung überdies unsicher ist (*Welcker, A. D.* 3, 435f.; 5, 179f.), zeigt uns ausschließlich den Nebenbubler des Od., nicht auch diesen selbst; jener ist von dem „steinernen Rock“ bereits teilweise verhüllt und zudem durch allegorische Merkmale gekennzeichnet.

Im Kreise der Ilias läßt zunächst die Zurückführung der Chryseis eine Darstellung des Od. erwarten, der auch wirklich in der Schiffermütze auf dem oberen Streifen der Tabula Iliaca als Führer der Sühnhekatombe sichtbar ist (*Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken* T. 1), auch auf einem pompejanischen Wandgemälde (*Overbeck* S. 384f. u. Taf. 16, 4) erkannt, jedoch auf der diesen Gegenstand behandelnden unteritalischen Vase vermischt wird (*Luckenbach* 523). — Thersites' Züchtigung durch Od. ist lediglich dargestellt auf zwei Reliefs, die nach Ort und Bestimmung der ebengenannten Tabula Iliaca gleichen (*Jahn-Michaelis* a. a. O. T. 2 B und C S. 13, vgl. die Abbildung unter Nestor Bd. 3 Sp. 293); hingegen beziehen sich mehrere Marmorwerke, die man auf die homerische Thersitesscene (oder auf die Tötung des Spötters durch Achill in der Aithiopis) gedeutet hat (*Friederichs, Arch. Ztg.* 1855 S. 49f.), in Wahrheit auf die Skyllaepisode (*Schöne, ebenda* 1866 S. 153f.; 1870 S. 57f.; *Treu, Mitteilungen d. Arch. Inst. in Athen* 14, 163). — Die Vertragszene († 245f.) sehen wir vorgeführt auf einem Relief (*Arch. Ztg.* 1869 T. 1); der an der Kopfbedeckung erkennbare Od. († 268) steht mit einer Schale in der Hand neben Agamemnon. Nicht verschwiegen werden soll, daß *Hübner* (*A. Z.* 1869 S. 6) das Bild auf den Vertrag vor Polyxenas Vermählung bezieht. — Den um die Teilnahme am Zweikampf mit Hektor losenden Helden (*H* 175f.) sowie Nestor waren in Olympia neun Statuen von Onatas errichtet (*Paus.* 5, 25, 8), deren halbrunden Unterbau man noch jetzt an Ort und Stelle, in der Nähe der Trümmer des Zeustempels, wahrnimmt (*Bötticher, Olympia* 252f.); speziell Od.' Standbild hatte Nero nach Rom geschleppt, sodaß *Pausanias* nur acht Statuen sah. — Großer Beliebtheit erfreute sich in der bildenden Kunst das Motiv der Gesandtschaft an Achill (*I* 192f.), dargestellt in mehreren z. T. sehr schönen Vasenbildern (*Robert, Arch. Ztg.* 1881 S. 137f.; *Fröhner, Jahrb. d. Arch. Inst.* 7, 26; *Baummeister, Denkmäler* 726). Schon auf dem einen Gemälde des Hieron ist Od.' Haltung ziemlich eindrucksvoll (*Mon. d. I.* 6, 19); hier steht er mit nachlässig gekreuzten Beinen und auf zwei Speere gestützt dem auf einem Klappstuhl sitzenden Achill gegenüber, wobei ihm der Petasos in den Nacken hinabhängt. Außer dem angeredeten Peliden hören ihn, während er das Gesuch der Griechen vorträgt, auch die beiden Mitbewesenden, Phoinix und der Telamonier Aias, aufmerksam zu. Noch weit wirklicher und bedeutender ist Od.' Erscheinung

auf den übrigen Vasenbildern, weil er hier dem Achill gegenübersteht (I 218) und somit aus der mehr demütigen stehenden Haltung in eine dem Peliden eher beigeordnete Lage gebracht ist; erhöht wird der Eindruck überlegener Unbefangenheit durch die Stellung der Beine und Hände, indem der beredte Diplomat entweder das linke übergeschlagene Knie mit beiden Händen umfaßt (*Mon. d. I.* 6, 20 u. 21; *Ann. d. I.* 1849 Taf. 1), oder in noch ungezwungener Weise das linke Bein hoch herangezogen hat und um das Schienbein die Hände gefaltet hält (*Arch. Ztg.* 1881 Taf. 8, 1, s. Abb. 1), eine Haltung, bei der dem Maler kein Geringerer als Pheidias zum Vorbild gedient haben mag; der Ares des Parthenonfrieses wiegt sich in einer ganz ähnlichen lässig bequemen Lage (*Petersen, Kunst des Pheidias* 254; *Robert a. a. O.* 144). Zugleich trägt Od. hier überall den Petasos, bald auf dem Haupte, bald im Nacken, und die Chlamys hat er um die Schulter geworfen. Trotz mancher Unterschiede ist der Gesamteindruck ähnlich und der Typus bereits gegeben und geschaffen auf dem Bilde einer sehr kleinen boiotischen Amphora (*Arch. Ztg.* 1881 Taf. 8, 2): hier sitzt der bärtige Od. nicht nach rechts, sondern linksin gewendet, in Rüstung und hohen Stiefeln dem gleichfalls bärtigen Achill gegenüber und hält mit nur einer Hand das linke Knie gefaßt. Auch „diese Gestalt ist ein Muster der Darstellung eindringlicher Bredsamkeit, und man kann keinen Augenblick zweifeln, daß sie eben für den reddegewandten Od. der Iliasscene erfunden worden ist“ (*A. Schneider, Troischer Sagenkreis* 19). — Über die Gefangennahme des Dolon s. d.; vgl. namentlich *Schreiber, Ann. d. I.* 1875 S. 299 f. mit den Tafeln Q u. R; außerdem *Klein, Euphronios* S. 136–159. Auch die Zweifel *A. Schneiders* (a. a. O. S. 48) über die Zugehörigkeit einiger Vasenbilder verdienen Beachtung. Od. erscheint mehrmals, mit dem Schwert oder der Lanze, in bedrohlicher Angriffsstellung, entweder behelmt, wie auf der unter Dolon abgebildeten Vase des Euphronios, oder mit dem Petasos versehen, oder endlich mit dem Pilos und, wie auch sonst manchmal, bartlos (*Hörnes, Arch. Ztg.* 1877 S. 21). Besondere Beachtung und Bewunderung verdient die berühmte Blacassche Gemme (*Overbeck* Taf. 16, 19), hier ist Od. an Bart und Pilos leicht zu erkennen; zu ihm streckt der knieende Dolon die Linke flehend empor, während er mit der Rechten das Knie des Helden umfaßt; von Diomedes droht dem Gefangenen der tödliche Streich. Über die interessante Federzeichnung der ambrosianischen Iliashandschrift vgl. auch *Baumeister, Denkmäler* S. 460 u. Abb. 506. — Seltener scheint die Entführung der Rosse des Rhesos von den Künstlern behandelt worden zu sein. Man erkennt sie deutlich auf dem Bilde eines Ruveser Eimers (*Overbeck* Taf. 17, 5), wo Od. die mutigen weißen Tiere aus dem Bereich der hingemordeten Thraker hinwegführt, während Diomedes nach der anderen Seite hin sich entfernt. Dessen zögerndes Herumtappen (*K* 503) wird auch auf einem



1) Rotfig. Vase: Gesandtschaft an Achilleus; anwesend: Odysseus, Achilleus, Aias, Phoinix, Diomedes (nach *Arch. Zeit* 1881 Taf. 8, 1).



anderen Vasengemälde (*Wiener Vorlegeblätter* C, Taf. 3, 2) durch zweimalige Abbildung gekennzeichnet, wogegen der ganz wie auf dem ersten genannten Bilde dargestellte Od., auch hier der Hauptheld des Unternehmens, die widerstrebenden Rosse trotz seiner Eile kraftvoll zu bändigen weiß. — Od. flieht aus dem Kampfe (vgl. höchstens Θ 92f.) auf dem Reliefbild eines boiotischen Skyphos (*Ephem. arch.* 1887 S. 74 f. u. Taf. 5). Verfolgt von dem auf seinem Streitwagen daherjagenden Hektor eilen zwei Viergespanne dem befestigten Lager der Achäer (χαράς Ἀχαιῶν) zu; auf dem zweiten, das von Hektor zunächst bedroht ist, fahren, durch Namensinschriften bezeichnet, Agamemnon und Od. — eine Scene, die sich so in der Ilias nicht wiederfindet. Tragen hier beide griechische Helden Helme, so dient uns Od.'s Schiffermütze wieder als Erkennungszeichen auf einem anderen Relief, bezogen von *Snoronos* (*Jahrb. d. Arch. Inst.* 1, 206f.) auf die Kampfszene A 401f.: Od., auf dessen Schilde ein bartumwaltetes Haupt sichtbar ist, steht hartbedrängt zwischen zwei

gewählten Helden auch Od., von dessen Gespann allerdings nur die Pferdeköpfe sichtbar sind (*Weissäcker, Rh. Mus.* 32, 59; *Luckenbach a. a. O.* 495f.). — Bei Hektors Schleifung ist Od., im Helm und von einem Hunde begleitet, nur auf einem Vasengemälde (*Overbeck* Taf. 19, 8) zugegen, entweder als Vertreter des Heeres (*Overbeck* S. 458) oder nur als Füllfigur (*Luckenbach* 504), wofür die genrehaltige Anwesenheit des treuen Tieres zu sprechen scheint; vgl. auch A. *Schneider* 28. 31. Nach *Roscher* handelt es sich um eine Beziehung des Hundes auf die *κύων*, welche nach *Ψ* 183 f. den Leichnam Hektors fressen wollen, aber von Aphrodite fern gehalten werden. — Hektors Lösung (s. Artikel Hektor Bd. 1 Sp. 1924f.), d. h. die Aufwiegung seines Leichnams mit Gold, erfolgt in Od.'s Gegenwart auf dem schönen Relief einer Silberkanne von Bernay in der Bretagne (*Overbeck* Taf. 20, 12). Hier sitzt Od. im Pilos mit aufgestemmtm linken Fuß an der Leiche Hektors Aias gegenüber und verdeckt, anscheinend von teilnehmendem Schmerze erfüllt, mit der rechten Hand



2) Kampfszene: Il. A 401f.; anwesend: Odysseus zwischen zwei Troern, Aias, ein Trompeter (nach *Jahrb. d. Arch. Inst.* 1, 206f.).

Troern; gegen den einen von diesen holt Aias, der Od. zu Hilfe kommt, zu einem tödlichen Streiche aus; andere Einzelscenen schliessen sich nach rechts hin an, s. Abb. 2. — Bei der Übergabe der Waffen an Achill, die künstlerisch ungemein häufig behandelt worden ist, war Od. für den Bildner entbehrlich und fehlt daher meist; sichtbar ist er als gerüsteter Held und bezeichnet mit 3V3TVJJO (s. o.) auf einer Amphora der Campanaschen Sammlung (*Arch. Ztg.* 1859 S. 140<sup>o</sup>. 129; A. *Schneider* a. a. O. 49) sowie auf einer Vase (*Overbeck* Taf. 17, 1), wo der Pelide die neue Rüstung betrachtet. „Als Redner und Abgesandte des Griechenheeres stehen ihm gegenüber Od., bekränzt, auf einen Stock gestützt, seine Rede mit gefälliger Handbewegung begleitend, und ein nackter bärtiger Mann von edlem Wuchs“ (*Ribbeck* 125 A. 90). Die Erklärung *Overbecks* S. 411f., als sei die Versöhnungsgesandtschaft (s. o.) dargestellt, mag auf sich beruhen. — Die Leichenspiele für Patroklos sind auf der Françoisvase veranschaulicht (*Arch. Ztg.* 1850 Taf. 23. 24), und hier erscheint beim Wagenrennen unter anderen z. T. willkürlich

sein Gesicht. Wenn er sich dagegen in der späteren Litteratur bisweilen hartherzig und unnachgiebig zeigt, ja den greisen Priamos verböhnt (s. o.), so läßt sich der gleiche Charakterzug abnehmen aus dem merkwürdigen Relief eines Sarkophags von Ephesos (*Conse, Arch. Anzeiger* 1864 S. 212<sup>o</sup>f.; *Benndorf, Ann. d. I.* 1866 S. 255f.): er führt, an der Mütze kennlich, den kleinen Astyanax aus Achills Nähe hinweg und will so verhindern, daß durch des Knaben Anwesenheit und Flehen der Pelide geführt werde; vgl. auch *Ribbeck* 128 u. überhaupt L. *Pollak, Priamos b. Achill: Mitteilungen d. Arch. Inst. in Athen* 23, 169 f. u. Taf. 4, mit einem ausführlichen Verzeichnis der einschlägigen Monumente.

Im Kreise der Aithiopsis treffen wir Od. bei dem Tode des Antilochos an; wie bei *Philostr.* *Imag.* 2, 7, wonach ὁ Ἰθακίσιος ἀπὸ τοῦ στυγνοῦ καὶ ἐργαστοῦς zu erkennen war, umstehen mehrere Helden Nestors sterbenden Lieblingsenhorn auch auf dem Relief einer etruskischen Urne (*Overbeck* T. 22, 12); auch hier fällt Od. nicht sowohl durch den ölbekränzten Pilos, als vielmehr wegen seines

teilnehmenden Gesichtsausdrucks und seiner ganzen dem erschütterndem Vorgang zugewandten Haltung in die Augen; zugleich verdient das Bild insofern Interesse, als es uns

1 u. 2; vgl. Luckenbach 565. 623; A. Schneider 157f.).

Der Streit um die Waffen des Achill bot der bildenden Kunst ein ebenso ergiebiges



3) Duriavase: Waffenstreit; anwesend: Aias und Odysseus mit ihren Freunden; zwischen beiden Parteien Agamemnon (nach Mon. d. I. 8, 41).

eine Ergänzung des untergegangenen Epos bietet, dessen Excerpt an dieser Stelle von Od.' Anwesenheit schweigt. — Auch seine Teilnahme am Kampfe mit den Amazonen, die ja allerdings von vornherein anzunehmen ist, wird doch nur erhärtet durch die bildende Kunst: auf dem vorzüglichen Relief eines Pariser Sarkophags (Overbeck T. 21, 8 B) steht er, am Pylös kenntlich, rechts seitwärts, weniger zwar als mutiger Streiter denn als scharfer Beobachter. — Schon bei Homer (ε 309f.), sodann bei Arktinos und an anderen zahlreichen Stellen der Dichtung (s. o.) wirkt Od. thatkräftig bei der Bergung von Achills Leiche mit; in der Kunst ist Od.' Beteiligung an dem Vorgang auf einem schönen Sarder (Overbeck T. 23, 10) sowie auf dem unteren Streifen der Tabula Iliaca nachweisbar; nicht ganz klar ist er auf einer etruskischen Urne zu erkennen (Schlie a. a. O. 132f.); noch weniger läßt er sich ermitteln unter der ägäinischen Statuengruppe des Westgiebels, die doch diese wichtige Kampfszene vor Augen führt (Overbeck S. 545 bezeichnet den griechischen Bogenschützen als Od.), sicher fehlt er auf zwei Vasengemälden (Overbeck T. 23,

Feld wie der Dichtung (s. o.); in einem künstlerischen Wettkampf behandelten das Thema Parrhasios und Timanthes, wobei letzterer siegte (Plin. 35, 71; vgl. Aelian. V. H. 9, 11;



4) Stroganoffische Silberschale: Waffenstreit; anwesend: Odysseus, über ihm die Göttin Peitho, Athena, Aias (nach Overbeck T. 21, 1).

Athen. 15, 687 b). Aber der Waffenstreit war auch bei den Vasenmalern, Bildhauern und Erzknütern als Vorwurf beliebt (Brunn und Klein, Verhandl. d. Philol.-Vers. zu Innsbruck

1874 S. 152f., *Ribbeck* 222f.; *Robert, Bild und Lied* 213f. 223f.); besonders lebensvoll dargestellt erscheint er auf einem Vasenbilde des Malers Duris (*Mon. d. I.* 8, 41, s. Abb. 3); hier sind die beiden Gegner, von denen sich Aias der Rüstung bereits bemächtigt hat und Teile von ihr sich anlegt, nahe daran, handgemein zu werden; doch bewahrt Od. in vorsichtiger Zurückhaltung mehr Ruhe. (Auf dem Gegenstück der Vase sieht man die Feldherren unter Athenes Leitung ihre Stimmsteine abgeben). Unter Agamemnons Vorsitz findet die Gerichtsverhandlung auf dem Relief eines Sarkophags von Ostia statt (*Overbeck T.* 23, 3); wahrscheinlich, wie bei *Homer* (I 547) und *Arktin* (s. o.), nach dem Urteil trojanischer Gefangener, die links zur Seite sichtbar sind, erhält durch den hochthronenden Atiden der mit dem Pilos bedeckte Od. die Waffen zugesprochen, während sich nach links hin der überwundene Gegner in sichtlicher Entrüstung mit zwei Anhängern entfernt. Auf der Stroganoffschen Silberschale (*Overbeck T.* 24, 1) präsidiert Athene selbst; beide Helden führen lebhaft redend ihre Sache, speziell Od., mit der Gebärde eines verschmitzten Sklaven aus der Komödie“ (*Ribbeck* 223, s. Abb. 4). Ruhiger ist die Scene gehalten auf einer neapolitanischen Vase (*Lübbert, Ann. d. I.* 1865 S. 32f. u. Taf. F; *Heydemann, Neap. Vasensammlungen* nr. 3358); nur die beiden Gegner sind hier dargestellt: Aias hört dem von einem Tritenstein herab redenden Od. zu, der in einen weiten Mantel gehüllt ist und in der Linken eine Lanze hält. „Die Darstellung — — zeigt eine zu feine Ironie, um für eine ursprünglich alte Erfindung zu gelten“ (*Brunn, Troische Miscellen* a. a. O. 1880 S. 177). — An der Leiche des von eigener Hand gefallenen Aias finden wir Od. mit Diomedes auf einem Vasenbilde (*Mon. d. I.* 6, 33 C); die Haltung beider verrät Verlegenheit: der Tydide greift sich mit der Hand an den Nacken, Od.' Haupt ist ein wenig gesenkt; vgl. auch *Brunn, Troische Miscellen* a. a. O. 1880 S. 177; *Luckenbach* 624 und bes. A. *Schneider* 166f., wo auch ein zweites, nicht ganz sicher deutbares Bild besprochen ist. — Im Besitz der Waffen sehen wir Od., nachdenklich sinnend und den Kampffries betrachtend, auf zwei Gemmen (*Overbeck S.* 568 u. Taf. 24, 8). — Die Abholung des Neoptolemos von Skyros durch Od. ist, wie es scheint, nur auf wenigen Monumenten dargestellt; so sehen wir den jungen Peliden von Deidameia und Lykomedes auf dem schönen Bilde einer Vase Abschied nehmen (*Mon. d. I.* 11, 35); „allen Abmachungen seiner Mutter zum Trotz und unbeirrt durch das Wehklagen der übrigen Lykomedestöchter giebt er Od. durch Handschlag das feierliche Versprechen, mit nach Troja zu ziehen“; so *Engelmann (Homeratlas, Odyssee* nr. 55), der denselben Vorgang auch noch auf anderen Bildwerken nachweist (*Verhandlungen der Philol. Vers. zu Götting* 1889 S. 290f.). Ferner erkannte *Brunn* auf dem Innenbilde der schon beim Waffenstreit erwähnten Durisvase die Übergabe der Waffen Achills an dessen Sohn (*Mon. d. I.* 8, 41); er nimmt das wertvolle

Erbteil aus den Händen des Od. entgegen, auf dessen Schilde ein wundersames Untier in die Augen fällt; vgl. auch *Ribbeck* 682; *Robert, B. u. I.* 216. — Die Gefangennahme des Sehers Helenos (s. d.) ist auf keinem Bildwerke nachweisbar, wohl aber war seine Statue das Gegenstück zu einer solchen des Od. in einer Figurengruppe zu Olympia von der Hand des Bildhauers Lykios (*Bötticher, Olympia* 329); beide standen hier einander deshalb gegenüber, weil jeder in seinem Heere den Preis der Klugheit erlangt hatte (*Paus.* 5, 22, 2). Schon hier sei bemerkt, daß man Od. und Helenos im Gespräch begriffen auch am Grabmal Hektors auf der Tabula Iliaca erkennt (*Jahn-Michaelis* a. a. O.; *Brüning, Jahrb. d. Arch. Inst.* 9, 163f.). — Ein Gemälde Polygnots in der Pinakothek der Propyläen führte bei der Darstellung von Philoktetes Abholung den Od. anscheinend als einzigen Gesandten vor Augen (*Paus.* 1, 22, 6). Auch das älteste Drama begnügte sich, vermöge seiner Sparsamkeit in der Einführung von Personen, mit dem Laertiaten (s. o.). Eine Scene aus *Aischylos' Philoktet* will man auf einem geschnittenen Steine wiederfinden (*Michaelis, Ann. d. I.* 1857 S. 263 u. Taf. H 6). An den krank dasitzenden und die Mücken (fr. 256 Nck.) von dem wunden Fuß wegweidenden Dulder schleicht Od. allein heran, um den über Philoktet aufgehängten Bogen mit den Pfeilen des Herakles (fr. 251 Nck.) zu stehlen (s. Abb. 5). Allerdings stimmt zu diesem Akte der Hinterlist die Thatsache wenig, daß *Aischylos*, wie früher dargelegt worden ist (s. o.), den Od. noch ἀνέγιστα τῆς πύης κακονδέας (*Dio Chrys. or.* 52, 5) charakterisiert hat. — Mit Neoptolemos berät sich Od. über Philoktetes Überlistung auf einem Marmorrelief der Vatikanischen Bibliothek (*Michaelis* a. a. O. S. 268f.; Taf. J 1); die Situation läßt sich mit dem Eingang von *Sophokles' Philoktet* vergleichen. Dem mit aufgestütztem Fusse gedankenvoll zuhörenden Jüngling setzt der bärtige, mit dem Pilos bedeckte, sonst bis auf den über den linken Arm herabhängenden Mantel völlig nackte Od. seine Pläne auseinander. Zahlreich sind die Darstellungen der Abholung und Überlistung selbst auch auf etruskischen Urnen; entweder ist hier *Soph. Phil.* 1290—1310 wiedergegeben (*Brunn, Urne Etrusche* 1 Taf. 69, 1 u. 2; 70, 3); oder wir sehen Od. dem vor seiner Höhle sitzenden kranken Helden zureden, während Diomedes hinterrücks die Pfeile stiehlt (Taf. 70, 4; 71, 5). Auf zwei weiteren Bildern endlich, die für Od. Schlauchnetze besonders bezeichnend sind (Taf. 71, 6; 72, 7, s. Abb. 6), macht sich dieser mit verstellter Teilnahme an dem Fusse des Unglücklichen zu schaffen; sein Begleiter raubt inzwischen die Geschosse wie auf den beiden vorgenannten Darstellungen. „Weniger der Pilos des Od. als die Art seiner Beteiligung



5) Philoktetes u. Odysseus;  
Gemme (nach *Ann. d. I.*  
1857 Taf. H 6).

an dem Vorgang, seine Stellung und vor allem den Ausdruck seines Gesichts (τὸ στυγερὸν καὶ ἔργονος nach *Philostatos, Imag.* 2, 7; s. o.) sind selbst in diesen flüchtigen Zeichnungen so außerordentlich charakteristisch, daß wir ihn nicht bloß auf den vier Monumenten, wo sein Kopf vollkommen erhalten ist, sondern auch auf den drei übrigen, wo er verstümmelt oder ganz verloren ist, unbedenklich annehmen dürfen“ (*Schlie* a. a. O. 136 f.; vgl. auch *Ribbeck* 10 396 f. 400 f.).

Auf die Spionage des Od. bezieht sich das zwar nicht erhaltene, aber von *Plin.* 35, 137 beschriebene Bild von Polygnots Bruder Aristophan (*O. Jahn, Arch. Ztg.* 1847 S. 127; vgl. *Art. Helena* Bd. 1 Sp. 1946 u. 1969). Trifft hier Od. offenbar mit Helena Abrede für den Raub des Palladions, so ist dieser bekanntlich auch selbst häufig dargestellt, bisweilen zwar als That des Diomedes allein (so 30 vielleicht schon auf dem Gemälde Polygnots:

der Scene in die Stadt ist gegeben auf dem Bilde der Neapler Vase nr. 3235 (*Overbeck* T. 24, 19; *Chavannes* nr. 6); Diomedes mit dem Palladium wendet sich zu der mit der Rechten gebieterisch winkenden Helena um, während Od. (*Ὀδυσσεύς*) beide scharf beobachtet. Gespannter noch ist die Stimmung auf einer dritten apulischen Vase (*Heydemann* nr. 3231; *Ann. d. I.* 1868 Taf. M; *Chavannes* nr. 5). Von der anwesenden Helena unterstützt, hat Diomedes das Götterbild geraubt und entfernt sich eben mit ihm aus dem Athenetempel, als Od., am Pilos keuntlich, erscheint und voll Ingrimm gegen eine fliehende Frauengestalt (die Priesterin Theano) den Speer schwingt; vor oben begünstigen das Unternehmen Athene, Nike und Hermes. Zu spät kommt Od. auch nach der Darstellung eines Marmorreliefs im Palazzo Spada (*Overbeck* T. 24, 23; *Chavannes* nr. 19). Seine erregte Haltung verrät Unwillen und erinnert an einige andere Scenen des Odysseus-

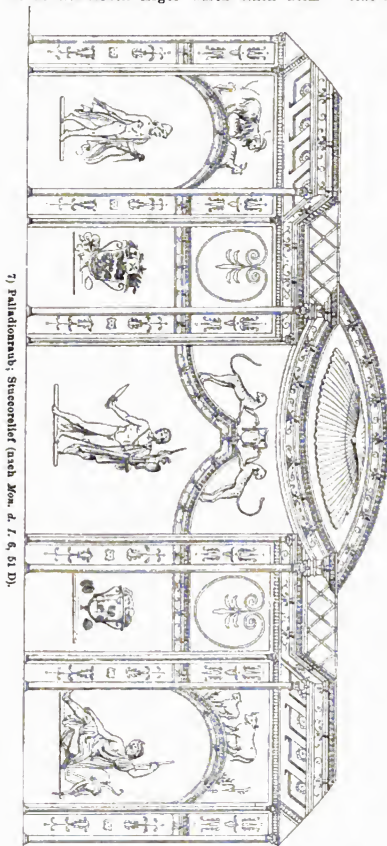


6) Odysseus, Philoktetes und Neoptolemos; etrusk. Aschenkiste (nach *Brunn, U. E. I.* Taf. 72, 7).

*Paus.* 1, 22, 6; siehe jedoch unten; dann auch in vorhandenen Bildwerken, vgl. *Chavannes* a. a. O. ur. 3. 4. 15 BGHIL), meist aber unter Mitwirkung des Od., die schon bezeugt ist für das aufgelötete Relief einer Silberschale des unter Nero lebenden Erzünstlers Pytheas (*Plin.* 33, 156) und in einer für den rührigen Laertessohn besonders charakteristischen Weise durch zahlreiche erhaltene Monumente zur Anschauung kommt. Am einfachsten ist die Fassung auf einem Neapler Vasenbild (*Heydemann* nr. 179; *Chavannes* nr. 9): dem bartlosen Diomedes mit dem Palladium folgt der bärtige Od., dessen Haupt der Pilos be- 60 deckt (vgl. auch *Chavannes* nr. 12. 21). Örtlich fixiert wird diese Darstellung auf der Tabula Iliaca, wo in Übereinstimmung mit *Sophokles' Lakonierinnen* fr. 338 Nck.; *Schol. Ar. Vesp.* 361 und *Serv. Aen.* 2, 166 die Helden offenbar aus einer Schleiße hervortreten (*Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken* Taf. 1). Eine Erweiterung der Situation mit Verlegung

mythus (*Chavannes* S. 24 A. 1; *Helbig, Samml. Roms* 2, 173); vgl. auch eine Glaspaste mit ganz ähnlicher Scene (*Braun, Zwölf Basreliefs* S. 12, abgebildet unter Diomedes Bd. 1 Sp. 1026); ferner das Relief eines lykischen Sarkophags (*Mitt. d. Arch. Inst. in Athen* 2 Taf. 11; *Chavannes* nr. 22), sowie endlich ein Stuccorelief von der via Latina (*Mon. d. I.* 6, 61 D; *Chavannes* nr. 20, s. Abb. 7). Aus dem Tempel, wo die zuletzt aufgezählten Darstellungen spielten, werden wir an die Stadtmauer versetzt auf den Bildern mehrerer geschnittener Steine, besonders auf der berühmten Gemme von der Meisterhand des Felix (*Overbeck* T. 24, 21; *Brunn, Künstlergeschichte* 2, 603), dessen Werke wahrscheinlich das Gemälde Polygnots in der Pinakothek der Propyläen als Vorbild gedient hat (*Paus.* 1, 22, 6; *Robert, Sarkophagreliefs* 2, 149): während Diomedes von der Mauer der im Hintergrund sichtbaren Burg herab auf einen Apollonaltar gesprungen ist, wird er als alleiniger Räuber des Palladiums von Od. mit sichtbarem

Unwillen empfangen; offenbar steht diese Scene in ursächlichem Zusammenhang mit der früher besprochenen Erzählung des *Konon* (Narrat. 34 in *Westerm. Mythogr.* 139, s. o.) und der sprichwörtlichen *Διουφύδειος ἀνάγκη*, wobei Od. seinen neidischen Ärger durch einen heim-



7) Palladionraub; Stuccorelief (nach Kon. d. I. 6, 51 D.).

tückischen Überfall des glücklichen Nebenbuhlers verrät. Spielt sich dieser Vorgang in der Litteratur erst auf dem Wege nach dem Lager ab, so beweist Od. sein Streben, die erwünschte Beute zu besitzen, auf der Gemme bereits in oder vor der Stadt (*Charannes* S. 16);

allein, aber in ganz der nümlichen auffallenden Haltung, erscheint er übrigens auch auf einigen anderen geschnittenen Steinen (*Charannes* nr. 15 C) sowie auf einem Silbergefäß (*Overbeck* T. 24, 5; *Charannes* nr. 15 F). Als eine humorvolle Umkehrung des Sachverhalts

durch Vertauschung der Rollen müssen wir die Phylakendarstellung auf einer Kanne im Brit. Mus. ansehen, nach welcher der komisch untersetzte, aber auch hier mit dem Pilos bedeckte Od. das Athenebild trägt, der ebenso häßliche Diomedes ihm folgt (*Heydemann, Jahrb. d. Arch. Inst.* 1, 296; *Charannes* nr. 10, s. Abb. 8). Gleichwohl sehen wir Od. im Besitz des Palladiums auch auf einem pompejanischen Wandgemälde (*Engelmann, Ovidattis* nr. 139; *Charannes* nr. 16): hier, in einer offenbar durchaus ernst gemeinten Situation, die in mancher Beziehung, namentlich durch die Anwesenheit Helenas, aber auch ihrer attischen Sklavin Aithra sowie Kassandras, an die beiden vorgenannten apulischen Vasen (*Charannes* nr. 5 u. 6) erinnert, trägt Od. das Götterbild und ist also vom Maler bei dem Vorgang auch aktiv mit der wichtigsten Rolle betraut, die er auf den anderen Bildwerken wenigstens in psychologischer Hinsicht spielt. Ob auf einer weiteren kampanischen Amphora (*Overbeck* T. 25, 1) der allein als Räuber erschienene Od. mit einer dargebotenen Tünie Liebes- oder Bestechungskünste auf Theano wirken läßt (*Wickker, A. D.* 3, 450f.; *Overbeck* T. 25, 1), ist zweifelhaft, solange es noch nicht ausgemacht ist, ob der bartlose, allerdings mit dem Pilos geschmückte Jüngling überhaupt Od. ist; *Charannes* (unter nr. 7) hält ihn für Diomedes, sodaß hier die Vase gegenstandslos wäre. Endlich entführt im Einklang mit einer vereinzelt Notiz bei *Ptolem. N. H.* in *Westerm. Mythogr.* 186 jeder der beiden Helden ein Palladium auf drei Vasenbildern und einem Terrakottarelief. Die verschiedenen Phasen des Palladionraubes, die soeben angeführt wurden, finden sich auch hier vertreten: auf dem Relief (*Overbeck* T. 25, 2) ziehen Od. und Diomedes mit je einem Götterbild davon, ohne daß die Scene lokalisiert ist. Eine Pariser Vase (T. 24, 10) versetzt uns sodann nach Troja in den Tempel der Athene, die, in Gegenwart Helenas, zwischen beiden Griechen einen Streit zu schlichten scheint: Od. widmet dabei seiner Schutzgöttin besondere Aufmerksamkeit. Bis zu offener Feindseligkeit ist der Streit auf der wichtigen attischen Hieronschale in Petersburg (*Mon. d. I.* 6, 22) gesteigert: die mit dem Schwert auf einander losstürzenden Gegner werden von Theseus' Söhnen Demophon und Akamas sowie von Agamemnon und Phoinix

zurückgehalten. Einen tragikomischen Beigeschmack hat die Fassung des Abenteurers auf einer etruskischen Urne (*Arch. Anzeiger* 1861 S. 228\*): über schlafende oder schon getötete Wächter hinweg entführen die Räuber die Palladien, die in den Armen Wickelkinder haben(!); vgl. *Lukenbach* a. a. O. 625f.; *Chavannes* nr. 11, 8, 1. Wohl mit Recht wird der merkwürdige „Doppelpalladionraub“ auf eine attische Sage zurückgeführt: *Chavannes* S. 29f.

Die nach manchen litterarischen Quellen (s. o.) sowie auch nach einigen Bildwerken (einem Ruvener Thongefäß, *Ann. d. I.* 1858 Taf. M; *Heydemann, Neapler Vasensammlungen* nr. 3231, und einer kampan. Amphora in Berlin, *Furtwängler* nr. 3025, *Overbeck* T. 25, 1, vgl. auch *Chavannes* S. 6, 8) hilfreich am Palladionraub beteiligte Familie des Antenor oder doch dessen Sohn Helikaon sah man nach der Erzählung der *Iliupersis*, von Od. gerettet, Polydamas' Sohn Leokritos aber von ihm getötet auf Gemälden Polygnots in der delphischen Lesche (*Paus.* 10, 26, 7; 27, 1).

Auf Vasengemälden des Brygos und des Euphronios ist ferner Od. als Menelaos' Helfer bei der Wiedergewinnung Helenas in Deiphobos' Hause gegenwärtig, vgl. *Heydemann, Iliupersis* 30 und Taf. 1; *Robert, B. u. L.* 70f. und *Arch. Zeitung* 1882 S. 40, 44f. Drei andere Vasenbilder sind besprochen von *Overbeck* S. 627f. — Den Prozess gegen den kleinen Aias veranschaulichte der attische Meister sogar zweimal: in der Stoa Poikile (*Paus.* 1, 16, 3) und in der delphischen Lesche, als Teil des schon berührten Gemäldecyklos von der Zerstörung Trojas (10, 26, 3); wenigstens für letzteres Bild ist Od.' Anwesenheit bezeugt: gepanzert, wie es dem grausigen Schlusssakt des Krieges entspricht, war er zugegen, während sich der Oilige am Altar der Athene durch einen Reinigungseid entsühnte. Aias' Frevel an Cassandra ist zwar häufig Gegenstand der bildenden Kunst, doch zeigen die Darstellungen neben den beiden für den Vorgang charakteristischen Figuren das sonst bezeugte Einschreiten des Od. nicht. — Statt Od., der an mehreren Stellen der Litteratur die Tötung des Astyanax (s. d.) bewirkt, thut dies auf Bildwerken regelmäßig Neoptolemos (*Heydemann, Iliupersis* 13f.; *Robert, B. u. L.* 74), der den Knaben am Zeusaltar zerschmettert. Auch sonst wird Od.' Verhalten nach der Einnahme der Stadt von der bildenden Kunst gemildert. Der Opferung Polyxenas (vgl. das Gemälde Polygnots in der Pinakothek der Propyläen, *Paus.* 1, 22, 6) wohnt er auf der *Tabula Iliaca* allerdings bei, aber er sitzt, am Pilos kenntlich, auf einem Steine

neben dem Altar, und seine Haltung verrät eher gemüthvolle Teilnahme als Hartherzigkeit, jedenfalls keine boshafte Siegerfreude, s. Abb. 9. — Eine Scene endlich, die uns Od. und Hekabe in einer von der dichterischen Litteratur gegebenen Fassung vor Augen führt, suchen wir vergebens; auch auf dem etruskischen Spiegel (*Gerhard* 4 Taf. 401), wo die greise Königin ihre Tochter auf dem Schoofe hält, läßt er sich unter 10 den anwesenden Krieger nicht nachweisen.

Die lebens- und wechsellvollen Ereignisse



8) Palladionraub des Odysseus und Diomedes (nach *Jahrb. d. Arch. Inst.* 1, 296).

der Odyssee übten erklärlicherweise auf die Phantasie auch der bildenden Künstler eine mächtige Wirkung aus und erfreuten sich dementsprechend einer besonders reichen Behandlung. Sowohl nach der Reihenfolge der Erlebnisse des Od. als auch wegen der häufigen und vielseitigen Darstellung steht an erster Stelle die Kyklopie, vgl. den Art. Kyklopen



9) Polyxenas Opferung nach der *Tabula Iliaca*.

Bd. 2 Sp. 1685f. Von der ältesten bis zur spätesten Zeit künstlerischer Bethätigung hat im Altertum die Blendung Polyphems (s. d.) wie Od.' Flucht die Bildner beschäftigt, vgl. hierüber namentlich die schon erwähnte Dissertation von *Bolte, De monumentis ad Odysseam pertinentibus* 2f., 9f.; *A. Schneider* a. a. O. 69f., sowie für die Flucht: *Jane Harrison, Monuments relating to the Odyssee, Journ. of hell. stud.* 1883 S. 248f.; *Walters, Bronzes in the Brit. Mus.* 1444f. Eine genauere Er-

örterung der einzelnen Phasen ist hier kaum ausführbar. Einige weitere Bildwerke sehen ihrer baldigen Veröffentlichung durch *Paul Hartwig* entgegen. — Über Od. mit Aiolos' Windschlauch und die hierher gehörigen Bildwerke vgl. *Overbeck* S. 777; drei Gemmen der Stoschischen Sammlung sind schon von *Winckelmann* besprochen. — Während die Landung bei den Kikonen und der Aufenthalt im Lande der Lotophagen von der bildenden Kunst nicht dargestellt wird (*Overbeck* S. 760), ist das Abenteuer bei den Laistrygonen (s. d.) als Staffage verwertet auf drei 1848 am Esquilin entdeckten Landschaftsbildern (s. Bd. 2 Sp. 1807/8), die gleichsam als Nachklang Zeugnis geben von der Vorliebe, mit der man seit alexandrinischer Zeit Ulixias

*Plutarch*, *Non posse suavis virescere Epic.* 11, 2; *Anthol. Pal.* 9, 792), ein berühmtes Bild! Die Begegnung des Od. mit seiner verstorbenen Mutter war endlich in einem Relief am Tempel der Apollonis in Kyzikos dargestellt (*Anthol. Pal.* 3, 8). Auch manche unter den erhaltenen Denkmälern verdienen hohe Anerkennung, so ein meisterhaftes Vasengemälde (*Mon. d. I.* 4, 19; *Welcker*, *A. D.* 3, 452f.; *Overbeck* T. 32, 12, s. Abb. 10). Während Od., dem zwei Gefährten zur Seite stehen, mit gezogenem Schwerte und gesenkten Blicks auf einem Steinhaufen sitzt, steigt der Schatten des Teiresias, erst bis zum Haupte sichtbar, aus der Erde empor. Auf einem Relief im Louvre sitzt der blinde Greis im Priestergewand Od. gegenüber, der mit aufgestütztem linken Fuße und auch hier



10) Odysseus in der Unterwelt; Vasenbild (*Mon. d. I.* 4, 19).

errationes per topia behandelte (*Vitruv.* 7, 5, 2). — Über Od.' Begegnung mit Kirke s. Bd. 2 Sp. 1196f., nur daß sich die angebliche Darstellung des Od. und der Kirke auf der Kypseloslade als falsche Auffassung des *Pausanias* (5, 19, 7) erledigt; vgl. *Klein*, *Sitzungsber. d. Wiener Akad.* 118, 1, 51f.; *Furtwängler*, *Meisterwerke d. griech. Plastik* 727. Übrigens wird auch für diesen Gegenstand *P. Hartwig* eine Anzahl Monumente demnächst herausgeben. — Od. in der Unterwelt: Gemälde Polygnots in der delphischen Lesche (*Paus.* 10, 28, 1; 29, 8); von demselben Meister ebendort ein Bild, das Od.' Feinde, Aias den Telamonier, Palamedes und Thersites, beim Würfelspiel vereinigte; ihnen sah der kleine Aias zu (*Paus.* 10, 31, 1). Die homerische Nekyia malte auch Nikias d. J. (*Plin.* 35, 132;

mit gezogenem Schwerte die Prophezeiung des Sehers entgegennimmt; eine freie Wiederholung dieser Scene auf einer Glaspaste (*Overbeck* T. 32, 10). Etwa in derselben Situation treffen wir die beiden Hauptpersonen der homerischen Nekyomantie auf einem vierten esquilinischen Frescogemälde an, nur daß hier noch zahlreiche Nebenfiguren die heroische Landschaft bevölkern (*Baumeister*, *Denkmäler* S. 858 u. Abb. 939). Schwierig ist die Deutung des Bildes auf einem etruskischen Spiegel (*Gerhard* 2 Taf. 240), wo Teiresias, wie schlafend auf die Schulter des Hermes gelehnt, herbeiwinkt, erwartet von dem mit dem Schwerte dasitzenden Od. (Uthste). Andere Darstellungen sind nicht mit Bestimmtheit hierher zu rechnen. — Für Od.' Abenteuer bei den Seirenen darf auf den betreffenden Artikel, sodann auf



die eingehende Besprechung bei *Bolte* a. a. O. 25–36, endlich auf die vortreffliche Schrift von *G. Weicker, Leips. Diss.* 1895, verwiesen werden. — Die Skyllaepisode, schon von dem Maler *Nikomachos* behandelt (*Plin.* 35, 109), wobei Od., angeblich zuerst, mit dem *Pilos* dargestellt war (so auch *Serv. Aen.* 2, 44; anders *Schol. K* 265, s. u.), findet auch in erhaltenen Bildwerken ihren Ausdruck: so gewahrt man in dem großen Mosaik des vaticanischen *Braccio nuovo* den Od. im Kampfe mit dem Ungeheuer, das bereits mit den Schlangenwindungen seiner Beine zwei Gefährten umstrickt; so ferner auf dem Relief einer Berliner Vase (*Ann. d. I.* 1875 Taf. N; *Furtwängler* nr. 3882), wo Seirenen- und Skylla-abenteuer neben einander erscheinen (s. u.); so in dem Bilde einer etruskischen Aschenkiste (*Mon. d. I.* 3, 52, 5), so endlich auf einigen schlechten Münzen (*Overbeck* T. 33, 7, 8). Andere Bildwerke begnügen sich mit der Wiedergabe des phantastischen Wesens; vielleicht gilt dies auch schon von den Gemälden des *Androkydes* (*Athen.* 8, 341a) und des *Phalerion* (*Plin.* 35, 143). — Mit *Kalypso*, die schon der Athener *Nikias* (s. o.) dargestellt hatte (*Plin.* 35, 132), bemerken wir auf einem pompejanischen Wandgemälde (*Mus. Borb.* 1 Taf. 32; *Engelmann, Odyssee* nr. 24) zwar *Hermes*, nirgends aber Od. in Verbindung gesetzt; allein sehen wir ihn jedoch auf *Ogygia* Felsen sitzen auf einem geschnittenen Steine von hohem Kunstwert (*Overbeck* T. 31, 7, s. Abb. 11); der Held hat „das Haupt erhoben, als spähe er in die Ferne, den Rauch der Heimat noch einmal zu sehen“ (*Overbeck* S. 753); vgl. außerdem *v. Sybel, Jahrb. d. Arch. Inst.* 2, 17 u. Taf. 1. — Aus künstlerischen Gründen haben die Gemmenschneider Od.'s Floßbau auf *Ogygia* in den Bau eines Schiffes verwandelt, dessen Schnabel er auf den Bildern, bald unbedeckten Hauptes, bald am *Pilos* kenntlich, mit dem Hammer bearbeitet, vgl. *Overbeck* Taf. 31, 8 u. 9 sowie S. 754. — *Ulixes* in rate war ein Gemälde des *Pamphilos* (*Plin.* 35, 76), vielleicht wiedergegeben in dem Relief einer Thonlampe (*Ann. d. I.* 1876 Taf. R 1; vgl. auch *Treu, Mitteilungen d. Arch. Inst. in Ath.* 14, 164); Od. liegt in anstößiger Ermattung auf dem ungefügigen Gebälk seines Fahrzeuges, den Blick nach oben gerichtet, wo man die Köpfe zweier Windgötter gewahrt. — *Lenkothea* (s. d.), mit dem rettenden Schleier auf einem Seeiter reitend, erscheint auf dem Mosaik des *Braccio nuovo*; Od.'s Rettung ist jedoch hier nicht dargestellt, und auch ein auf

diesen Gegenstand bezogenes Vasengemälde (*Overbeck* T. 31, 1) hat man passender gedeutet auf Od.'s Begegnung mit *Nausikaa* (s. d.). Die infolge anderer Auslegung für diesen Gegenstand in Wegfall gekommenen Bildwerke werden reichlich aufgewogen durch ein Gemälde von hohem Kunstwert; ein *Pyxiadeckel* in englischem Privatbesitz ist geschmückt mit sechs kreisförmig angeordneten trefflichen Figuren: neben einer Wäscherin steht in fürstlicher Haltung *Nausikaa* (inschriftlich bezeugt) zwischen zwei erregt fliehenden Gefährten; unter *Athenes* Vortritt kriecht Od. hinter einem

Strauche hervor. *Paul Hartwig* gedenkt das interessante Kunstwerk zu veröffentlichen. — Od.'s Bewillkommnung durch *Alkinoos* und *Arete* wird vergegenwärtigt in einer *Phylakendarstellung* der Held erscheint als *homo pileatus*, aber unbärtig (*Heydemann, Jahrb. d. Arch. Inst.* 1, 299). Die Scene ist wohl einer der früher erwähnten Komödien entnommen (s. o.). Endlich stellt auch ein korinthisches Relief des athensischen Centralmuseums (*Class. Review* 1891 S. 340) Od. bei den *Phäaken* dar. — Über die letzten Ereignisse der *Odyssee* von Od.'s Heimkehr an handelt, nach *Overbeck* S. 800 f., in einer höchst



11) Odysseus auf Ogygia; Gemme (nach Overbeck T. 31, 7).



12) Odysseus mit seinem Hunde Argos; Gemme (nach Overbeck T. 33, 10).



13) Relief von Gjölbäsci: Freiermord (nach Wiener Vorlegebl. D Taf. 1).

Wertvollen ergänzenden Spezialuntersuchung *Conze, Il ritorno di Ulisse, Ann. d. I.* 1872 S. 187 f. mit Taf. M und *Mon. d. I.* 9, 42; vgl. auch *Luckenbach* 512 f.; *Ribbeck* 273. 681 f.

Von *Conzes* Abhandlung gehören hierher die Abschnitte: 1. Od. als Bettler; 2. Od. von Eurykleia erkannt; 4. Begegnung von Od. und Penelope; 5. Od. tötet die Freier. Ausdrückliche Erwähnung verdient noch seine Erkennung durch den treuen Hund Argos (*Overbeck* T. 33, 10–12, s. Abb. 12), mit dem er auch auf Münzen der römischen gens *Mamilia* erscheint (*Imhoof-Blumer* u. *O. Keller*, *Tier- u. Pflanzenbild.* Taf. 1, 43); vgl. auch *Brunn*, *Troische Miscellen* 1868 S. 78 f. u. *Bronze des Brit. Mus.* nr. 731. — Die zahlreichen Darstellungen des Freiermordes, den schon *Polygnot* im Athentempel zu *Plataiai* als Frescogemälde vor Augen

an einer dritten Phylakendarstellung (*Heydemann* a. a. O. 271); sie ist wohl nicht auf die Bezwungung der *Kirke*, sondern auf die Bestrafung einer der treulosen Mägdle zu deuten, die von dem *homo pileatus* und *Telemach* zum Tode geschleppt wird. Also ist in diesen komischen Vasenbildern, selbst wenn man darauf verzichtet, das von *Heydemann* auf S. 313 erwähnte auf Od. und *Iros* zu beziehen, „nächst *Herakles* am häufigsten der listige Dnlder Od. vertreten“ (*Heydemann* 268).

Für den Bereich der *Telegonie* kommt, abgesehen von manchem Zweifelhafte (z. B.



14) Vatikanische Statuette des Odysseus  
(nach *Ann. d. I.* 1863 Taf. O).



15) Odysseusstatuette in Venedig  
(nach *Furtwängler-Urtichs, Denkmäler, Handausg.* S. 120).

führte (*Paus.* 9, 4, 1), haben noch eine sehr wichtige Bereicherung erfahren durch die in Lykien entdeckten Basreliefs an der Westwand eines Fürstengrabes, vgl. *O. Benndorf* und *G. Nicmann*, *Das Heroon von Gjölbashi-Trysa* S. 96 f. mit Taf. 7 und 8, s. Abb. 13. Vielfach nimmt man an, daß diese in Stein gemeißelten Bilder unter dem Einfluß des polygnotischen Werkes stehen, dessen künstlerische Bedeutung sich deutlich in ihnen ausprägt und namentlich in der Gestaltung des Od. zum schönsten Ausdruck kommt; vgl. *Stauffer*, *Glanzzeit Athens* 35. — Wie sich die Parodie auch blutiger Szenen bemächtigt, sieht man

dem Karneol, *Overbeck* T. 32, 6, auf dem Od. mit einem Ruder auf der Schulter, zugleich aber mit einer Fackel in der Hand vorsichtig einherschreitet, namentlich in Betracht eine Onyxgemme (*Overbeck* T. 32, 7): auf *Teiresias'* Geheiß (1 121 f.) hat der Held, bei Menschen angekommen, die das Meer nicht kennen, sein Ruder eingepflanzt, an das er sich, von der Wanderung ermüdet, anlehnt, vgl. auch *Svoronos*, *Ulysse chez les Arcadiens et la Télégonie d'Eugammon*, *Gaz. arch.* 1888 S. 257 f. Ist dies ganz sicher, so unterliegt dagegen die Erklärung eines Vasenbildes (*Overbeck* T. 33, 22) durch *Welcker* (*A. D.* 3, 459 f. 5, 345 f.), der hier

eine freie künstlerische Darstellung von Od.' Tod durch den herabfallenden Meerrochenstachel erkennen will, ernststen Bedenken (*Stephani, C. R.* 1865 S. 189). Zwar dafs nicht, wie bei *Aischylos* (s. o.), der Stachel mit dem Kot der Möve, sondern das ganze Seetier aus ihrem Schnabel dem darunter hinfahrenden Schiffer auf den Kopf fiel, wäre eine durch ästhetische Gründe gegebene Nenerung des Malers, die Lob verdiente. Dagegen müßte man es eine übertriebene Zumutung des Künstlers nennen, in dem allerdings mit dem Pilos bedeckten, aber bartlosen Ruderer den vielumgetriebenen, hochbetagten Od. am Ende seines Lebens erkennen zu sollen. Nicht als ob er stets bärtig dargestellt würde; denn wie bisweilen jugendliche Heroen mit dem Bart auf Denkmälern vorkommen (vgl. z. B. *Welcker, A. D.* 3, 423 433. 450), so erscheinen oft umgekehrt ältere Krieger ohne einen solchen; speziell für Od.' Bartlosigkeit vgl. *Jahn, Arch. Beitr.* 397; *Hörnes, Arch. Ztg.* 1877 S. 21 Anm. 14; *Robert, B. u. L.* 217; *Heydemann, Jahrb. d. Arch. Inst.* 1, 299; ebd. 6, 273. Nur handelt es sich in diesen Fällen entweder um Kriegsthaten und Seebentener, bei denen Odysseus' rüstige Kraft einen wahrhaft jugendlichen Aufschwung nimmt; oder der unvollkommene Stil der älteren Vasenmalerei bedingt einen Mangel auch in der charakteristischen Unterscheidung der Lebensalter. Hier aber, wo wir ein besser angeführtes Bild aus einer schon fortgeschrittenen Kunstentwicklung vor uns haben, ist das Fehlen jedes Merkmals für einen Greis höchst auffällig; andere Schwierigkeiten, besonders die Vieldeutigkeit der am Ufer sitzenden Frauengestalt, kommen hinzu. Wir lassen also das Fragezeichen hinter *Od. ἀναθονλήξ* in K. O. Müllers *Archäologie der Kunst* (§ 416, 1), das *Welcker* tilgen möchte, bestehen. — Endlich sei noch einer aus Pästn stammenden Neapler Vase (*Heydemann* nr. 2899) gedacht, deren Bilder noch unerklärt sind und nur wegen der zweifellos antiken Inschriften: *Ὀδυσσεύς, Τηλέμαχος, Καλὴ* (oder *Καλός*?) auf die Odysseusbezüge bezogen werden (nach *Panofka*: „secondes notes d'Ulisse“; nach K. O. Müller a. a. O.: „Od. an Telemachs Grabe, nach einem dunklen Mythos“); vgl. *Welcker, A. D.* 5, 238; *Heydemann, Arch. Zeitung* 1869 S. 81; *C. I. Gr.* 8417.

Fragt man nach dem ältesten Künstler, von dem uns eine Darstellung des Od. bezeugt ist, so ergibt sich *Onatas*, der Meister von *Aigina* (*Oeberbeck, Plastik* 1<sup>a</sup>, 149f.), als derjenige, welcher diese wirkungsvolle Gestalt, soweit wir urteilen können, für die Plastik gewonnen hat. Wie er, stellte *Myrons* Sohn und Schüler *Lykios* den Od. in einer Statuengruppe auf halbbrundem Unterbau zu *Olympia* dar (s. o.). Die Abhängigkeit späterer der Odysseussage gewidmeter Skulpturwerke von den beiden vorgenannten Künstlern läßt sich nicht mehr ermesen. Von statuarischen Bildwerken sind uns nur die reizende Statuette im vatikani-

schen Museo Chiaramonti (*Ann. d. I.* 1863 Taf. O, s. Abb. 14; vgl. *Bronze des Brit. Mus.* nr. 1444): Od. dem *Kyklopen* den *Trank*



16) Kopf der Odysseusstatuette in Venedig (nach *Furtwängler-Urtichs, Denkmäler* Handausg. Taf. 36).

reichend (über die unrichtige Ergänzung des Gefäßes vgl. *Helbig, Sammlungen Roms* 1, 73f.) und die gleichfalls vortreffliche Statue im archäologischen Museum des Dogenpalastes zu Venedig (*Furtwängler-Urtichs, Denkm. gr. u. röm. Skulptur, Handausgabe* S. 120 u. Taf. 36, s. Abb. 15 u. 16), beide in Marmor, erhalten. Unter den sonstigen plastischen Portraitdarstellungen des Helden verdienen Erwähnung: eine Marmorbüste im Besitz des Lord Bristol (*Millin, Gal. Myth.* pl. 112 nr. 627), mit intelligentem und zugleich energischem Gesichtsausdruck (*Millin, Gal. Myth.* pl. 172 nr. 627, s. Abb. 17), und der



17) Odysseusbüste des Lord Bristol (nach *Millin, Gal. Myth.* pl. 112 nr. 627).

schöne Cameo der Pariser Bibliothek (Millin, *Mon. inéd.* 1, 22, s. Abb. 18). Alle diese Denkmäler zeigen aber schon den Pilos, der dem Helden erst von der Malerei verliehen worden ist. In diese hat den Helden eingeführt Polygnot, dessen zahlreiche Odysseusbilder schon Erwähnung fanden. Gewiss haben sie die folgenden Maler maßgebend beeinflusst; denn „nicht ein unberühmter Vasenmaler hat den Polytropos geschaffen, sondern Polygnotos der Ethograph hat ihn geschildert“ (Dümmler, *Jahrb. d. Arch. Inst.* 2, 173). Wenn man jedoch auch das lykische Relief mit dem Freimord auf das polygnotische Vorbild zurückführt, so kann der Einwand laut werden, daß auf ihm Od. zweimal mit der konischen Mütze, dem Pilos, erscheint. Über die Priorität in der Urheberschaft dieses Schmuckes schwanken die Angaben (s. o.), die bald den athenischen Maler Apollodor (Schol. *K* 265; *Eustath.* p. 804, 18), bald den als Darsteller des Skyllabenteuers erwähnten Nikomachos (Plin. 35, 109; *Scr. Aen.* 2, 44) nennen. Aus Miß-

verständnis von *K* 265, wo mit *πίλος* das Helmfutter gemeint ist, geben Maler und Bildhauer dem Od. seitdem einen Filzhut, der selten breitkrämpig (dann Petasos genannt), meist kegelförmig oder halboval, dann aber kremenlos ist. Schwer verständlich, weil verdrängt, ist das Fragment aus Varros *Menippeischer Satire* *Seculixes* (Büchlers *Petr.* 9



18) Pariser Cameo mit Odysseuskopf (nach Millin, *Mon. inéd.* 1, 22).

211), wo mit *Schopen* wohl *non* zu streichen und daher zu lesen ist: *Diogenem . . . pallium solum habuisse et habere Ulixem meram tunicam, pileum ideo [non] habere*. In der Kunst ist dann der Pilos oft geradezu Od.'s Erkennungszeichen und stehender Schmuck. Ihn hat er gemein mit Hephaistos; darum gehören hierher auch die beiden Bronzestatuetten in Florenz (vgl. *M. Mayer, Römische Mitteilungen* 1892 S. 166f.) und in Paris (vgl. *Babelon-Blanchet, Bronzes antiques de la Bibliothèque Nationale* 1895 S. 349), die wegen des Pilos bald auf Hephaistos, bald auf Od. gedeutet worden sind; eine Entscheidung ist schwierig, wenn nicht unmöglich, denn beiden ist der jetzige linke Arm, der das Attribut trug, erst nachträglich angesetzt. Da man bei der Restauration die Bronze in den Öffnungen irrigerweise als Kronos erklärte, so trägt sie heute in der Linken einen schielartigen Gegenstand, der also nichts beweist. Aber auch mit den Dioskuren und Aineias hat Od. den Pilos gemein; insofern er vornehmlich zum Schifferkoptum gehört,

erklärt ihn als Kopfbedeckung des Od. richtig schon *Winckelmann* (*Mon. ant.* 208), wenn er in ihm einen Hinweis auf des Helden langwierige Seefahrt erkennt. Sogar die allegorische Figur der Odyssee ist mit dem Pilos geschmückt auf dem herculanensischen Silbergefäß (in Neapel) mit der Apotheose Homers: *Millin, Gal. Myth.* pl. 149 nr. 649. — Treffend schildert den Odysseustypus in der Kunst *E. Braun* (*Gerhards hyperbor. röm. Stud.* 2, 49): „Auf Bildwerken erscheint er als eine kurze, gedrungene Schiffergestalt, in allen Bewegungen des Körpers nicht weniger gewandt als stämmig und festen Tritts, die ihre königliche Abkunft lieber verbirgt, als zur Unzeit mit ihr hervortritt. Sogar die angeborene Schlaueit weiß sein Antlitz unter beredter, Zutrauen erweckender Freundlichkeit zu verstecken. Bart und Haare zeigen eine gewisse Nachlässigkeit der Anmut, aber während er sich mit dem Ausdruck der Jugendlichkeit begnügt, zeigt die prall gewölbte Stirn den erfahrenen, weisen Mann, dessen durchdringender Blick selbst Ungeheuer bändigen würde.“ — Die stattliche Anzahl der aufgezählten Meister, die den „Griechen als solchen“ (*Burckhardt, Cicerone* I<sup>4</sup>, 89) dargestellt haben, noch mehr die zahllose Menge herrenloser Bildwerke bekundet vernehmlich des Laertiaden Popularität.



19) Münze von Ithaka (im Besitz Imhoof-Blumers).



20) Münze von Mantinea (nach *Gaz. arch.* 1888 Tf. 35).

Kein Wunder, daß die Bewohner Ithakas das Bild ihres großen Landsmannes auf ihre Münzen prägten (*Head, H. N.* 359, *Catalogue of Greek Coins, Peloponnes* 106, s. Abb. 19); über die Münzen der Mamilier und eine solche aus Antoninus Pius' Zeit (mit dem Bilde: „Olexius“ unter dem Widder hangend) s. o. Auf Münzen von Mantinea sucht den Od., wie er sein Ruder einpflanzt, nachzuweisen *Scoronos, Gaz. arch.* 1888 S. 257f. mit Taf. 35, vgl. *Studniczka, Kyrene* S. 129, s. Abb. 20. — Auf Od. hat man auch Typen des Elektronstater von Kyzikos bezogen, vgl. *Greenwell, Electrum Coinage of Cyzicus* 1887 S. 26 u. Taf. 3, 21 u. 22: auf der einen Münze wird der bärtige Kopf mit lorbeerbekränzter königlicher Mütze von *Head* a. s. o. 451 ohne nähere Begründung auf Kabeiros gedeutet; die andere, mit einer Gruppe, erklärt man als Phrixos beim Widderopfer; dieser ist jedoch bärtig undenkbar und daher die Deutung auf Od. vielleicht richtig. Dagegen ist auf Kupfermünzen von Cumae in Kampanien (*Head* 80, letzte Zeile) oder von Skylakion in Bruttium der unbärtige Kopf, den *R. Rochette* (*M. J.* 253) für Od. hielt, sicher nicht als solcher aufzufassen (nach brieflicher Mitteilung *Imhoof-Blumers*). — Unter Ptolemaios III. hatte Od. in einem gewissen Kalli-

krates einen so warmen Verehrer, daß er sein Bild auf dem Siegelring mit sich herumtrug und seinen Kindern die Namen Telegonos und Antikleia gab (*Athen.* 6, 261 d). Sind aber auch von den Bildwerken, die Od. darstellten, viele für immer verloren, so gilt doch von ihnen dasselbe wie von einem durch das Meerwasser verwischten Gemälde, dem ein unbekannter Dichter folgendes Epigramm widmet (*Anthol.* Pal. 16, 125):

Αἰεὶ Λαερτιάδῃ πόντος βαρὺς· εἰκόνα κῆμα  
ἐκλυσε καὶ δέλταν τὸν τύπον ἠφάνισεν.  
Τὶ πλεόν· εἰν ἐπέεσσιν Ὀμηρεῖος γὰρ  
ἐκείνου  
εἰκὼν ἀποθάρτοις ἐγγράφεται σελίσιν.  
[Johannes Schmidt.]

Οἰροῦ (Ἰερὸν), Tochter des Asopos, die Göttin des gleichnamigen Flusses zwischen Theben und Plataiai, *Herod.* 9, 51. *Paus.* 9, 4, 4. [Höfer.]

Ofatios (Ὀφατίης), Satyr auf einer schwarzfigurigen Amphora, *C. I. G.* 4, 7459; zum Namen vgl. οἰήτης = κομήτης (rusticus), *Heydemann*, *Satyr- u. Bakchennamen* p. 28 mit weiteren Litteraturangaben; vgl. auch p. 44. Dagegen leitet *P. Kretschmer*, *Die griech. Vaseninschriften* 64 den Namen von ὄφατα „Ohren“ (vgl. tarentin. ἄτα aus ὄφατα, ὠτοφῶν *Hesych.*, lakon. ἔ-ωφάδια· ἰνώτια) ab und sieht darin eine Anspielung auf die großen Pferdeohren der Seilene. [Höfer.]

Ogen (Ὠγήν) = Ogenos (s. d.), *Hesych.* (Phavorin) s. v. Ὠγήν u. Ὠγενίδα. *S. Sp.* 690. [Höfer.]

Ogenes (Ὠγένης), Gottheit auf einer Weihinschrift aus dem syrischen Aëria: Ὠγένης Ἀδριανὸς Παλμυρηνός, *Le Bas-Waddington* 2440, der einen Zusammenhang mit Ogen, Ogenos annimmt, was mir sehr unwahrscheinlich ist. Hat man statt ὨΓΕΝΙ vielleicht zu lesen ὨΓΕΝΕΙ = ὦ γένεσι? [Höfer.]

Ogenia (Ὠγενία), Beiname der Styx in dem Verse des Parthenios bei *Steph. Byz.* Ὠγενοῦ σὺν τῇ ἐγὼ Τηθὸν τε καὶ Ὠγενίης Στυγὸς ὄδω. Vgl. Ogenos u. unt. *Sp.* 690. [Höfer.]

Ogenidae (Ὠγενίδαί), bei *Steph. Byz.* s. v. Ὠγενοῦ (s. d.) erwähnt, sind nach *Schwenck*, *Etym. Andeut.* 179 = Ὠκεανίδαί. Vgl. unten *Sp.* 690. [Höfer.]

Ogenos (Ὠγενοῦ, Ὠγνός, Ὠγνός), nach *Steph. Byz.* Ὠγενοῦ und *Herodian* ed. *Lentz* 1, 50 180, 12: ἀρχαῖος θεός, ὅθεν Ὠγενίδαί καὶ Ὠγιννοὶ ἀρχαῖοι; nach *Tzetz. Lykophr.* 231 und *Hesych.* (s. Ogen) = Okeanos, *Schwenck*, *Etym. Andeut.* 179. *M. Mayer*, *Giganten und Titanen* 122. *O. Kern*, *Die Orphei* . . . *Pherecydis theogonia* 86, 8. In dem Gigantenkampfe läßt *Pherekydes* bei *Origenes adv. Celsum* 6, 42 den Ophioneus nach seiner Niederlage in den Ogenos = Okeanos stürzen, *M. Mayer* a. a. O. 234, und derselbe *Pherekydes* berichtet in einem Fragment (*Clem. Alex. Strom.* 6, 2, 9 p. 741 = 3, 130 Dindorf), das durch neuerliche Funde erweitert ist (*Diels, Zur Pentamychos des Pherekydes*, *Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d. Wiss.* 1897, 144 f. *H. Weil*, *Revue des études grecques* 1897, 3 f. *Anzeiger d. kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 35 (1897) 42), daß Zeus der Hera beim ἱερὸς γάμος ein prachtvolles Gewand ge-

schenkt habe, auf dem er γῆν καὶ Ὠγνόν καὶ Ὠγνόν δόματα (wofür *Preller* *νάρματα* liest) darstellte, also auch hier Ogenos = Okeanos. Vgl. Ogen, Ogenia, -idai. [Höfer.]

Ogime? (Ὠγίμη?) heisst beim *Myth. Lat.* 1, 156 = *Lactantius Plat.* ad *Stat.* 3, 191 ed. *Jahnke* eine Tochter der Niobe, ob = Ὠγυγία (s. d.)? [Höfer.]

Ogmenos (Ὠγμνός). Beiname des Zeus auf 10 einer Weihinschrift aus dem lydischen Kula, *Journ. of hell. stud.* 10 (1889), 227, 24. *Philolog. Suppl.* 6, 26, 25. *Buresch-Ribbeck*, *Aus Lydien* 75. 87. 89. *Mous.* καὶ βιβλ. τῆς εὐαγγ. σχολ. 3 (1878—1880) p. 162. [Höfer.]

Ogmios = der gallische Hercules; vgl. *Peter* unt. Hercules Bd. 1 Sp. 3020 ff., wo hinzuzufügen sind die höchst merkwürdigen Darstellungen des Ogmios auf altgallischen Münzen bei *Eug. Hucher*, *L'art Gaulois* Paris 1868—73. 20 Ogmios erscheint hier gewöhnlich dargestellt als unbärtige Büste, von der vier guirlanden-



Ogmios auf einer gallischen Münze; vgl. die Beschreibung von *Lucian*, *Herc.* 3 (nach *Hucher*, *L'art Gaulois* II pl. 1).

ähnliche Ketten ausgehen, am Ende jeder derselben ist eine kleinere Büste, wie es scheint, eines lebenden Mannes (Jünglings) befestigt. Die Attribute des Ogmios sind ein Eber oder Hippokamp über dem Scheitel und ein Strahl oder Nagel, der bald von einem Auge, bald von der Nasenwurzel, bald vom Scheitel, bald von beiden Stellen zugleich ausgeht. Vgl. *Hucher* a. a. O. 1 p. 17. 20. 58—62. 134; 2 pl. 1. 6. 29. 39 u. s. w. *Hucher* (1 p. 96) hält diesen Ogmios für eine solare aus Phönizien stammende Gottheit = Melkarth und beruft sich dafür auf die Thatsache, daß sich sein Kult nur in den Küstengegenden am atlantischen Ozean, also in einer den Phöniziern zugänglichen Gegend findet. [Roscher.] Ferner ist Bd. 1 Sp. 3920 hinzuzufügen, daß der Name unter der Form *Ogm* oder *Ogma* in der irischen Mythologie vorkommt und hier nach d'Arbois de Jubainville bedeutet 'un champion divin, type de l'honneur et du courage' (*Le cycle mythologique irlandais* p. 176. 189f.). Vgl. *Revue celtique* 11 p. 244 f. *Charles Robert*, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions* 4. série 13 p. 268 ff. Auch *Desjardins*, *Géogr. de la Gaule romaine* 2 p. 505 f. Ein in *Devant les Ponts* bei Metz gefundenes rohes Kultbild (*O. A. Hoffmann*, *Korrespondenzblatt d. Westd. Zeitschr.* 8 Sp. 264 mit Abbild.) stimmt nicht zu der von *Lucian* (*Herc.* 1 ff.) gegebenen Beschreibung. [M. Ihm.]

**Ogoa s. Osogos.**

**Ogrylos** (Ὠγρύλος), ein Athener, der die Stadt Ogryle in Sardinien gründete, *Paus.* 10, 17, 4. [Stoll.]

**Ogyges** (Ὠγύγης), 1) Nebenform von Ogygos (s. d.), *Joh. Malalas* p. 62 ed. Bonn., ferner bei *Varro de re rust.* 3, 1 (oppidum Thebae, quod rex Ogyges aedificavit) und daraus *Lactant. Placid. ad Stat. Theb.* 1, 173; vgl. 2, 85. Diluvium quod factum est sub Ogyge, 10 *Hieronymus* in *Euseb. Chron.* 2, 170 ed. Schöne, während der griechische Text (*Synkellos* 118, 15) ὁ κατ' αὐτὸν Ὠγύγων . . καταλυφός hat. Ogygis tempora et . . diluvium, quod . . sub Ogyge commemoratur, *Euseb.* a. a. O. 1, 71. *Serv.* ad *Verg. Ecl.* 6, 41. *Festus* p. 179 Müller. Nach *Schweenck, Etymol. Andeut.* 179. *Welcker, Prom.* 148. *H. D. Müller, Ares* 38 f. und *M. Mayer, Gigant. und Titan.* 123 f. ist Ὠγύγης = Γύγης (Γύγης). Nach *L. Levy, Jahrb. f. Philol.* 20 145 (1892), 183 und *Die semitisch. Fremdwörter im Griech.* 208 ist Ogyges die ursprüngliche Bezeichnung des Okeanos = phoinik. bogeg „der einen Kreis bildende“ vgl. auch *E. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 125 Anm. p. 194. — 2) ein Titane, wohl identisch mit ar. 1, nach *Mayer, Gig. u. Tit.* 410 bei *Kastor* in *Euseb. Arm. C.* 13; doch steht in der Ausgabe des *Eusebii* von *Schöne* 1, 53: eo autem tempore Titanorum reges cognoscebantur; e quibus unus erat 30 Ogygis rex. — 3) s. Ogygos II. Vgl. Ogygos, Ogygias, Ogygios. [Höfer.]

**Ogygia** (Ὠγυγία), 1) Tochter des Amphion und der Niobe, *Apollod.* 3, 5, 6. *Hellenikos* im *Schol. Eur. Phoen.* 169. *Hygin.* f. 11, 69. *Lactantius Placid.* in *Stat. Theb.* 3, 191 (Ogime = Ogygia). Vgl. *Unger, Theb. Parad.* p. 257. 262. v. *Wilamowitz, Hermes* 26 (1891), 216 f. 218 ff. — 2) eine Nymphe, die auch Praxidike hieß, von Tremiles Mutter des Tloos, Xanthos, 40 *Pinaros* und *Kragos* (s. d.). *Pangysis* bei *Steph. Byz.* s. v. *Τορμῆλη*. Offenbar steht diese Nymphe Ogygia-Praxidike im Zusammenhang mit den drei Πραξιδικαί (s. d.), die als Töchter des Ogyges galten, *Usener, Götternamen* 237 f. *Immerwahr, Kulte und Myth.* *Arkad.* 68. — 3) Insel der Kalypso, worüber das Nähere, s. v. *Kalypso* Bd. 2 Sp. 941 Z. 56 ff. und *L. Levy, Philol. Jahrb.* 145 (1892), 183 *Semit. Fremdwort im Griech.* 208, nach dem Ogygia bedeutet 50 „die im Ogyges (s. d. 1) d. h. im Okeanos liegende“. Vgl. auch *Sp.* 691, 25 ff. [Höfer.]

**Ogygias** (Ὠγυγιάς), Tochter des Zeus und der Eurynome, der Tochter des Asonos, *Clemens Roman. Recog.* 10 p. 158 C, [wo *Unger, Theb. Parad.* p. 260 Ogygium liest. R.]. Der Name weist auf das feuchte Element des Ogyges (s. d.) = Okeanos hin. [Höfer.]

**Ogygios** (Ὠγύγιος), 1) = Ogyges (Ogygos), *Orosius* 1, 7, 3. *Censorin.* de die nat. 21, 2. 60 *Lactant. Placid.* ad *Stat. Theb.* 1, 173, 2, 586. Vgl. Ogygias und *Unger* a. a. O. p. 122. — 2) Beinamen des Dionysos (= Ὠβαίος), *Ov. Heroid.* 10, 48. *Stat. Theb.* 5, 518 (deus Ogygius) und *Lact. Placid.* z. d. St. 2, 85 (Ogygius lacchus). *Senec. Oed.* 443. *Lucan. Phars.* 1, 675. [Vgl. überhaupt *Unger, Theb. Parad.* 261 ff. R.] [Höfer.]

**Ogygos I** (Ὠγύγος). Für das Lateinische giebt *De Vit* in *Forcellini Onomasticon* tom. X die Formen Ogyges, is, Ogygius und Ogygos an. *Varro de r. r.* 3, 1, 2, wo früher Ogyges stand, hat jetzt *Keil* Ogygos. Ist die Form Ogyges richtig, so läßt sich daraus Ὠγύγης, -ov erschließen (s. Ogyges).

**1. Die böotisch-thebanische Sage.**

*Pausanias* 9, 5, 1 berichtet: Ogygos war König der Ektener (Ἐκτῆρες), der ersten Bewohner des thebäischen Landes, ein Urreingeborener. Als die Ektener durch eine Seuche (λοιμώδει νόσῳ) untergegangen waren, rückten die Hyanten (Ἵαντες) und Aonen (Ἀόνες), gleichfalls eingeborene böotische Stämme, in ihre Sitze ein; später besiegte Kadmós, der mit einem Heer der Phöniker ins Land gekommen war, die Hyanten und Aonen; jene entwichen nach der Niederlage, aber die Aonen unterwarfen sich dem Sieger und vermischten sich mit den Ankömmlingen. Die böotische Dichterin *Korinna* nannte den Ogygos einen Sohn des Boiotos, *Schol.* zu *Apoll. Rh.* 3, 1178 (vgl. Bd. 1 Sp. 789); nach *Tzetzes* zu *Lykophron* 1206 war er ein Sohn des Poseidon und der Alistra, nach *Steph. Byz.* unter Ὠγυγία ein Sohn der Termera: Ὠγυγία λέγεται καὶ ἡ Βοιωτία καὶ ἡ Θιβὴν ἀπὸ Ὠγύγων υἱοῦ Τετρίεας, wofür *Unger, Theban. Parad.* S. 259 υἱοῦ Τετρίεον καὶ Ἀλίστρας vermutet hat. Lassen wir die Angabe des *Steph. Byz.* zunächst bei Seite, so besteht zwischen den beiden anderen Angaben eine nahe Beziehung insofern, als Boiotos Sohn des Poseidon war, der in Böotien besonders verehrt wurde. Demnach scheint die Sage in Böotien ihre Heimat gehabt zu haben. Hieran schließt sich auch die Angabe des *Tzetzes* zu *Lykophr.* 1206, Ogygos sei Gemahl der Thebe gewesen, der Tochter des Zeus und der Iodama (vgl. Bd. 2 Sp. 284), und habe seine Gattin von Zeus selbst erhalten. Als seine Quelle nennt *Tzetzes* den *Lykos ἐν τῷ περὶ Θηβῶν*. — *Varro de r. r.* 3, 1, 2 bezeichnet das böotische Theben als die älteste griechische Stadt, die der König Ogygos noch vor der großen Flut erbaut habe. Die Überlieferung, als sei er alter oder ältester König von Theben gewesen, kehrt bei den Scholiasten und Lexikographen immer wieder, z. B. *Schol.* zu *Apoll. Rh.* 3, 1178; *Schol. vet.* zu *Lykophron* 1206 (*Kinkel* S. 171) und *Tzet.* zu ders. Stelle; *Suidas* unter Ὠγύγιον; *Etym. M.* p. 820, 38; *Eudocia Viol.* 1017; *Schol. E.* und *Eustathius* zu *Od.* 1, 85 (vgl. *Unger, Theb. Parad.* 257, 447 ff.); *Photius* p. 658, 9 unter Ὠγύγιον; *Schol.* zu *Statius Theb.* 1, 173: ab Ogygio, uno terrigena, Thebanorum primo rege; *Serv.* ad *Verg. Ecl.* 6, 41. Freilich kennt *Lykophron* 1209 eine andere Sage, nach der zuerst Kalynos, und erst nach ihm Ogygos über Theben herrschte: *Schol. vet.* zur Stelle (*Kinkel* S. 177) und *Tzet.* zur Stelle, aber diese Variante scheint wenig bekannt gewesen zu sein, während die andere Überlieferung die verbreitete war. Eins der sieben Thoben Thebens hieß das Ogygische (πύλαι Ὠγύγαι); *Eurip. Phoen.* 1113; *Apollod.* 3, 6, 6; es sollte seinen

Namen erhalten haben vom König Ogygos, *Schol. z. Apoll. Rh.* 3, 1178, oder davon, daß das Thor bei dem Grabmal des Ogygos lag: so *Aristodemus im Schol. z. Eurip. Phoen.* 1113; *Unger, Theb. Puvad.* 257. 268; v. *Wilamowitz, Hermes* 26, 216; oder weil Amphion, der Theben mit Mauern umgab, die sieben Thore nach seinen sieben Töchtern benannte, deren eine Ogygia (s. d.) hieß, *Hygin. f.* 68. *Pausanias* 9, 8, 5 hält diesen Namen für die älteste der Thorbenennungen. Von *Bursian, Geogr. v. Gr.* 1, 227 wird das Thor im südwestlichen Teil der Ringmauer der unteren Stadt angesetzt und dem Onkäischen Thor gleichgestellt (πύλαι Ουνκαίαι), freilich im Widerspruch mit *Apollodor* 3, 6, 6, der der angiebt, Kapaneus habe das Ogygische, Hippomedon das Onkäische Thor angegriffen. Vgl. *Brandis Thesen, Hermes* 2, 280 und *Tümpel, Ares und Aphrodite, Jahrb. f. Philol. u. Päd. Suppl.* 11, 690 ff. — Aber auch die ganze Stadt Theben heißt bei den Dichtern von dem alten König das Ogygische: ἀπὸ τοῦτον τοῖς πολλοῖς τῶν ποιητῶν ἐκλήθητι ἡ τῆς ἑβίας ἐστὶν Ὀγύγεια *Paus.* 9, 5, 1; z. B. *Aeschylus Sieben* 321 (ὁλοτρὸν γὰρ πόλιν οὐδ' ὀγγύϊαν Αἰδοῦ ποιοῦσθαι), *Soph. Oed. Col.* 1770. (Θεῖβας δ' ἡμᾶς τὸς ὀγγύϊους πέφυκον), *Apoll. Rhod.* 3, 1177 (Ὀγγύϊη ἐνὶ Θεβῶν), *Christod. Ekphr.* 382. Von den römischen Dichtern ist wohl nachweisbar als 50 ältester zu nennen *Accius: 'Ogygia moenia'* *Accius in Diomedea appellans significat Thebas, Festus* p. 178 Müller, später *Ovid Her.* 10, 48 *Ogygius deus = Bacchus, Valerius Flaccus Argon.* 8, 446 *Ogygie arces, Seneca im Oedipus* 589 *Ogygius populus*, namentlich aber *Statius in der Thebais* an vielen Stellen, z. B. 2, 208 (*Ogygie Thebae*), er nennt sogar die Thebaner *Ogygiadae* 2, 586. Nach dem alten Erklärer war für sein Gedicht die *Thebais* des *Antimachus* die Quelle. So heißt nun auch ganz Böotien das Ogygische, wie *Strabo* bezeugt 8, 407 und *Steph. Byz.* 705, 14; 173, 20 ff. *Meineke*. Auch die Kinder, die man dem Ogygos giebt, weisen auf Böotien als die Heimat der Sage hin, die böötischen Eidgöttinnen Alalkomenia, Aulis und Thelxinoia: *Pausanias* 9, 19, 6; 33, 3—6; *Suidas Πραξιόκη, Steph. Byz. Τρεμίλη*. Die beiden ersten Göttinnen sind Eponyme der böötischen Städte Alalkomenai und Aulis, 50 Alalkomenia ist nach *Steph. Byz.* 69, 1 eine auch für Athene gebräuchte Namensform und muß zusammengestellt werden mit der Ἀθήνη Ἀλκακουμένης der *Ilias* 4, 8; 6, 908. Der am Tritonflüßchen südwestlich vom Kopaissee gelegene Ort war durch den Kultus dieser Göttin ausgezeichnet, die dort geboren sein sollte (*Τριτογένεια*; vgl. *Ameis-Hentze Anhang* zur *Ilias* 4, 8; *Usener, Götternamen* 236 f., besonders Anm. 49; *Tümpel, Ares und Aphrodite im* 50 *11. Suppl. der Jahrb. f. Philol. u. Päd.* 686. 690. Ja es gab eine Sage, Athene sei zu Ogygos' Zeit zuerst am 'See' Tritonis erschienen *Augustin. de cir.* d. 13, 8. Ferner nennt *Suidas* den Kadmos Sohn des Ogygos s. v. *Ὀγύγεια κακά: ἐπὶ τῶν ὀγγύϊων ἐπὶ συνέβη Κἄδμων τὸν Ὀγύγιον διὰ τὰς θυμαίρας κακοῖς περιπεσεῖν*; vgl. v. *Leutsch-Schneidewin, Corp.*

*Paroemiogr. Gr.* 1 *Append.* 5, 42 S. 466; *O. Crusius* ob. Bd. 2, 843 f. will diese Überlieferung auf *Pherekydes* zurückführen. Auch *Lykophron* nennt *Alexandra* 1206 die Thebaner Ὀγγύων πατρὸς *lews* und *Crusius* deutet seiner Vermutung entsprechend die Worte so, als ob *Lykophron* die Sparten über Kadmos mit Ogygos in Zusammenhang bringe, d. h. doch wohl den Kadmos als Sohn des Ogygos bezeichne (vgl. *Holzinger, Lykophr. Alex.* znr. Stelle); aber völlig überzeugend ist diese Erklärung nicht, namentlich in Anbetracht der dunklen und geschraubten Ausdrucksweise des alexandrinischen Dichters.

Nach Ogygos ist die grofse Wasserflut genannt worden, die zu seiner Zeit das Land überschwemmt haben soll (*Eusebius Praep. ev.* 10, 10. 7 *Dind.* nach *Akusiلاس, Varro de r. r.* 3, 1, 2; *Syncellus* p. 148 nach *Iulius Africanus; Nonnus Dionys.* 3, 204 ff.), und zwar nennt der *Schol. zu Plato Tim.* 22 A diese Wasserflut als die älteste, die unter Deukalion als die zweite, die unter Dardanos als die dritte (vgl. *Preller-Robert* 1\*, 86, 1). Die auf uns gekommenen Angaben über diese Flut sind sehr dürftig, und *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 776 hat gewifs Recht, wenn er sagt, die böötische Flutsage sei durch die deukalionische verdunkelt worden. Bei *Augustinus de cir.* d. 21, 8 findet sich die aus *Varro de gente p. R.* geschöpfte Angabe, unter Ogygos habe der Abendstern Farbe, Gröfse, Gestalt und Lauf verändert, ein Wunder, das *Welcker* als Vorzeichen der grofsen ogygischen Flut auffafst. Als Gewährsmann *Varros* wird dort ausdrücklich *Kastor* genannt. Was *Nonnus Dionys.* 3, 204 ff. sagt: 'παῖτον γὰρ κελάδοντος ἐκίρησθ' ὑπερτοῖο Ὀγγυος ἡλιβάτοιο δι' ὕδατος ἡέρα τέμνων, χθών δὲ κέσθου πᾶσα κατάβροτος, ἄκρα δὲ πίστερς Θεσσαλίδος κεκάλυπτο καὶ ὑπὸ θῆ Πειθιάς ἄκρη ἄγνιψεφς νιφύοντι βῶν κρυαίνετο πέτρη' enthält nichts Charakteristisches und beruht kaum auf alter Überlieferung (vgl. *Diebel, Die Sintflut und die Flutsagen des Altertums* Berlin 1871 S. 21; *Buttmann, Mythologus* 1, 205 ff.; *Kretschmer, Eim. in die Gesch. der gr. Sprache* 89 Anm. 1; *Usener, Die Sintflutsagen* 43 f.). Gewifs ist mit *Welcker* daran festzuhalten, daß von dieser Flut zunächst Böotien betroffen worden ist. Die eigentümliche Natur des Kopaissees (vgl. *Neumann-Purisch, Physik. Geogr. v. Griechenland* 237 Anm. 4; 247; *W. Vischer, Erinnerungen und Eindrücke aus Griechenland.* 569 ff.) und die durch das plötzliche Steigen seines Wasserspiegels verursachten Überschwemmungen des umliegenden Landes mögen zunächst in Böotien solche Sagen veranlaßt haben. Diese Auffassung vertritt auch *Ed. Meyer, Gesch. des Altert.* 2, 193 f. Vielleicht hat mit dieser Flutsage die Angabe zusammengehungen, die Ektener, deren König Ogygos war, seien durch eine Seuche untergegangen, sobald etwa in der Sage die Seuche die Folge der anhaltenden Überschwemmung des Landes gewesen ist, vgl. *Paus.* 9, 5, 1. Auch das Sprichwort Ὀγύγεια κακά wird wohl ursprünglich auf das von der Ogygischen Flut angerichtete Verderben gegangen sein. Ferner hatten die Böoter eine Sage, die beiden einst am Kopaissee gelegenen



Städtchen Athen (Ἰθῆραι) und Eleusis seien von dem übertretenden See verschlungen worden: *Paus.* 9, 24, 3. Nach *Strabo* 9, 407 hat Kekrops diese am Tritonflusse gelegenen Städte gegründet, als er über Böötien herrschte, das damals das Ogygische hieß, und die Städte sind erst später durch die Überschwemmung des Sees untergegangen. Mit Recht hat aber *Crusius* Bd. 2 Sp. 1015 Z. 26ff. diese Überlieferung, so weit sie sich auf 10 Kekrops bezieht, als unecht und als von Athen ausgegangen bezeichnet. Umgekehrt tritt Ogygos auch in der attischen Sage auf.

## 2. Ogygos in der attischen Sage.

*Pausanias* 1, 38, 7 erzählt, der Heros Eleusis, nach dem man die Stadt Eleusis benenne, sei nach der einen Überlieferung ein Sohn des Hermes und der Daëira, der Tochter des Okeanos, nach der andern sei sein Vater 20 Ogygos; aber er fügt hinzu: 'Da die Alten keine Geschlechtsregister (λόγοι γενεῶν) hatten, haben sie namentlich hinsichtlich der Abstammung der Heroen zu Erdichtungen Veranlassung gegeben.' Durch diesen Zusatz bekundet er selbst sein Mißtrauen, ich meine, gegen die zweite Überlieferung. Spätere setzten noch mehr hinzu; so heist bei *Eusebius* *Praep.* ec. 10, 10, 10 *Dind.*, bei *Orosius* 1, 7, 3 und bei *Isidor Orig.* 13, 22, 1 Ogygos sogar 20 Gründer und König von Eleusis. Die Aufnahme in die attische Sage scheint Ogygos den gelehrten Chronographen zu verdanken. Ist die Vermutung von *Crusius* Bd. 2, 843f. richtig, so hat sich schon *Pherkydes* mit Ogygos beschäftigt; *Akusilaos*, der aus dem böotischen Städtchen Argos bei Aulis stammte, hatte Ogygos und die nach ihm benannte Flut zugleich mit Phoroneus und mit Inachos, der 40 des Phoroneus Vater war, an den Anfang der griechischen Sagen Geschichte gestellt *F. H. G.* 1, 101; *frg.* 13, 14. An die Spitze der attischen Königsliste kam er wohl durch *Hellānikos*. Darüber sagt *Duncker, Gesch. d. Altertums* 5, 97 Anm.: Nicht gleiche Anerkennung wie die von *Hellānikos* getroffene Einrichtung der attischen Königsliste hat die Erweiterung erfahren, die er ihr nach oben hin über Kekrops hinaus gegeben hat. Er bearbeitete auch die Liste der alten Herrscher von Argos. 20 Da nach dieser des Inachos Anfang über den des Kekrops ansehnlich hinauf reichte, stellte *Hellānikos* dem letzteren noch eine Dynastie von sechs Königen voran, den Ogygos u. s. w. — Aber *Philochoros* widersprach; die Namen (Ogygos ausgenommen) seien fingiert, diese Könige hätten nicht existiert (vgl. *Müller F. H. G.* 1, 53 fr. 62 des *Hellānikos*, 1, 385 fr. 8 des *Philochoros*). Das ist also gemachte Sage, die auf gelehrter Erfindung beruht, ebenso 60 wie die Angabe des *Hellānikos*, zwischen Ogygos und der ersten Olympiade liege ein Zeitraum von 1620 Jahren, und die andere auf *Philochoros* zurückgehende Behauptung, zwischen Ogygos und Kekrops sei das von der Flut verwüstete Attika 189 Jahre ohne Könige gewesen. Aber solche Erfindungen schmeichelten der Eitelkeit der Athener, die sich ihrer Autochthonie

rühmten und im Alter ihrer Geschichte nicht hinter Böotien zurückstehen wollten. Das meint wohl *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 194 § 125, wenn er sagt, die Athener hätten später Ogygos 'annektiert'. — Wichtig ist, daß auch in diesen Quellen Ogygos mit der großen Flut zusammen genannt wird, die nach ihnen freilich nicht Böotien, sondern Attika überschwemmte. Daß es aber eine attische Flutsage gab, beweisen die an bestimmte Örtlichkeiten und Feste geknüpften Opfer und Gebräuche in Athen. Zeigte man dort doch sogar den Erdsplatt, durch den die Flut abgelaufen sein sollte, *Paus.* 1, 18, 7. Über das Fest der Hydrophorien und über den Tag der Chytren, den dritten Tag der Anthesterien, vgl. *Hartung, Relig. und Mythol. d. Gr.* 2, 53ff.; *Præller-Robert, Gr. M.* 1, 86 Anm. 1, 405. 673; *Mommsen, Feste der Stadt Athen* 424f. Doch bezog man in Athen diese Gebräuche gewöhnlich auf die deukalionische Flut. Auf die Angaben des *Akusilaos*, *Hellānikos*, *Philochoros* haben sich die späteren Chronographen bis in die christliche Zeit hinein immer wieder berufen: vgl. *A. v. Gutschmid, Kleine Schr.* 1, 541; 2, 200. Aus dem Gesagten erklärt sich, warum z. B. *Aeschylus Pers.* 974 Athen Ogygisch nennt und warum auch ganz Attika Ogygisch genannt wurde: *Steph. Byz.* unter *Ὀγυγία*: ἡλύετο καὶ ἡ Ἀττικὴ πᾶσα (πάσαι) Ὀγυγία, ὡς Χάραξ φησὶν ἐν τοῖς χρονικοῖς.

## 3. Ogygos außerhalb Hellas.

A. Ogygos in Lykien. *Steph. Byz.* unter *Ὀγυγία* giebt an, Ogygos sei ein Sohn der Termira gewesen, wofür *Unger* Sohn des Termeros und der Alistra vermutet hat (vgl. oben S. 684 Z. 30ff.); eher würde ich vermuten, 20 *Ποσειδάωνος καὶ Τεμείρας*. Wenn man auch die Richtigkeit dieser Vermutungen dahingestellt sein läßt, Termira oder Termeros weist nach Karien, wo es eine Stadt *Τεμείρας* oder *Τίμειρα* (rā) gab (vgl. *Pape-Benseler* unter d. W. und *Plin. n. h.* 5, 107), die von einem berühmten Seeräuber Termeros gegründet sein sollte. *Steph. Byz.* nennt diese Stadt lykisch; nun trifft es merkwürdig zusammen, daß derselbe unter *Ὀγυγία* bemerkt: 40 *ἡλύοντο καὶ οἱ Λύκιοι Ὀγυγίῳ ἐξ αὐτοῦ Ὀγυγίον*. Diese Worte lassen darauf schließen, daß es auch in der lykischen, bezw. karischen Sage einen Ogygos gegeben hat. Hierzu kommt die Angabe des *Steph. Byz.* unter *Τεμείρη*: *ἡ Λυκία ἐκαλεῖτο οὕτως ἀπὸ Τεμείρου*, worauf er eine Stelle aus der *Herakleia des Panyasis* anführt: *Kinkel, F. Ep. Gr.* 262 n. 18: *ἔνθα δ' ἔπαιε μέγας Τεμείρης καὶ ἔγχευ θνητότατα | νύμφην Ὀγυγίην, ἣν Πραξιδίκην καλεῖσθαι* x. t. l. Tremiles heiratete die Praxidike, die Ogygische Jungfrau (= die Tochter des Ogygos(?)) am Strome Sibros; von ihr entprossen die Söhne Tloos, Xanthos, Pinaros und Kragos. *Panyasis* aus Halikarnass giebt also hier die Eponymen benachbarter Städte, Berge und Flüsse. Denn Tloos ist eine Stadt, Xanthos Stadt und Fluß, Kragos ein Berg in Lykien, Pinaros Fluß in Kilikien. Nun war der ursprüngliche Name der Lykier *Τεμείλαι*

(vgl. Herodot 1, 173), so daß auch dieser Umstand für die Zuverlässigkeit der Überlieferung des Panyasis spricht: vgl. Kretschmer, *Einkl. in d. Gesch. der Gr. Sprache* 370ff. Da der Name Praxidike in den Versen des Panyasis erscheint, liegt die Vermutung nahe, daß der Dichter die böotische Sage von Ogygos gekannt hat. *Tümpel* a. a. O. S. 691 will mit Hilfe einer etwas gewagten Hypothese diese Tremiler oder Termerer an Stelle der bei Paus. 9, 5, 1 genannten Ektener als alten Volkstamm Böotiens einsetzen, der mit Lykien in Verbindung gestanden habe; er findet diese Tremiler in den Temmikern wieder, die Strabo 7, 321; 9, 407 neben den Aonen und Hyanten anführt, und nach denen bei Lykophron 644. 786 die Böoter Temmiker heißen.

B. Ogygos als König des ägyptischen Thebens. *Tzetzes zu Lykophr.* 1206: Καὶ ὁ Ὀγγυος Θηβῶν Ἀργυπίων ἦν βασιλεὺς, ὅθεν ὁ Κάδμος ὤκησεν, ὃς ἔλθων ἐν Ἑλλάδι τὰς ἐπαυλούς ἐκίσε καὶ Ἀργυρία πόλιν ἐκάλει, πάντα ποιήσας εἰς ὄνομα τῶν Ἀργυπίων Θηβῶν. *Crusius* Bd. 2, 843 führte diese Variante der Sage auf *Pherekydes* zurück, und allerdings spricht für das Alter der Überlieferung der Umstand, daß *Aeschylus* in den *Persern* v. 37 das ägyptische Theben Ogygisch nennt, indem er wohl damit die neue Weisheit seines Zeitgenossen *Pherekydes* verwertete. Gleichfalls in den *Pherekydes* (daneben auch den *Antiochos*) nennt das *Scholion zu Aristides* p. 313, 20 *Dindorf* vgl. *Müller F. H. G.* 4, 637<sup>b</sup>, nur daß der Wortlaut der Stelle besagt, Ogygos und Thebe, die attischen Antiochthonen, seien nach Ägypten gekommen und Ogygos habe das dortige Theben gegründet.

#### 4. Ogygos als König der Titanen oder als König der Götter.

A) Das Fragment des *Thallos*, des Verfassers einer syrischen Geschichte aus dem ersten Jahrhundert nach Chr. (*Müller F. H. G.* 3, 517, 2) aus *Theophilus ad Autolyicum* 3, 29 lautet: Βῆλον τοῦ Ἀσσυρίου βασιλεύσαντος καὶ Κρόνου τοῦ Τιτῆως θάλλος μέμνηται φάσκων τὸν Βῆλον πεπολεμηκέναι σὺν τοῖς Τιταῖς πρὸς τὸν Δία καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ θεοὺς λεγομένους, ἔρθε αὐτῶν καὶ Ὀγγυος ἡγετηθεὶς ἔρρυνεν εἰς Ταρτηρόν, τότε μὲν τῆς χώρας ἐκείνης Ἀντὶς κληθεῖσιν, νῦν δὲ Ἀττικῆς προσαγορευομένης, ἥς Ὀγγυος τότε ἦρξεν. *Müller* zur Stelle schlägt vor: Κρόνος ἡγετηθεὶς ἔρρυνεν εἰς Ταρτηρόν, Ὀγγυος δὲ εἰς τὴν ἀπ' αὐτοῦ ὀνομασθεῖσαν Ὀγγυίαν, τότε μὲν x. r. l. Schon *Kastor*, der Zeitgenosse Cäsars, hatte den Ogygos als König der Titanen bezeichnet, *frag.* 1 bei *C. Müller* im Anhang des *Herodot* (ed. *Dindorf* bei *Didot*) S. 156: Belus erat, inquit, Assyriorum rex et sub eo Cyclopes fulguribus fulminibusque micantibus Iovi cum Titanibus proelianti opem ferebant. Reges quoque Titanorum eo tempore cognoscantur, quorum e numero erat (Ogyges rex. — *Müllenhoff*, *Deutsche Altertumsk.* 1, 61 knüpft an diese beiden Stellen nach dem Vorgang von *Movers*, *Die Phönizier* 2, 2, 62 die Vermutung an, der Name Ogyges sei phönizischen Ursprungs: 'Nach der jüdischen

Sage (*Deuteron* 3, 11; *Movers* 2, 1, 51) war der König Og von Basan der letzte der Riesen, nach der babylonischen aber, so wie wir sie aus griechischen Berichten kennen, Ogyges derjenige der Titanen, der aus dem Kampf mit Bel(?) davon kam und nach Tartessos entflohe.' Und er fügt hinzu: 'Der Kampf des höchsten Gottes mit den Titanen um die Herrschaft bildet einen wichtigen Abschnitt in der phönizischen und assyrischen Götterlehre und die phönizische Sage verlegte ihn nach Tartessos, oder vielmehr auf das algarbische Gebirge, auf die Südwestspitze von Europa bei den Kyneten.' *H. Lewy*, *Semit. Fremdwörter im Gr.* 208 schließt sich der Ansicht *Müllenhoffs* an. — Wir haben es hier nicht mit verbreiteter griechischer Sage zu thun, sondern mit den Angaben von Schriftstellern, die griechische und orientalische Tradition geflickt mit einander vermengten. Übrigens steht Ogygos nach *Kastor* und *Thallos* im Kampf gegen Zeus und die Götter des Olympos auf der Seite Bels und hat nicht vor Bel zu fliehen, wie *Müllenhoff* a. a. O. sagt. Zur Kritik der Schriftstellerei des *Kastor* v. *Rhodos* und *Thallos* vgl. *Wachsmuth*, *Einkl. in das Studium der alten Gesch.* 140. 146.

B) Die Angabe, Ogygos sei König der Götter gewesen, findet sich nur bei *Tzetzes*; zu *Hesiod Theog.* 806: τοῖον ἄρ' ὄρεον ἔθεντο θεοὶ Στρυγὸς ἀφθιτοῦ ὅθωρ ἀγγύιον bemerkt *Jo. Tzetzes*: τὸ παλαιόν, ἀπὸ Ὀγγύον βασιλεύσαντος πρῶτον τῶν θεῶν. *Λογικά* δὲ ἐκ τούτων καὶ ἐκ τοῦ μεγάλου τάρταρου. Schon *Meursius* *Regn. Att.* 1, 2 und *Chr. G. Müller* in der Ausgabe der *Scholien* des *Tzetzes zu Lykophron* 2, 957 Anm. 3 haben vermutet, daß hier θεῶν für Θηβῶν verrieben sei; *Welcker*, *Gr. Götterl.* 1, 775 Anm. 29 nimmt dies für sicher an; dagegen hält *M. Mayer*, *Gig. u. Tit.* 123 an der Lesart θεῶν fest. Auffällig ist es, daß *Tzetzes zu Lykophron* von Ogygos nur als von einem König Thebens spricht. Auch den Wortlaut βασιλεύσαντος πρῶτον könnte man als Bestätigung der Lesart Θηβῶν auffassen, während freilich die Worte, mit denen das *Scholion* schließt, für die Lesart θεῶν zu sprechen scheinen. Ist die Lesart θεῶν richtig, so erklärt sich diese einzig dastehende Notiz wohl daraus, daß der gelehrte Byzantiner die Werke des *Kastor* und *Thallos* kannte.

#### 5. Zur Etymologie und Bedeutung des Namens und über den Gebrauch des Adjektivums ὀγγύιος; die Insel Ὀγγύνη.

A) Die einen halten Ogygos für eine andere Form von *Zeus*; so *Preller-Robert*, *Gr. M.* 1, 31 Anm. 2 (der 'vielleicht' hinzufügt) und *v. Wilamowitz-Möllendorff*, *Hom. Unters.* 16. Als vermittelnde Form zwischen Ogygos und Okeanos faßt man dann auf Ὀγγῆν, Ὀγγῆνος, Ὀγγῆος (vgl. *Paye-Benseler*) = *Zeus* und Ὀγγεῖδα = *Zeus* an. Diese Gleichstellung vertrat besonders *Bulmann*, *Mythologus* 1, 205. 208; nach ihm ist Ogygos eine Reduplikation desselben Wortstammes, der in Ὀγγῆν vorliegt; 'Ogyges selbst eine Personifikation des all-

gemeinen Gewässers, als Urwesen, als Okeanos der älteste Herrscher der Götter und des Weltalls'. Dieselbe Auffassung vertritt *Völcker, D. Mythol. des Japet. Geschlechts* S. 318 Anm. 11; S. 67 Anm. 2. Aber dem hat schon *Weleker, Gr. Götterl.* 1, 776 widersprochen, und so heisst es jetzt bei *Preller-Robert, Gr. M.* 1<sup>4</sup>, 31 Anm. 2: Die neuere Sprachforschung hegt gegen die Gleichsetzung von *Ἰσκαῖος* und *Ἰσχυῖος* begründete Bedenken.

B) Andere leiten den Namen aus dem Sanskrit her, so *Windischmann (Ursagen der arischen Völker München 1852 S. 5 ff.)*, der das Wort mit einem erst in jüngeren Sanskritschriften, dem Epos und dem *Ḡatapathabrahmana* vorkommenden Namen der großen Flut *augha* zusammenbringt. Diese Ableitung billigte *Lenormant frg. cosmog. de Béroze 1871 S. 277*; sie wird verworfen von *O. Gruppe, Die gr. Kulte und Mythen* 1, 104 und von *Kuhn, K. Z.* 4, 88; vgl. ebendort 15, 110. — *Fierlinger, K. Z.* 27, 478 leitet *Ἰσχυῖος* von der ai. Präposition *ai.* und von *ai. gūh* verbergen ab; dann wäre *Ἰσχυῖος* der Verborgene, *Ἰσχυῖν* die verborgene Insel, für die Insel der *Καλυψώ* eine sehr ansprechende Bedeutung. Dieselbe ai. Präpos. *ai.* hat man jetzt in *Ἰσκαῖος* erkannt = ai. *āyāna* = der umliegende, umlagernde, so dafs auch durch diese Beobachtung nachgewiesen ist, dafs etymologisch *Ἰσκαῖος* und *Ἰσχυῖος* nicht zusammengehören. Vgl. *G. Meyer, Gr. Gr.* 3 113 § 98 Anm. 2; *Brugmann, Gr. Gr.* 3 94, 7. 139, 220.

C) Bereits oben (S. 689 Z. 64 ff.) ist bemerkt, dafs *Movers, Müllenhoff* u. *Lewy* den Namen aus dem Phönizischen ableiten wollen. *Levy* a. a. O. nimmt seine frühere Vermutung wieder zurück, nach der *Ἰσχυῖος* dem hebräischen *‘chōgēg*, der einen Kreis bildende' gleich gesetzt wurde, *Jahrb. f. kl. Phil. u. Päd.* 15 (1892), 183. Der Umstand, dafs im kadmeischen Theben ein ogygischer Thor mit dem Grabe des Ogyges in der Nähe der Athene *Ἰσχυῖα*, die für phönizisch gilt, gezeigt wurde, wird als Grund dafür angeführt, dafs auch der Name Ogygos oder Ogyges einen orientalischen Ursprung habe. Wie man lautlich aus diesem Grunde *Ἰσχυῖα* oder *Ἰσχυῖα* mit *Ἰσχυῖος* zusammenbringen will, ist mir unerfindlich; vgl. zur Sache *O. Gruppe* a. a. O. 1, 103 Anm. 7, der angiebt, dafs *Renan, Mém. de l'Acad. des inscript. et belles lettres* 1858 S. 265 an *Ἰσχυῖα*, *Ἰσχυῖα* denke. Ferner habe ich nicht finden können, dafs Athene *Ἰσχυῖα* irgendwo *Ἰσχυῖα* genannt werde, wie *Tümpel* a. a. O. S. 690 versichert; auch die Vermutung bei *Tümpel* a. a. O. und bei *Preller-Robert* 1<sup>4</sup>, 188, *Ἰσχυῖα* oder *Ἰσχυῖα* sei von einem den Namen *Ἰσκαῖος*, *Ἰσχυῖος* verwandten Worte abzuleiten, halte ich für unrichtig.

D) Auf den Zusammenhang des Namens mit *Γύγης* und dem See und der Seenympe *Γογυαία* (vgl. *Il.* 2, 865; 20, 391; *Herodot.* 1. 93) wird mit anderem der Art wies *Völcker* hin, *D. Mythol. des Japet. Geschlechts* 67; vgl. auch *M. Mayer, Gig. u. Tit.* 123, der an Verwandtschaft mit dem Hekatoncheiren Gyges (Gyes) denkt. Und auch *Weleker* a. a. O. meint, möglich

sei, dafs die ogygische Flutsage von Karern in Böotien herstamme. Ogygos erinnere an den gygischen See und auf Lydien weise manches andere im höchsten Altertum Böotiens hin. Damit begegnen sich die ob. (Sp. 689 Z. 8 ff.) angeführten Annahmen *Tümpels* (a. a. O. 691 Anm.); jedenfalls weist *Tequēa* und *Tēquēos*, der nur eine andere Form für *Tequēlīs* ist, auf Lykien, das Nachbarland Kariens. Der Name *Gyges* (vgl. *Pape-Benseler*) bedeutet 'Altwater', *γυγία* = *τεταράτος* Urgrosväter nach *Hesychius, Suidas* unter *τεταράτος*, *Etym. M.* 768. Wenn nun auch *Γύγης* dem lydischen, nicht dem lykischen Stamme angehört, so ist doch nach *Kretschmer, Einleitung in d. Gesch. der gr. Sprache* 370 eine Verwandtschaft der Idiome der 'nichtindogermanischen' Volkstämme Kleinasien anzunehmen, die in die westliche Gruppe der Karer, Lyder und Myser und in eine östliche zerfallen, zu welcher die Lykier gehören. So enthält z. B. der karische Personenname *Ἰδᾱγγος* den Namen *Γύγης*, vgl. a. a. O. 326 und 387, wo *Γύγης* (assy. Gugu) zu den Lallnamen gestellt wird. Indessen bleibt auch bei dieser Zusammenstellung der Anlaut in *Ἰσχυῖος* unerklärt. Soll man in ihm eine Verstärkung der in *Γύγης* liegenden Bedeutung suchen, so dafs er der Bedeutung nach, nicht lautlich, der Silbe 'ur' in unserem Urahn, Urgrosvater entspräche? Ist die Ableitung richtig, so wird deutlich, warum die Scholiasten *Ἰσχυῖος* immer wieder mit *ἄγαιος* oder *καλαῖος* erklären. Immerhin ist aber auch diese Ableitung bis jetzt noch unsicher.

E) Aus einem Überblick über das Gesagte ergibt sich, dafs die Gestalt des Ogygos die meisten individuellen Züge in der thebanisch-böotischen Sage bewahrt hat, in der er ein Sohn oder ein Enkel des Poseidon genannt wird. Ich glaube, dafs *Tümpel* a. a. O. S. 686 das Richtige getroffen hat, wenn er sagt, Ogygos sei ein alter Kultname des Poseidon in Böotien gewesen. Ob der Name nun griechischen (oder wenigstens indogermanischen) Ursprungs ist, oder aber, was mir die Sage anzudeuten scheint, von einem vorhellenischen Stamme, etwa einer karischen Urbevölkerung herrührt, die in den vordringenden Hellenen aufgegangen ist (vgl. *Kretschmer* a. a. O. 415), bedarf noch weiterer Untersuchung. Es ist schon im Altertum manches in diese Sagen-gestalt hineingeheimnist worden, und rätselhaft bleibt noch manches an ihr. Wie kam der homerische Dichter dazu, die Insel der *Kalypso* mit dem Attribut *Ἰσχυῖν* zu bezeichnen? Denn dafs *Ἰσχυῖν* in der *Odyssee* noch als reines Adjektivum vorkommt (6, 172), hat v. *Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters.* S. 16f. nachgewiesen; die Stelle sei *Veranlassung* gewesen, dafs spätere Dichter, zunächst der, welcher *η* und *μ* so, wie sie vorliegen, gestaltet hat, *Ἰσχυῖν* als Eigennamen auffaßten (vgl. *Bd.* 2 Sp. 941 Z. 56 ff.); *νῆος Ἰσχυῖν* wird mit *ἠσκαῖν*, okeanische Insel, Insel des Weltmeers erklärt; doch fügt v. *Wilamowitz* a. a. O. Anm. 5 hinzu, die Insel könne auch in dem Sinne *Ἰσχυῖν* sein, wie die *Styx* bei *Hesiodos Theog.* 806 ogygi-

aches Wasser habe, wofür Eurip. Hippol. 121 ὕδατος ὕδατος sage, wie bei Empedokles ὀνύγιον πῦρ = αὐθιγενές, reines, elementares Feuer sei. Ich ziehe die Erklärung im 'alternatürlichsten' Sinne vor, denn die Stelle des Hesiod scheint mir der beste Beleg für die Richtigkeit der Erklärung zu sein, weil nach Hesiods Angabe (Theog. 789 ff.) die Styx aus der zehnten Quelle des Okeanos fließt, also das Wasser der Styx recht eigentlich okeanisches ist. Dagegen läßt sich ὀνύγιον πῦρ bei Empedokles besser mit ἀργαῖον erklären, das Element, das von Anfang der Welt an existiert. Merkwürdig ist es aber, daß Steph. Byz. unter ὀνύγια erklärt ἦντος ἀργαῖα und ähnlich auch das Scholion zu Od. 1, 85 unter Bezugnahme auf den alten König Ogygos. Klausen im Artikel Ogyges (bei Ersch und Gruber) sagt: 'Das Wort ogygisch wurde nachher in allgemeiner Bedeutung für das Unermessliche und Ungeheure, namentlich das ungeheuer Ferne gebraucht, und in diesem Sinne wird schon Homer den Namen der Insel der Kalypso verstanden haben, wiewohl nicht ohne Erinnerung an den Zusammenhang mit Okeanos.' Das ist wohl zu viel auf einmal in das Wort hineingelegt. Hierzu kommt noch die oben angeführte Bedeutung 'verborgen', die Furlinger erschlossen hat. Demnach haben wir vier verschiedene Erklärungen von ὀνύγιον πῦρ: die okeanische, die alte, die weitentfernte, die verborgene Insel. Die erste Bedeutung scheint mir der Wahrheit am nächsten zu kommen, wenn nur der Begriff des Weltmeers nicht zu sehr betont wird, sondern man sich mit 'der Insel des Meeres' begnügt. Ogygos hat sich nach der vorausgehenden Auseinandersetzung als ein alter Kultname des Poseidon ergeben, demnach ist ὀνύγιος alles, was dem Poseidon gehört, ihm geweiht, in seinem Element gelegen ist. Thatsächlich haben die Griechen die Insel der Kalypso auch nicht im Weltmeer, sondern unter den Inseln des mittelländischen Meeres gesucht, also innerhalb des Reiches ihres Gottes Poseidon (vgl. Bd. 2 Sp. 942). Als später der Kultname des Gottes zum Namen für den ältesten König des böotischen Landes geworden war, mit dem die Geschichte des Landes beginnt, hat sich mit dem Namen der Begriff des Uraltens (ἀρχαῖος), oder der Vorzeit Angehörigen (παλαιός) verknüpft. Interessant ist, daß bei Homer und Hesiod noch die älteste Bedeutung sich nachweisen läßt, während bei den Späteren die spätere Bedeutung durchgedrungen ist, hie und da mit Anklängen an das Ursprüngliche. So nennt Pindar Nem. 6, 74 die Berge von Phlius ogygisch d. i. uralt, Sophokles Philoktet. 142 läßt den Chor zu Neoptolemos sprechen: οὐδ' ὅτ', ὦ τέκνον, τόδ' ἐλλόθεν πᾶν κράτος ὀνύγιον d. i. an dich kam der ältesten Ahnen gesamte Gewalt. Bei Kallimachos Hymn. εἰς Ἰήλον 160f. heißt die Insel Kos ὀνύγιον ἦντος, die uralte Insel des Merops, der Sohn des Triopas und Enkel des Poseidon war. Nach Kallimachos Hymn. in Ioem 14 nannten die Arkader die Geburtsstätte des Zeus 'Πεῖρος ὀνύγιον ἱερῶτον' 'der Rhea uraltes Kindsbett'. Dionysius Perieg.

v. 416 nennt den Λάδων ὀνύγιος, den uralten Fluß, διὰ τὴν περὶ αὐτοῦ ἀρχαιολογίαν· μῦθος γὰρ βούλεται πρώτην ἀνθρωπον εἶναι αὐτοῦ καὶ γῆς γενέσθαι τὴν Λάδων. ὀνύγιος γὰρ ἦτοι παλαιός, ὁ τὴν πρώτην γενέσθαι ἀνθρωπον. Eustathius zur Stelle. Wenn Suidas unter ὀνύγιον das Wort noch mit ὑπερμείεσθαι erklärt (ähnlich auch Hesychius), so liegt darin wohl eine Reminiscenz an Ogygos als Titanen oder König der Götter, wie dies Tzetzes zu Hesiod Theog. 806 bestätigt. [Wörner.]

Ogygos II (Ὀγυγος), der letzte König in Achaja, dessen Königsreihe mit Tisamenos, dem Sohne des Orestes, begann und mit Ogygosschloß. Über seine Zeit ist nichts bekannt. Strabo 8, 384; Polybios 2, 41, 6; 4, 1, 5; Schömann-Lipsius, Gr. Altert. 1, 119; Mayer, Gig. u. Tit. 101. Möglicherweise ist, daß wie Hellanikos an den Anfang der attischen Königsreihe den Ogygos setzte, so ein anderer Chronograph diesen Namen ans Ende der Reihe der achäischen Könige stellte. [Wörner.]

Ogyros (Ὀγυρος), Führer der Samothrake auf dem Zuge des Dionysos nach Indien, gigantengleich, ein zweiter Ares, Nonn. Dion. 13, 417.

[Stoll.]

Olagridēs (Ὀλαγρίδης), Sohn des Odiagros, Orpheus, Nic. Ther. 462 und Schol. [Höfer.]

Olagridēs (Ὀλαγρίδης). Bei Moschos, Epit. Bion. 17 werden neben Βιστωνία Νέωρα erwähnt κορυαὶ Ὀλαγρίδης, die das Schol. den Musen gleichsetzt; vgl. aber Maafs, Orpheus 155, 49. [Höfer.]

Olagros (Ὀλαγρος), Sohn des Charops, Diod. 3, 65, oder des Ares, Nonn. Dionys. 13, 428, oder des Pieros, Charax bei Suid. Ὀληρος. Beim Mythogr. Lat. 2, 44 heißt er Stromgott, vgl. Tocpfert, Att. Geneal. 34, 1. Doch hält Maafs, Orpheus 154, 49 (vgl. auch 136, 153), der in dem Namen seines Vaters Charops (= Charon) Beziehungen zur Unterwelt erblickt, die Bezeichnung Odiagros = „der einsame Jäger“ für einen Fluß für unpassend. Odiagros ist der Vater des Orpheus (Pind. frgm. 139, 9 Bergk<sup>1</sup>. Plato Conc. 179 d. Aristot. Pepl. 48 Bergk<sup>1</sup> p. 352. Arrian. Anab. 1, 11, 2. Diodor. 4, 25, 3, 65. Hermesianax bei Athen. 13, 597 b = Anth. Lyr. Bergk p. 116. Serr. und Philarg. Verg. Geogr. 4, 523. Schol. Nik. Ther. 460; Katal. Arg. Schol. Apoll. Rhod. p. 635 ed. Keil; Clem. Alex. Protr. 63 Potter = 181 Migne), und zwar zeugte Odiagros den Orpheus mit der Muse Kalliope (Marsyas der Jüngere im Schol. Eur. Rhes. 346. Orph. Argon. 77. 1384 Hygin. Astron. 7. Schol. Harl. in Cic. Arat. ed. Kauffmann, Breslauer Philolog. Abh. 3 (1888), 4 p. IX. Schol. Hsiod. op. 1 p. 28 ed. Gaisford. Schol. Or. Ibis 482. 599. Myth. Lat. 1, 76, 2, 44. Eudocia 439 p. 353 Flach), oder mit der Muse Polymnia, Schol. Apoll. Rhod. 1, 23, oder mit Kleio, Schol. Hom. II. 10, 435. Nach Tzetz. Lyk. 831 (= Eudocia 27 p. 41 Flach) zeugte er mit der Kalliope außer dem Orpheus auch noch den Kymothos; für Odiagros wird als Vater des Orpheus auch Apollon genannt, Apollod. 1, 3, 2. Schol. Or. Ibis 482. Odiagros heißt auch Vater des Marsyas, Hyg. f. 165, und des Linos, Apollod. a. a. O. Vgl. Orpheus. [Höfer.]

**Oiax** (Οἶαξ, Steuerer), Sohn des Nauplios (s. d.) und der Klymene, einer Tochter des Katreus, Bruder des Palamedes und Nausimedon, *Apollod.* 2, 1, 5, 3, 2, 2. *Schol. Eur. Or.* 422. S. Nauplios nr. 2 u. Palamedes. Er war mit Palamedes vor Troja, und als dieser durch die Hellenen getötet worden war, sandte er die Nachricht hiervon an den Vater durch beschriebene und ins Meer geworfene Ruder, von denen Nauplios, der immer zu Schiff war, eines denen mußte. So in der Tragödie *Palamedes* von *Euripides*, *Schol. Aristoph. Thesm.* 771. *Suid.* v. Παλαμίδης. *Welcker, Gr. Trag.* 2, 504. 508. *Nauck, Trag. gr. fr.* p. 427. Nach *Hgg.* f. 117 veranlaßte er, um den Mord des Bruders zu rächen, die Klytimestra zur Ermordung des Agamemnon. Vgl. *Diktys* 6, 2. *Nauplios* nr. 2. Er trug den Hals auf Orestes über, *Eurip. Or.* 432. [*Philostr. Heroic.* 162 p. 312 *Kayser. O. Jahn, Hermes* 2 (1867), 231 vermutet, daß Oiax im Dulorestes des *Pacuvius*, als er versucht, dem Agisthos zu helfen, von Orestes getötet wurde; auf dem Gemälde in der Pinakothek zu Athen war der Tod des Oiax und seines Bruders durch Pylades dargestellt. *Paus.* 1, 22, 6. Höfer.] [Stoll.]

**Oibalides**, αε (Οἰβαλίδης, ου), Sohn, Enkel oder Nachkomme des Oibalos, z. B. Hyakinthos als Sohn des Oibalos, vgl. S. 697 Z. 36 ff. *Ovid. Metam.* 10, 196 (vgl. 13, 395). *Ibis* 586. Enkel Pollux: *Val. Flaccus Argon.* 4, 294; Oebalidae gemini: Castor und Pollux: *Statius Theb.* 5, 438. *Ovid. Fast.* 5, 705; allgemein für die Nachkommen des Oibalos steht es in einer poetischen Grabinschrift von Thera *C. I. Gr.* 869, 6. *Εἰ τι κατ' Αἰμονιδῶν γένος πολιοῦ Φέρητος* | *εἰ τι παρ' Εὐρώταις κόμπασαν Οἰβαλίδαι* | *ἀνδράσιν ἐν προτίταις καθάρσ- τωτων, οἱ βασιλῆων* | *παῖδες καὶ μεγάλων ἦσαν ἀν' ἀθανάτων* κ. τ. λ. [Wörner.]

**Oibalis**, ιδίς (Οἰβαλῆς, ιδος): a) Enkelin des Oibalos, Helena. Das hierfür in den Lexicis aus *Ovid Heroides* angeführte Citat trifft nicht zu; sie wird *Ovid. Remed.* 453 Oebalia pelex genannt. — b) Oebalides matres, stand früher *Ovid. Fast.* 3, 230, jetzt Oebaliae matres, von den geraubten Sabinerninnen. Nach *Servius* zu *Vergil Aen.* 8, 638 haben, wie *Cato* und *Gellius* berichteten, die Sabiner ihr Geschlecht von dem Lacedämonier Sabus abgeleitet. Und so wird auch das Adjektivum Oebalius -a, -um bei den römischen Dichtern nicht selten gebraucht: a) in der eigentlichen Bedeutung Oebalii fratres für Castor und Pollux: *Stat. Silv.* 3, 2, 10, sodann für lakonisch überhaupt wie Oebalium Tarentum: *Claud. carm.* 17, 158, weil Tarent eine lakonische Gründung war; vgl. *Vergil Georg.* 4, 125 (Oebalia arx) und *Servius* zur Stelle; — b) von den Sabinern Oebalius Titus: *Ovid. Fast.* 1, 260 und Oebaliae matres: *Fast.* 3, 230. [Wörner.]

**Oibalos** (Οἰβαλος). 1) Sagenhafter König von Sparta, über den mehrere, von einander abweichende Überlieferungen vorliegen.

A. *Paus.* 3, 1, 3 ff. giebt die Königsreihe von Sparta nach lakonischer Überlieferung (ὡς δὲ αὐτοὶ Λακεδαιμόνιοι λῆγουσι): Lelex Autochthon, seine Söhne Myles und Polykaon (der nach

Messenien auswanderte), Sohn des Myles Eurotas, Sparte, Tochter des Eurotas, vermählt mit Lakedaïmon, Sohn des Zeus und der Taygete, deren Sohn Amyklas, dessen Söhne Argalos, Hyakinthos und Kynortas, Sohn des Kynortas Oibalos; Oibalos vermählt mit Gorgophone, Tochter des Perseus, seine Söhne: Tyndareos\*, Hippokoon, Ikarios\*\*). Tyndareos muß vor Hippokoon und Ikarios nach der lakonischen Überlieferung nach Pellana fliehen, nach messenischer Sage nach Messenien zum Aphareus, welcher Sohn des Perieres und der Gorgophone, also mütterlicherseits Bruder des Tyndareos war. Tyndareos wohnte in der messenischen Stadt Thalamai, seine Kinder wurden ihm dort geboren; Aphareus selbst hatte Arene, eine Tochter des Oibalos, zur Gattin, die zugleich mütterlicherseits seine Schwester war (vgl. Bd. 1 Sp. 477); nach ihr nannte er eine von ihm gegründete Stadt. Später kehrte Tyndareos mit Hilfe des Herakles wieder nach Sparta zurück: *Pausan.* 4, 2, 3. Vgl. *Deimling, Die Leleger* § 119 S. 118 f.

B. Nach *Apollodor* 3, 10, 3 (= 3, 116, 117 *Wagner*\*\*\*)) ist die Königsreihe folgende: Lelex, Eurotas, Sohn des Lelex und der Nympe Kleochareia, Sparte, Tochter des Eurotas, und Lakedaïmon, Sohn des Zeus und der Taygete, deren Sohn Amyklas, dessen Söhne von der Diomedee sind Kynortes und Hyakinthos, Sohn des Kynortes: Perieres, Söhne des Perieres und der Gorgophone (nach *Steinhilber*): Tyndareos, Ikarios, Aphareus und Leukippos, Söhne des Aphareus und der Arene, der Tochter des Oibalos: Lynkeus, Idas†). Peisos. *Deimling, Die Leleger* S. 120 § 120 erklärt die Überlieferung *Apollodors* für messenische Sage; in dieser Reihe wird hinter Lelex weggelassen Myles, als Sohn des Amyklas fehlt Argalos, hinter Kynortas ist Perieres eingeschoben, Oibalos ist aus der Reihe der Könige gestrichen und tritt nur nebenbei als Vater der Arene auf. — Vgl. *Gerhard, Griech. Myth.* 2 § 836 und den genealogischen Anhang ebd. S. 239 f.

C. Eine Variante (*εἰδὲ οἱ λέγοντες*) zu seiner Überlieferung giebt *Apollodor* selbst 3, 10, 4, 3 (= 3, 123 *Wagner*). Darnach war Kynortas Vater des Perieres, dieser war Vater des Oibalos, der von der Najade Bateia die Söhne Tyndareos, Hippokoon, Ikarios hatte. Perieres aber, der Sohn des Kynortas, wurde von den Vertretern dieser Überlieferung unterschieden von Perieres, dem Sohn des Aiolois, dem Vater des Leukippos und Aphareus. Man geht wohl nicht fehl, wenn man diese Überlieferung für eine jüngere hält, die zwischen der lakonischen und messenischen Vermittlung sollte. Darum wird Perieres zwischen Lykortes und Oibalos eingeschoben, darum werden zwei

\*) Bestätigt durch *Hgg. fab.* 78 (S. 80, 13 *Schmidt*).

\*\*) Ikarios wird Sohn des Oibalos genannt im *Schol.* zu *Od.* 15, 16.

\*\*\*) Vgl. *Apollodor* 1, 9, 5 (= 1, 87 *Wagn.*) und *Tertius* zu *Lykophron* 511.

†) Idas wird auch bei *Hgg. fab.* 14 (S. 46, 16 f. *Schmidt*) Sohn des Aphareus und der Arene, der T. des Oibalos, genannt. Bei *Tertius* zu *Lykophron* 511 wird neben Arene, der Tochter des Oibalos, angeführt Arne, die Tochter des Aiolois.

verschiedene Perieres angenommen. Vgl. *Apollod.* 1, 9, 5 (= 1, 87 W.).

D. Zum Teil bestätigt, zum Teil erweitert wird diese Überlieferung *Apollodors* durch das Scholion zu *Euripides* Or. 467: *Οἰβάλου, τοῦ Περιήρου, παῖδες οὗτοι· Τυνδάρεως, Ἰκαρος, Ἀργη καὶ νόθος ἐκ Στρατονίχης, Ἰπποκῶν· οὗτοι μετὰ θάνατον Οἰβάλου ἐκτασίασαν περὶ τῆς ἀρχῆς. Ἰκαρὸς δὲ συνθέμενος μετὰ Ἰπποκῶντος ἐξελάνει τὸν Τυνδάρεων ἐκ Σπάρτης, ὁ δὲ οἰκεῖ ἐν τοῖς ἐσχάτοις τῆς Αἰτωλίας καὶ γαμῖν Λήδαν τῇ Θεσίῳ, τοῦ Αἰτωλοῦ x. τ. λ.* Zum Schluß erzählt das Scholion, Herakles habe den Tyndareos von Phrixia und Pelle (vgl. *Πελλίνα* bei *Paus.* 3, 1, 4) nach Sparta zurückgeführt; die Angaben sind genauer, als die Angaben des *Pausanias* 3, 1, 3ff. und 4, 2, 3. Aber auch *Pausanias* berichtet die Sage von des Tyndareos Zurückführung ausführlicher 3, 15, 4f., während *Apollodor* sie (3, 10, 5, 2 = 3, 125 *Wagn.*) nur kurz erwähnt. — Aus derselben Quelle ist das Scholion zu *Ilias* 2, 581 (*Dindorf* tom. 3, 141) geflossen: *Οἰβάλος, ὁ Περιήρου, ἦρχε Λακεδαιμονίων, οὗ Τυνδάρεως, Ἰκαρος, Ἀργη καὶ νόθος Ἰπποκῶν, ὃς συμφασάμενος Ἰκαρῶ τὸν Τυνδάρεων ἀπελάυνει καὶ ἀρχὴν πολλοῖς πλῆθον νόσας.* Hieran folgt dieselbe Angabe über die Zurückführung des Tyndareos durch Herakles, wie oben, nur fehlen die Namen der Städte, aus denen Tyndareos in sein Reich zurückkehrt. Damit stimmt ferner überein *Eustathios* zur *Ilias* 2, 581, nur heisst bei ihm Hippokoon Ἰπποθῶν.

E. Zu diesen Angaben kommen noch einzelne Notizen aus verschiedenen Quellen. a) *Hygin fab.* 271 (S. 146, 3 *Schmidt*) nennt den Hyakinthos Sohn des Oibalos; ihm folgt wohl *Ovid. Metam.* 10, 196, der den Liebling Apollis mit Oebalides bezeichnet, obwohl er denselben 10, 162 nach der lakonischen Sage (vgl. die Anmerkung zur Stelle bei *Haupt-Korn*) Amyclides genannt hat. So erklärt es sich, warum *Metam.* 13, 395 von der aus dem Blute des Aias entsprossenen Blume mit Bezug auf Hyakinthos gesagt wird: *qui prius Oebalió fuerat de vulnere natus.* Auch *Lucian Dialog. Deorum* 14, 1 läßt den Apoll sagen: *ἐρωμένον περὶ τὸν Λάκωνα, τὸν Οἰβάλου.*

b) Auf die großen Eoien geht die Angabe zurück, Peirene, die gewöhnlich Tochter des Acheloos genannt wird, sei die Tochter des Oibalos gewesen: *Pausan.* 2, 3, 6. *Kinkel, Ep. Gr. Frg.* S. 141 nr. 157. Darnach ist Oibalos auch mit der korinthischen Sage in Verbindung gebracht worden.

c) Merkwürdig ist die Notiz über Gorgophone, die nach *Pausan.* 3, 1, 4ff. Gattin des Oibalos war. Später 4, 2, 3 giebt *Pausanias* an, Gorgophone sei zuerst die Gattin des Perieres gewesen, ihre Söhne von diesem seien Aphaereus und Leukippos, während er vorher 2, 21, 7 gesagt hat, sie habe nach dem Tode ihres ersten Gatten Perieres, der ein Sohn des Aiolos war, den Oibalos geheiratet und damit eine Nenerung aufgebracht: *πρότερον δὲ καθίσταται ταῖς γυναῖξιν ἐπὶ ἀνδρὶ ἀποθανόντι χηρεῖν.* *Apollodor* hat hiervon nichts überliefert vgl. 1, 9, 5 (= 1, 87 *Wagn.*).

d) Wohl von keiner Bedeutung ist es, daß bei *Dictys* 1, 9 Argalus Vater des Oibalos genannt wird. Der Stammbaum, der dort entworfen ist, geht sicher mittelbar auf *Pausanias* oder auf die von diesem 3, 1, 3 benutzte Quelle zurück. Denn Argalus wird zwar bei *Pausanias*, aber nicht bei *Apollodor* genannt. Vgl. Argalos Bd. 1 Sp. 495f., wo diese Stelle fehlt.

F. Oibalos hatte in Sparta ein Heroon unweit des Tempels des Poseidon Genethlios, genofs also dort Heroenverehrung, *Paus.* 3, 15, 10. Die lakonische Überlieferung, die ihn als Vater des Tyndareos und als Großvater der sagenberühmten Kinder dieses Königs hinstellte, muß wohl schon bis Ende des 5. Jahrh. v. Chr. von Sparta aus das Übergewicht über die abweichende Überlieferung gewonnen haben. So erklärt es sich, daß bei *Lykophron* (also im ersten Drittel des 4. Jahrh.) *Alex.* 1125 die Spartaner Οἰβάλου τέκνα genannt werden, wie *Sophokles Oid. Tyr.* v. 1 den König die vor dem Palast versammelten Kinder Κάδμου τοῦ πάλου νῖα τροφή anreden läßt. Den alexandrinischen Dichtern sind die römischen gefolgt. Der Name selbst kommt auch in der Erzählung des ersten messenischen Krieges bei *Pausan.* 4, 12, 9 als der eines Lakeditmoniers aus dem Volke vor, der die Messenier überlistete.

G. Die Etymologie des Namens bestätigt seine lakonische Abkunft. Nach *Richard Meister* steht Οἰβάλος für Οἰβάλος und ist ein Kurzname; Οἰβάλος zu Οἰβάλος = Ἐθνεῖλος: Ἐθνεῖλος. „Der alte v-Laut hat sich in Lakonien lange erhalten, ist aber schon mehrere Jahrhunderte v. Chr. und allmählich immer häufiger durch β an Stelle des ungebrauchlich werdenden f ausgedrückt worden. Die Schriftsteller haben diese lakonische Orthographie in Οἰβάλος, βίδνος, βίτρος u. s. w. beibehalten. Der erste Wortstamm geht auf \*oifā (= κάμη, φνίγ) zurück, das in der Form oia in dorischen Dialekten und ða im attischen vorliegt. Entstanden ist oifā durch Epenthese aus ðfia 'Schafweide', wie olāvis νομός bei *Sophokles Oed. Col.* 1061 von den Scholien zur Stelle als Bezeichnung des Demos Oa und bei *Hesychios* als γῆ προβατεοσύμνη erklärt wird. Für die Bildung und Bedeutungsentwicklung ist eine gute Parallele βοῦα aus \*βofā; vgl. *Meister* zu den *Griech. Dial.-Inschr.* S. 143. Über die oben erwähnte Epenthese handelt *Joh. Schmidt, Berl. Sitzungsber.* 1899 S. 305f. Zu \*oifā stellt sich die lakonische Nebenform ðfa, die auf das im Ablantverhältnis zu ðfi- stehende ðfi-zurückgeht; ðfa aus ðfa, dies aus ðfia. Denn bei langem Vokal ist in Verbindung -fi das Jod spurlos geschwunden, vgl. *Joh. Schmidt* a. a. O.“ Durch die Erklärung *Meisters* wird der Vorschlag beseitigt, den A. F. Pott, *Studien zur griech. Mythol. Jahrb. f. kl. Philol.* 3. Suppl. S. 327 Anm. gemacht hat: Οἰβάλος bedeute 'Schafwerfer', etwa vom Treffen wilder Schafe, vgl. *λαγυβόλος*, oder zahme Schafe mit dem Hirtenstabe, lat. pedom, an den Füßen langend und niederwerfend, mithin Schäfer.“ — Wäre dies richtig, würde man Οἰβάλος erwarten.

H. Quellen der Sage. Wichtig ist, daß in der lakonischen Königsreihe bei *Pausan.*

3, 1, 3 auch *Ἀργαίος* genannt wird, der nach *Hesychios* lakonisch *Ἀργαίος* hieß. Da nun die lakonischen Glossen des *Hesychios* aus *Sosibios* stammen, nimmt *W. Immerwahr*, *Die Lakonika des Pausanias* S. 6f. an, auch die spartanische Königslinie stamme aus derselben Quelle; vgl. *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* unter *Argalos*. Aber es ist selbstverständlich, daß der Lakone *Sosibios* selbst wieder aus älteren Quellen geschöpft hat, aus welchen ist unbekannt. *Pausanias* 4, 2, 1 sagt, er habe wegen der Nachkommen Polykaons und der Messene die Foien, die Naupaktischen Gesänge (*τὰ ἐπη τὰ Ναυπακτικά*) und außerdem die genealogischen Epen des *Kinai-thon* und *Asios* gelesen. Vgl. *Kinkel, Ep. Gr. Fr.* S. 196 nr. 5. An diese Quellen hat man wohl auch hier zu denken.

2) Oebalus, Sohn des Telon und der Nymphe Sebëthie, der Tochter des Flusgottes Sebëthos bei Neapel. Dieser Oebalus kommt dem Turnus gegen Aeneas zu Hilfe: *Verg. Aen.* 7, 783—743. Telon war mit Teleboern von der Insel Taphos, der größten der Echinadeninseln bei Akarnanien, nach Capreae eingewandert und hatte dort eine Herrschaft gegründet. Sein Sohn, dem das kleine Reich des Vaters nicht genügte, ging nach Kampanien hinüber und gründete sich dort am Sarnus bei nach Nola (= Bella?) oder bis nach Abella hinauf eine neue Herrschaft. *Vergil* a. a. O. deutet selbst an, daß er die Sage von anderen übernommen hat; unbekannt ist, von wem. Es liegt nahe, daran zu denken, daß der Dichter hier etwa aus *Catos Origines* geschöpft hat, der z. B. die Falisker aus Argos ableitete (*Plin. N. H.* 3, 51) und mit *Gellius* die Sabiner von den Lakëdämoniern abstammen liefs (*Serrius* zu *Aen.* 8, 638; *Cato, Orig.* 1, 7 p. 5 *Jordan*; *Gellius frgm.* 10 p. 168 *Peter*). 40 Das Scholion *Danielis* zu *Aen.* 7, 738 sagt: *Conon in eo libro, quem de Italia scripsit, quosdam Pelagos aliosque ex Peloponneso convenas ad eum locum Italiae* (= nach Kampanien an den Sarnus) *convenisse dicit*. Wenn dieser Konon der Grammatiker in Rom zur Zeit Cäsars und Octavians ist, so hätte *Vergil* von ihm vielleicht die Sage übernommen.

3) Oebalus, von der Amazone Alce (*Ἀλκή*) getötet, Sohn des Idas aus Arkadien, wird 50 genannt in der *Anthol. Lat.* ed. *H. Meyer* nr. 210. [Wörner.]

**Oibotes** (*Οἰβώτης*) s. d. A. Heros Bd. 1 Sp. 2527, Z. 42 ff. Krause, *Olympia* 337 f. Ed. Meyer bei *Ersch u. Gruber*, 3, 3, 297. Dagegen erkennt *Usener*, *Göttermamen* 259 in Oibotas einen achaischen Hirtengott. [Höfer.]

**Oichalia** (*Οἰχάλη*), die Gemahlin des Melaneus (des Vaters des Eurystos), nach welcher er das messenische Oichalia benannte, *Paus.* 4, 2, 2. S. Eurystos nr. 2. [Stoll.]

**Olderke** (*Οἰδέρκη*), Gemahlin des Maron, des Apollonpriesters in Ismaros, *Porphyrus* in *Schol. Od.* 9, 197, wofür *Manf.*, *Orpheus* 162, 60 *Özēdērkeh* vorschlägt. [Höfer.]

**Oidipoides** (*Οἰδιποΐδης*) = Polyneikes, *Schol. Pind. New.* 4, 32; vgl. *Eur. fr.* 71; vgl. *Oidipodionides*. [Höfer.]

**Oidipodionides** (*Οἰδιποδίωνιδης*). 1) Polyneikes *Stat. Theb.* 1, 313. — 2) Eteokles *Stat. a. a. O.* 4, 491. — 3) Der Plural *Οἰδιποδίωνιδαι* = Eteokles und Polyneikes *Stat. a. a. O.* 7, 216; vgl. fratres Oedipodionidae *Auson. epigr.* 139, 2 p. 431 *Peiper*. [Höfer.]

**Oidipus** (*Οἰδῖπος*). Über die Formen des Namens s. unten Sp. 738. Schon *K. O. Müller*, *Orchomenos* 226 hat darauf hingewiesen, daß Laios, Oidipus und sein Geschlecht so sehr Gegenstand der tragischen Bühne geworden sind, daß es eine sehr schwere Aufgabe sei, den wahren Zusammenhang der alten Mythen aus der künstlichen Verkettung der tragischen Fabel herauszusondern. Nur knappe Hindeutungen auf die ursprüngliche Sage finden sich, nur wenige Fragmente, dürftige Scholiastennotizen sind erhalten, und die Tradition von Sikyon, Korinth, Orchomenos, Athen u. s. w. hat die spezifisch kadmeionische (*Thraemer, Pergamos* 136) Sage von Oidipus und seinem Geschlechte ihren Sonderinteressen entsprechend umgestaltet. Nur so viel sehen wir, um mit *Bethe*, *Thebanische Heldenlieder* 177 zu reden, daß einst Oidipus eine viel großartigere Königsgestalt der Heldensage war, als er in der falschen Überlieferung uns jetzt erscheint. Vgl. *Welcker, Der ep. Cycclus* 2, 338. *E. Meyer, Gesch. d. Altertums* 2, 261 A. S. 401.

Bei *Homer* berichtet Odysseus bei der Aufzählung der Heroinen, die er auf seiner Hadesfahrt gesehen, *Od.* 11, 271 ff.: *μητέρα τ' Οἰδιπόδα ἰδών, καλὴν Ἐπικάστην, ἣ μὲγα ἔργον ἔρξεν ἀδριεῖν νόστον, γηραιήν ὃ νῦν ὁ δ' ὃν πατὴρ ἔξεναρξίας γῆμιν ἀπαρ ἀνάπυστα θιοὶ θέσαν ἀνθρώποισιν (275) αἰὲν ὁ μὲν ἐν Θήβῃ πολυηρώτω ἄλγεα πάσχων, Καδμείων γένεσσιν, θεῶν δόλοισι διὰ βοῆας: ἣ δ' ἔβη εἰς Ἰθάκην πύλαρχον κρατεροῖο, ἀφαιμένη βροχὸν αἰὲν ἀπ' ὤψηλοιο μείαθρον, ὃ ἀγχι σχοιμένη τῷ δ' ἄλγεα κάλλιπ' ὀπίσω (280) πολλὰ μάλ', ὅσα τε μνηστῆρ' Ἐρινύες ἐκτελείουσιν*. Aus diesen Andeutungen, die die Sage für die Hörer als bekannt voraussetzen, ergibt sich: Oidipus hat seinen Vater erschlagen (ansprechend bringt *Bethe* a. a. O. 7 die Worte *ὁ δ' ὃν πατὴρ ἔξεναρξίας* in Zusammenhang mit der auf *Pausanias* zurückgehenden Notiz im *Schol. Eur. Phoen.* 1760, daß Oidipus Gürtel und Schwert von der Leiche des Laios geraubt habe) und seine Mutter Epikaste geheiratet (*Schol. Hom. Od.* 11, 271: *Ἐπικάστην παρὰ τοῖς τραγικοῖς Ἰουκάστην; Schol. Eur. Phoen.* 12: *ὁ παλαιότεροι Ἐπικάστην αὐτὴν καλοῦσι; Hesych.*: *Καλὴν τ' Ἐπικάστην, ἣν οἱ μετ' Ὀμηρον Ἰουκάστην καλοῦσιν*). Der Name Epikaste findet sich ferner noch bei *Apollod.* 3, 5, 7; *Plut. de curios.* 2; *Nikolaos Damasc.* fr. 15; *F. H. G.* 3, 366; *Epinomenes* im *Schol. Eur. Phoen.* 13 = fr. 6; *F. H. G.* 4. 405; vgl. *Paus.* 9, 5, 11; 26, 3; *Schol. Eur. Phoen.* 1456; ähnlich heisst, wie v. *Leutsch* bei *Welcker*, *Der epische Cycclus* 2, 314, 2 bemerkt, Agamedes im *Schol. Aristoph. Nub.* 504 Sohn der Epikaste und des Apollon oder der Iokaste und des Zeus). Aus den Worten *ἀδριεῖν νόστον* folgert *Schneidewin*, *Die Sage vom Oedipus*, *Abhandl. der histor.-philol. Cl. d. Kgl. Gesell-*



schaft d. Wiss. 5 (1853), 163, daß damit auf die Aussetzung und wunderbare Erhaltung des wider der Götter Gebot erzeugten Sohnes angespielt werde; wohl möglich, doch wenn man vorsichtig sein will, nimmt man mit H. Geist, *De fabula Oedipodica* 1, 5f. nur eine Abwesenheit des Oidipus seit frühester Kindheit vom Elternhause an. Daß *ἄρα ἀνάπυστα θεῶν θύειν* trotz der Erklärung des Scholiasten, der J. G. E. Sterk, *De Labdacidarum histor.* 68 und F. Ranke bei Ersch und Gruber s. v. *Oidipus* 43 wenigstens in der Erklärung der Bedeutung von *ἄρα* folgen, nichts anders bedeutet als: 'sofort (nach der Hochzeit) machten die Götter es den Menschen kund', wird wohl jetzt von niemand (nur Hüttemann, *Die Poesie der Oedipussage* [Progr. Straßburg 1880], 2 behauptet, durch eine sorgfältige Vergleichung sämtlicher Homerstellen habe sich ihm ergeben, daß *ἄρα* nichts weiter als 'plötzlich' bedeute; der unheilvolle Ehebund könne also schon eine gute Weile bestanden haben, bevor die Entdeckung eingetreten sei) mehr bezweifelt, s. K. O. Müller a. a. O. 226; Welcker 2, 314f. 333; Schneidevin 166; Nitzsch, *Sagenpoesie* 517; Overbeck, *Heroengallerie* 60, 1; Geist 1, 6; Düntzer u. Ameis zu *Hom. Od.* 11, 274; v. Wilamowitz, *Homer. Untersuch.* 149; Bethe 3, 7. H. Bertsch, *Pherekydeische Studien* (Progr. Tauberbischofsheim 1898), 6. Dies war auch die Ansicht des Paus. (9, 5, 11) oder vielmehr des *Odyseeekommmentars*, aus dem er schöpfte. Zum Beweise, daß aus der Ehe des Oidipus mit seiner Mutter Kinder nicht entprossen sind, führt Pausanias v. 271 bis 274 an und fährt fort: Πῶς οὖν ἐποίησαν ἀνάπυστα ἄρα, εἰ δὲ τίσασας ἐξ ἰουκίστης (hier steht die seit den Tragikern hier gewöhnliche Form) ἐγένοντο παῖδες τῷ Οἰδίπῳ; ἐξ Εὐρυγανείας δὲ τῆς Τηϊόφαντος ἐγένοντο. ἀπλοῖ δὲ καὶ ὁ τὰ ἐπη ποιήσας ὁ Οἰδίπῳ δὲ ὀνομαζόμενος. Das Weitere über diese Ehe mit Euryganeia s. Sp. 726 Z. 47 ff. Nach Entdeckung des Frevels giebt sich Epikaste den Tod durch den Strick, Oidipus aber herrscht fort *ἄλγεια πάσχων θεῶν ὁλοῦς διὰ βουλίας*; denn so, nicht mit *ἦρασσε*, sind nach den alten Auslegern die Worte *θεῶν ὁλοῦς διὰ βουλίας* zu verbinden, und noch einmal betont der Dichter, daß Epikaste ihrem Sohne gar viele Schmerzen zurückließ, wie sie die Erinyen einer Mutter schaffen. Was ist unter den *ἄλγεια* zu verstehen? Welcker 2, 333, dem Schneidevin 166 und Düntzer zu *Od.* 11, 274, vgl. Bethe 22f., folgen, bezieht die *ἄλγεια* auf das Elend der Blindheit, welches Oidipus nach der Entdeckung sich auferlegt hatte, und auf die Mißhandlung der Söhne trotz *Schol. Od.* 11, 275: ἀγροῖ τὴν ῥηλῶν . . . Οἰδίπῳ, Geist 1, 7 mit Nitzsch, *Sagenpoesie* 518 nur auf die Mißhandlung seitens der Söhne, indem er ausführt, daß die Thebaner eines blinden Königs Herrschaft nicht würden ertragen haben (dies thun sie aber in der *Thebis* und *Oidipodie* s. unten) — und die 'Erinyen der Mutter' den Oidipus am wirksamsten durch den Undank seiner Söhne strafen. Mit Recht scheint mir auch Geist gegen Welckers Be-

merkung (2, 333, 27): 'Die *Odysee* konnte natürlich nur erzählen, wie Epikaste in die Unterwelt gekommen sei; das Nachfolgende zu berühren, wäre fehlerhaft gewesen' einzuwenden, daß der Dichter ja doch weiter erzählt, und zwar das im Vergleich zu der Blendung weit Unbedeutendere, das Weiterherrschen in Theben. Dies hat übrigens schon Eust. ad *Hom. Od.* 1684, 15 richtig bemerkt: εἰ δὲ καὶ ἐτέφλεσαν αὐτόν, οὐκ ἂν αὐτὸ εἰρήσεν ὁ ποιητής, ὥς οὐδὲ τὴν ἀγρόν τιν' ἐπικίσσας. Die Blendung hält Schneidevin 166 so tief mit der Sage verwaschen und von so natürlich tiefsinniger Art, daß sie als ursprüngliche Volksdichtung anzusehen sei. Dem gegenüber möge einstweilen auf die Worte von Crusius, *Beiträge zur griech. Mythol. und Religionsgesch.* 22, 1 hingewiesen werden: Die Blendung des Oidipus ist keine passende Strafe für sein Vergehen; sollte die ursprüngliche Form der Sage sich nicht auch hier an den verwandten Attis-Mythos anschließen haben? — Also Oidipus herrscht Schmerzen duldend weiter in Theben, und zwar bis zu seinem Tode; denn nach *Hom. Il.* 23, 679 kam Mekisteus, des Adrastos Bruder, einst nach Theben *δεδονκός Οἰδίπῳ δὲ ἐτάφον*: ἔνθα δὲ πάντας ἐνία Καδμείωνας; es wurden also nach den letzten Worten Leichenspiele zu Ehren des *Οἰδίπῳ δὲ δεδονκός* gefeiert. Auch für die Erklärung von *δεδονκός* ist der Interpretation ein weiter Spielraum gelassen: *Aristarch* bei *Apoll. Lex. Hom. δονκῆα* und *Schol. rec.* verstehen es vom Tode im Kampfe; *Schol. Townl.* und *Schol. rec. u. Eust.* ad *Hom. Il.* 1323, 47f. erklären es entweder als einfaches Sterben oder als Selbstmord durch einen Sturz in den Abgrund: 'καὶ γὰρ οὗτος ὁ θάνατος μετὰ φόβον'; im *Schol. Townl.* findet sich auch noch die Bemerkung βασιλεύοντα φησὶν ἐν Θήβαις ἀπολίσσθαι καὶ Ἡσίοδος δὲ φησὶν ἐν Θήβαις αὐτοῦ ἀποθανόντος Ἀργείων τὴν Ἀδράστον οὖν ἄλλοις ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν κηδείαν αὐτοῦ (*Hesiod. fr.* 62 Rzsch = 59 Kinkel), und Paus. 1, 28, 7 sagt mit Bezug auf die *Homer-Stelle Μηκία τελευτήσαντος Οἰδίπῳ ἐπικάφον ἐλθόντα ἐς Θήβας ἀγανακτοῦν*, und 9, 5, 12, eine Stelle, die ich mit dem Fragment des *Hesiod* in Zusammenhang bringen möchte, erzählt er, daß Polyneikes, nachdem er des Adrastos Tochter (eben die Argein) geheiratet, von Eteokles gerufen, nach Theben gekommen sei *μετὰ τὴν τελευτὴν Οἰδίπῳ*. Von den neueren Erklärern nehmen die einen, wie *Farsi* z. d. St., einen gewaltsamen, Geist 1, 8 mit Bezug auf *Hom. Od.* 15, 477 (eine Stelle, die aber nicht dafür spricht) einen schnellen Tod an. Welcker 2, 339, dem Bethe 176, 26 beistimmt, verbindet *δεδονκός* mit *ἐς τάφον* und meint, *Homer* habe den sonst von fallenden Helden üblichen Ausdruck gebraucht, daß Oidipus niedergekracht, zusammengebrochen sei in das Grab, um das mächtige Bild der alten Königsgestalt plastisch vor Augen zu führen; ähnlich *Schneidevin* 167, der aber mit Recht *ἐς τάφον* von *δεδονκός* trennt; denn *ἐς τάφον* gehört zu *ἦλθε*, wie schon das *Hesiod-Fragment* ἐλθεῖν ἐπὶ κηδείαν

zeigt, daß ein Selbstmord ausgeschlossen erscheint, mit dem sich die herrlichen Leichenspiele nicht vertragen würden (in Theben wurden, wenigstens in historischer Zeit, den Selbstmördern Grabeshöhlen vorenthalten, *Rohde, Psyche* 202, 1), bemerkt *Welcker* 2, 339, 39 mit Recht. Man mag *διδονότος* auffassen, wie man will, das steht fest, daß *Homer* und *Hesiod* von einer Auswanderung des Oidipus aus Theben nichts wissen, und daß sich auch bei *Pausanias* 10 Spuren dieser alten Überlieferung finden. Nichts die Untersuchung Fördernde giebt das Excerpt des *Proklos* aus den *Kypricn*, *Welcker* 2, 98; *Schneidewin* 170: Menelaos kommt nach dem Raube der Helena zu Nestor und dieser erzählt ihm *ἐν παρεμβάσει* das Schicksal des Epepos und der Antiope und *τὰ περὶ Ὀιδίπου* sowie die Raserei des Herakles u. s. w. Hieraus schließt v. *Wilamowitz* a. a. O. 149, daß für die Epikasteepisode u. s. w. in der 30 *Nekyia* die *Kyprien* die Quelle seien, s. dagegen *Bethe* 3, 9, der die *Oidipodie* als Quelle erweist. Was aus diesem Epos, ferner aus der *Thebais* u. s. w. der Sage von Oidipus angehört oder mit Wahrscheinlichkeit auf diese Epen zurückgeführt werden kann, wird in den einzelnen Abschnitten erwähnt werden, zu denen wir uns jetzt wenden.

#### Eltern des Oidipus und ihre Schuld.

Als Vater wird allgemein Laios (s. d.) genannt, *Pind.* *Ol.* 2, 70 (37); *Herod.* 5, 60; *Aesch. Sept.* 728 *Kirchh.*; *Soph. Oed. R.* 1216; *Eur. Phoen.* 13. *Arrian. Anab.* 2, 16, 2 u. s. w., als Mutter Epikaste (s. oben) oder Iokaste (s. d.). Nur im *Schol. Eur. Phoen.* 26 findet sich die seltsame Notiz: *ἔνιοι δὲ καὶ Ἥλιον πατρὶν εὐόνειν εἶναι παῖδα*; doch ist das Scholion wohl korrupt; s. unten Sp. 708. Nach *Epimenides* (ὁ γενεαλόγος *Diog. Laert.* 1, 10, 13, 116) im *Schol. Eur. Phoen.* 13 *frg.* 6 *F. H. G.* 4, 405 zeugte Laios den Oidipus mit der Eurykleia, der Tochter des Ekphas; das *Schol. Eur. Phoen.* a. a. O. fährt fort: *οἱ δὲ θεοὶ τὸν Λάϊον γῆμαι γυναῖκα, Εὐρύκλειαν καὶ Ἐνικαστήν*. Auch diese Notiz will *Schneidewin* 166 noch auf *Epimenides* zurückführen. Als Gründe für den Fluch, welcher voll der Ehe des Laios lastete, werden zwei vollständig verschiedene angegeben: — 1) Der 50 Raub und die Schändung des schönen Pelopssohnes Chrysippos (s. d.) durch Laios, und dies ist entschieden die ältere Fassung der Sage, *Bethe* 12, 142 ff. Die *Hypothesis* des Vaticanus 909 zu *Eur. Phoen.* p. 244 der *Scholien* ed. *Schwartz* (vgl. des *Aristoph. Hypoth.* zu *Eur. Phoen.* p. 393/94 *Nauck*), die *Hypoth.* zu *Aesch. Sept.* p. 43 *Dindorf*. (vgl. *Schol. Eur. Phoen.* 60, 69) lassen den Pelops gegen den Räuber und Schänder seines Sohnes den Fluch ausstoßen, nie möge er einen Sohn zeugen; werde ihm aber einer geboren, so solle er von diesem getötet werden. Auch das Orakel, das in der *Hypothes.* *Eur. Phoen.* p. 243 *Schwartz* = p. 394 *Nauck* und *Hypoth. Siph. Oed. R.* erhalten ist, nimmt auf diesen Fluch des Pelops Bezug; es verheißt dem Laios die Geburt eines Sohnes, aber zu-

gleich die Bestimmung von des Sohnes Hand zu fallen, *ὡς γὰρ ἐνεύει Ζεὺς Κρονίδης Πίλοπος στυγερῆς ἀγαίης πιθήσας, οὐ φίλον ἥσασας νῖον*. *Bethe* 15 führt den Fluch des Pelops (aber nicht das Orakel, worüber man *Welcker* 2, 316; *Schneidewin* 173 vergleiche) auf die *Oidipodie* (anders *Welcker* 2, 316) zurück und kombiniert damit die Erzählung des *Peisandros* im *Schol. Eur. Phoen.* 1760, daß *Hera* (*Apollod.* 3, 68; *Dio Chrysost.* or. 11 p. 169 *Dind.*) den Thebanern die Sphinx zur Strafe geschickt habe, weil sie die verbrecherische Liebe des Laios zu Chrysippos ungestraft gelassen hatten; denn *Hera* ist als *γαμοστόλος*, wie sie im *Schol. Eur. Phoen.* a. a. O. heißt, d. i. als Göttin der Ehe, durch die unnatürliche Knabenliebe verletzt, *Bethe* 8f., vgl. *Welcker* 1, 100f. und unten Sp. 713 Z. 29. — 2) Der Ugehorsam des Laios gegen Apollon. Nirgends, außer in dem späten (*Bethe* 15) oben erwähnten Orakel, wird gesagt, daß Laios Kenntnis von dem Fluch des Pelops gehabt habe; sein Verbrechen war an und für sich schon groß genug, so daß seine Strafe auch ohne vorausgehende Warnung gerecht erscheint. Die zweite Version der Sage, die, wie *Bethe* 160 zu erweisen sucht, zuerst in der *Thebais* vorkam, findet sich zuerst bei *Pind.* *Ol.* 2, 71 (39), wenn auch etwas allgemein gehalten: den 50 Laios tötet μοῖρος νῖος στυγερῶς, ἐν δὲ Πυθῶνι: *ζεῖσθ' ἐν παλαίφατον τέλειαν*. Das *Schol. Vratid.* A zu *Pind.* *Ol.* a. a. O. führt den Anfang eines alten (*Schneidewin* 173) Orakels an: *Αἰεὶ Λαβδαίων, ἀνδρῶν περιώνυμ' πάντων* (vgl. damit *Antimachos* im *Et. Gud.* 353, 7 = *frg.* 16 *Bergk* 2, 299). Deutlich hat bei *Aesch. Sept.* 729ff. Apollon dreimal (nach *Welcker* 2, 316 in drei verschiedenen Sprüchen) dem Laios verkündet, daß er, wenn er ohne Nachkommenschaft sterbe, die Stadt (und natürlich auch sich selbst) erhalten werde. Das dem Laios von Apollon gegebene Orakel, daß er von der Hand seines Sohnes sterben werde, erwähnen *Soph. Oed. R.* 711ff. (vgl. 906; *Eur. Phoen.* 18ff. 1596ff. (*Aischylos?* bei) *Arist. Nub.* 1191; *Apollod.* 3, 5, 7; *Diod.* 4, 64, der noch hinzufügt *καὶ πάντας τὴν οἰκίαν πληρώσειν μεγάλων ἀνυχμάτων*, wohl nach *Eur. Phoen.* 20: *καὶ πᾶς δὸς οἶκος βῆσαι δι' αἵματος*; *Schol. Stat. Theb.* 1, 61. Daß ein etwaiger Sohn ausserdem noch die Mutter heiraten werde, lassen dem Laios verkünden *Nikol. Damasc.* fr. 15 *F. H. G.* 3, 366, während bei *Soph. Oed. R.* 791ff. (vgl. *Schol. Eur. Phoen.* 44, 1044; *Hypoth. Aesch. Sept.* p. 44 *Dindorf*; *Apollod.* 3, 5, 7) dieses Orakel dem Oidipus selbst gegeben wird. Bei *Dio Chrysost.* or. 10 p. 164 weissagt Apollon dem Laios *μὴ γεννᾶν ἢ ἐκιδεῖναι γεννίσαντα*. Aber im Rausch 60 (*Eur. Phoen.* 21; *Apollod.* 3, 5, 7; *Hypoth. Eur. Phoen.* p. 394 *Nauck*; *Alex. Aphrodis.* de fato 31 p. 98 *Orelli*) oder durch die Sinnlichkeit seiner Gemahlin (so erklärt *Schneidewin* 179 richtig *Aesch. Sept.* 733 *κρατήεις ἐκ φίλων ἀβουλίαν* mit Hinweis auf *Hyp. Eur. Phoen.* a. a. O. *θεσιματώνας τῆς τῆς γυναικὸς ἰοκάστης ἐπιθυμία καὶ ἡδονή*... *ἐκλαθόμενος Λάιος*) verführt (unbestimmter *ἐκλαθόμενος*

τοῦ ζῆνους, *Diodor.* 4, 64; *Zenob.* 2, 68) zeugt Laios einen Sohn, der nach später Tradition *Ἰόκαστος* hieß, *Apostol.* 3, 1; vgl. *Cedrenus* 1, 45, 5 ed. Bonn., wo *Ἰόκας* und *Malalas* 50, 1, wo *Ἰόκας* steht, und *Valckenauer* ad *Eur. Phoen.* 27. Iteidmal *Ἰόκαστος* vermutet. Seit dieser Zeit ist dem Apollon das ganze Geschlecht des Laios verhasst, *Aesch. Sept.* 674; *Eur. Phoen.* 16<sup>18</sup>. Vgl. *Soph. Oed. Col.* 964 f.: θεοὶς γὰρ ἦν οὐτὼ φίλον, τὰς' ἂν τι μνηνοῦσιν ἐς γένος πάλαι. 10

### Aussetzung und Errettung.

Kaum drei Tage (*Soph. Oed. R.* 718) nach der Geburt läßt Laios den Sohn aussetzen; nach *Aesch.* bei *Arist. Ran.* 1190 war es Winter; bei *Soph. Oed. R.* 1178 übergibt *lokaste* eigenhändig ihr Kind einem Hirten, um es zu besorgen. Um dieses de-to sicherer dem Verderben zu weihen, läßt Laios bei *Sophokles* (*Oed. R.* 1032; vgl. 718) und *Euripides* 20 (*Phoen.* 26. 805; vgl. *Apollod.* 3, 5, 7) ihm die Fußgelenke durchbohren, damit das Kind wegen dieser Verstümmelung, selbst wenn es aufgefunden werden sollte, von Niemandem aufgenommen werde, *Schol. Eur. Phoen.* 26.

ausgesetzt habe. Man vergleiche die Aussetzung des *Amphion* und *Zethos*, die nach *Kephalion* fr. 6 F. H. G. 3, 629 ausgesetzt wurden ἐν τῇ κώμῃ τῇ λεγομένην *Ἥρας θεᾶς πλησίον τοῦ Κιθαρώωνος*. Nach des *Sophokles* Darstellung, die jedoch nicht die älteste ist, übergibt der mit der Aussetzung beauftragte Hirt (bei *Seneca Oed.* 844 ff. heißt er *Phorbas*, vgl. unten Sp. 709 Z. 61 den Hirten *Enphorbos*) das Knäblein aus Mitleid einem Hirten des Königs *Polybos* von *Korinth*, damit dieser es in einem fremden Lande als sein Kind aufziehe, *Oed. R.* 1039 ff. 1143. 1177 ff., dieser aber händigt es dem kinderlosen *Polybos* und seiner Gemahlin *Merope* ein, *Oed. R.* 1022 ff., vgl. 774 f. 990. Während der Name *Πόλυβος* allgemein feststeht, schwankt der seiner Gemahlin: *Merope* heißt sie ferner noch *Schol. Eur. Phoen.* 27. 29. 1044. 1607. 1760. *Aristoph. Hypoth. Eur. Phoen.* p. 394 *Nauck*; nach *Pherkydes* im *Schol. Soph. Oed. R.* 775 hieß sie *Medusa* und war eine Tochter des *Orsilochos*, des Sohnes des *Alpheios*; andere nannten sie *Antiochis*, Tochter des *Chalkon*, *Schol. Soph. Oed. R.* a. a. O.; schließlich wird auch noch



1) a: Polybos mit dem kleinen Oidipus, vor ihm Peribolia. — b: Peribolia mit dem kleinen Oidipus und Hermes, rechts davon eine Nereide (nach Robert, *Hom. Becher* 76).

Dagegen scheint aus *Arist. Nub.* 1192 hervorzu- gehen, daß *Alchylos* von dieser Verstümmelung nichts wußte, vgl. *Schneidewin* 1-1; *Nik. Damasc.* frg. 15 und *Schol. Eur. Phoen.* 26: οἱ δὲ ἀπὸ τῶν παργάνων φασὶν αὐτὸν ἐω- δηκέναι ἐν ταῦτοματόν τῷ ποδὶ. Noch andere berichten, daß des Knaben Füße in ein ausgehöhltes Stück Holz eingezwängt worden seien, *Joh. Antioch.* fr. 8 F. H. G. 4, 545. *Suid.* s. v. *Οἰδῖπός* verglichen mit *Malal.* u. *Cedren.* a. a. O. Als Ort der Aussetzung wird allgemein der *Kithairon* angegeben, *Apollod.* 3, 5, 7; *Soph. Oed. R.* 1026; vgl. 1090. 1134; *Eur. Phoen.* 802. 1606; noch genauer *Eur. Phoen.* 24, wo es heißt, Laios habe das Kind Hirten übergeben, um es anzusetzen *λειμῶν' ἐς Ἥρας καὶ Κιθαρώωνος λίτας*. Die Erwähnung der Hera bei *Euripides* bringt *Bethe* 16 mit dem Zorn der Hera gegen Laios wegen Schändung des *Chrysippos* (s. oben) in Zusammenhang und sieht hierin eine Reminiscenz an die *Oidipodie*: Laios habe, um die Göttin zu besänftigen, das Knäblein ihr als Opfer dargebracht, indem er es auf dem Rücken des *Kithairon* (*Bethe* 9) auf ihrer heiligen Wiese

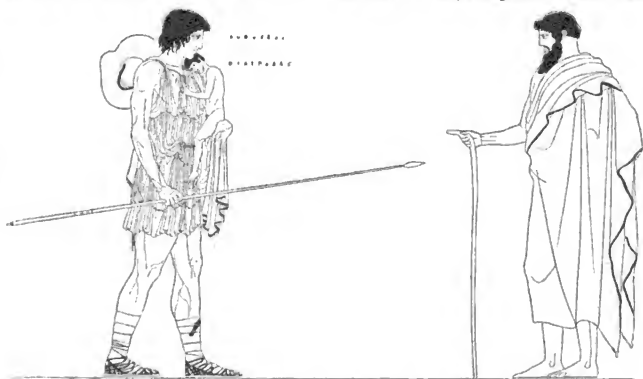
*Περὶβοία* als Name der Gattin des Polybos angegeben, *Apollod.* 3, 5, 7; *Hyg.* f. 66. 67, vgl. p. XLIX *Schmidt*. Auf einer Thonschale mit gepreßten figürlichen Darstellungen und Namensbeischriften aus Tanagra (*E. Pottier, Monuments grecs publiés par l'assoc. pour l'encourag. des études grecques en France* 1885 bis 1888 pl. 8 p. 48; *Benndorf, Vorlegeblätter* 1889 VIII, 4; *Robert, Homer. Becher* [50. Berl. *Winckelmannsprogramm* 1890], 76 und darnach unsere Abbildung 1; *Bethe* a. a. O. 68) sind folgende zwei Szenen erhalten: links sitzt auf einem Sessel [*Πόλυ*][*β*][*ο*], den kleinen *ΟΙΔΙΠΟΥΣ* haltend, während die vor ihm stehende *ΠΕΡΙΒΟΙΑ* zu ihm spricht; die andere Szene zeigt dieselbe Frau auf Felsteinen am Meeresstrand waschend, einen Knaben auf dem Arm, neben ihr liegt ein Körbchen, ihr gegenüber spricht *ΕΡΜΗΣ* zu ihr. Die r. hinter Hermes auf einem Delphin sitzende Meeresgöttin (eine Nereide oder *Ino-Leukothea*, *Robert* 81) soll das Meer symbolisieren. *Robert* a. a. O. 80f. vermutet, daß Hermes der *Peribolia* das *Oidipusknäblein* vom *Kithairon* gebracht und es ihr entweder direkt übergeben oder es so

an den Strand gelegt habe, daß sie es habe finden müssen; dagegen scheint *Bethe* (68 ff.) Kombination viel treffender: Im *Schol. Eur. Phoen.* 26 heißt es: *οὐδὲ εἰς θάλασσαν ἐκρηφῆναι βλήθῃτα εἰς λάβρακα καὶ προσοικεῖν τῇ Σικωνίῳ ὑπὸ τοῦ Πολύβοιο ἀνατραφῆναι* (inhaltlich dieselbe Notiz findet sich im *Schol. Eur. Phoen.* 28, nur daß nicht Sikyon, sondern Korinth als Ort genannt ist, wo der Kasten anschwimmt), und *Hygin.* f. 66 berichtet: *Hunc (sc. Oedipum) Periboea, Polybi regis uxor, cum vestem ad mare lavaret, expositum sustulit*; diese Erzählung stimmt, wie *Bethe* überzeugend nachweist, mit der Darstellung auf unserer Thonschale überein und trägt das Gepräge der Altertümlichkeit, was, wie *Bethe* 72 bemerkt, aus dem Waachen der Königin am Meeresstrande — ein Seitenstück zu Nausikaa — hervorgeht; vgl. auch *Welcker* 2, 357: 'das Wasserholen der Königstochter steht dem alten Epos wohl an'. Ich will kein Gewicht darauf legen, es aber nicht unerwähnt lassen, daß in den unten Sp. 746 f. erwähnten Parallelen das neugeborene Kindlein gleichfalls in einem Kästchen den Wellen übergeben wird. *Bethe* 72, 49 möchte auch in den Worten, die Oidipus nach der Entdeckung bei *Soph. Oed. R.* 1411 ausruft: *ἡ θαλάσσιον ἐκρίψατ', ἔνθα μῆτορ' εἰσένοσθ'* etc., eine bedeutungsvolle Anspielung auf die Aussetzung im Meere erkennen; auch die juristische Erklärung, die *Bethe* 72 f. von der Wasseraussetzung giebt, ist beachtenswert: Der Vatermörder, sagt er, soll eingeschlossen werden in einen Ledersack oder ein Gefäß und geworfen werden ins Meer oder in fließendes Wasser (Belegstellen bei *Bethe* 72, 48. 73, 49). Oidipus, der nach Güterspruch einst seinen Vater töten sollte, erleidet, eben geboren, die Strafe für das Verbrechen, zu dem ihn das Schicksal bestimmt hat: zugleich ein sicheres Mittel, ihn aus der Welt zu schaffen und den schon durch dies Orakel grässlich Befleckten zu sühnen. *Bethe* 71 vermutet, daß bei der Unterredung des Hermes mit Periboea jener der Königin den Rat giebt, das gefundene Kind ihrem Gemahl unterzuschieben, eine Version, die sich bei *Eur. Phoen.* 29 f. (vgl. *Schol.* 31; *Hygin.* f. 67 p. 74, 6 *Schmidt*; *Apollod.* 3, 5, 7) findet, während bei *Sophokles* (vgl. *Nikol. Damasc.* fr. 15) Polybos 50 weiß, daß das Kind ein Findling ist. Ebenso läßt sich auch *Schol. Eur. Phoen.* 26: *οὐδὲ τὸν Πόλυβον αὐτὸν (Οἰδίποδα) τυφλάσαι τοὺς περὶ τῆς παροικτίας χορηγούς ἀκούσαντα* folgern, daß Polybos den Oidipus für sein rechtes Kind hält, daß also auch nach dieser Version Periboea ihn untergeschoben hat. Von Wichtigkeit ist in dem *Schol. Eur. Phoen.* 26 die Erwähnung von Sikyon als Wohnsitz des Polybos, eine Erzählung, die auch bei *Peisandros* im *Schol. Eur. Phoen.* 1760 p. 414, 25 *Schwartz* und bei *Hyg.* f. 67; *Schmidt* p. XLIX wiederkehrt; auch bei *Herod.* 5, 67 (vgl. *Schol. Pind. Nem.* 9, 30 p. 262 *Abel*; *Paus.* 2, 6, 6) heißt Polybos König von Sikyon, Sohn des Hermes und der Cthonophyle, der Tochter des Sikyon. Sikyon ist, wie *Schneidewin* 192 und *Bethe* 67 f. (vgl. 186 f.) mit Recht betonen, die alte Heimat

des Polybos, und erst seit *Sophokles*, der nach *Bethe* 160 ff. von der *Thebais* abhängig ist, tritt Korinth an die Stelle von Sikyon. Daß letzteres, nicht Korinth, nach der älteren Sage der zeitweilige Aufenthaltsort des Oidipus gewesen ist, scheint *Tümpel*, *Die Aithiopenländer des Andromedamythos*, *Jahrb. f. Philol.* Suppl. 16 (1888), 216, 233 entgegen zu sein. Damit stimmt auch vortrefflich *Schol. Hom. Od.* 11, 271: *Λαῖος . . . Οἰδίποδα ἐκτρέφει. Σικωνίῳσι δὲ* (weshalb *Bethe* 1 dafür schreibt *ἐκτρέφει Σικωνίῳσι*). *Οἱ δὲ κ. τ. λ.* ist mir unklar, vgl. auch *Maafs*, *Comment. Mythogr.* 2, 5, *Ind.* *schol.* Greifswald 1894) *ἐκτρέφοντες ἀναλαβόντες ἔτρεφον αὐτόν*. Stimmt die Erwähnung Sikyons mit den obigen Stellen, die diese Stadt als Sitz des Polybos nennen, überein, so weicht sie darin ab, daß hier Pferdehirten (wie *Eur. Phoen.* 27; vgl. *Schol.* 28 und *Schol.* 1760 p. 414, 25) den ausgesetzten Knaben finden und selbst erziehen, ähnlich wie ihn nach später Sage ein Landmann (*ἀγροίκος*) *Μελίβοιος* bezw. *Μελίβιος* findet und aufzieht, *Johann. Antioch. fr.* 8 F. H. G. 4, 545; *Suidas* s. v. *Οἰδίποδος*; *Malalas* 50, 52, 13, 14; *Cedrenus* 1, 45, 46, 9, vgl. *Zenob.* 2, 68; *Schneidewin* 193; *Bethe* 2, 2. Gegen *Bethe* 11 f., der auch auf *Peisandros* im *Schol. Eur. Phoen.* 1760 durch Annahme mehrerer Interpolationen die Version des *Schol. Hom. Od.* 11, 271, die nach ihm auf die *Oidipodie* zurückgeht, herzustellen sucht, s. *Maafs* a. a. O. 5. Eine andere Form der Sage läßt den Polybos, den König von Phokis (vgl. *Schol. Stat. Theb.* 1, 64 *Polybos*) *rex Phocidis fuit, qui Oedipum pro filio suo aluit*, auf der Jagd den ausgesetzten Knaben finden, *Mythogr. Vatican.* 2, 230, und nach *Schol. Eur. Phoen.* 28 war Polybos *τύραννος . . . ἐν ἐτρώ μίγει τῆς Βοιωτίας*, eine Notiz, aus der *Schneidewin* 192 schlief, daß sich der Mythos von Oidipus ursprünglich nur auf boiotisches Gebiet beschränkte. Auf entlegene Sagenspuren scheint hinzudeuten *Schol. Eur. Phoen.* 33: *ἐνίοι δὲ φασιν εἰς Πυθῶνα ἐξεληνθῆναι τὸν Οἰδίποδα, ἵνα τροφεία ἀποδῶ τῷ Ἀπόλλωνι*. Gab es vielleicht eine Sage, die den Oidipus, wie etwa den Ion, unter dem Schutze Apollons aufwachsen ließe? Ebenso räthselhaft ist *Schol. Eur. Phoen.* 26: man sagt αὐτόν . . . ὑπὸ τοῦ Πολύβοιο ἀνατραφῆναι. *ἐνίοι δὲ καὶ Ἥλιον φασιν αὐτὸν εἶναι παῖδα. τινὲς δὲ* (Lücke), die *Schwartz* ausfüllt durch *ἐνεχθῆναι πρὸς* 'Ἰπποδάμειαν τὴν Οἰνομάου ὑποβιβλήσθαι αὐτόν ταύτῳ φασιν, ὕστερον δὲ ἀρπάζαντος Λαῖου Χρύσηππον, βοηθὸν ὄντα τῷ Χρύσηππῳ ἀποκτείνει τὸν Λαῖον. Man wird wohl auch nach *ἀνατραφῆναι* eine Lücke anzunehmen haben, die vielleicht mit *Nikol. Damasc.* fr. 15 auszufüllen ist: *λέγεται δὲ ὁ Πόλυβος Ἐρμού εἶναι. ἐνίοι δὲ καὶ Ἥλιον φασιν αὐτόν* (scil. Πόλυβον) κ. τ. λ. So wäre Helios als Vater des Oidipus beseitigt, und wie man die Sage von der Auferziehung des Oidipus in Sikyon und Korinth lokalisierte und ihn von der Periboea dem Polybos untergeschoben ließe, so wäre es denkbar, daß anstatt Sikyons bezw. Korinths auch Pisa ge-

nannt wurde, wo dann an Stelle der Periboia Hippodameia und an Stelle des Polybos Pelops treten mußte, wie ja die Oidipussage durch den Raub des Pelopessohnes Chrysippos durch Laios mit Pelops in Zusammenhang steht, vgl. *Schneidewin* 194; *Bethe* 71, 45. — Beiläufig, sollte nicht die Erinnerung an das Unheil, die des Oidipus Aussetzung über sein Geschlecht und über Theben selbst gebracht hat, fortgelebt haben in dem Gesetz der Thebaner, das *Ael. v. h.* 2, 7 erwähnt: 10 *οτι ουν εξεστιν ανθρωποι θηβαια εκθειναι παιδιον, ουδε εις ερημικαν αυτω διψαι, θανατον αυτου καταψηφισαμενος* (so hatte es Laios gethan!). *αλλ' ... επι τας αρχας κομψειν εξ ωδινων των μητροων συν τοις παρ- γανοις αυτω* (auch Oidipus war *συν τοις παργανοις*, *Peisandros* im *Schol. Eur. Phoen.* 1760 p. 414, 27, ausgesetzt worden, unmittelbar nach der Geburt: *Soph. Oed. R.* 717)? —

beck a. a. O. Taf. 1, 8, 11 ff. mit weiteren Litteraturangaben. *Baumeister, Denkm.* 1049 nr. 1266 und darnach beifolgende Abbildung 2; *Winter, D. jüng. attisch. Vasen* 69, 1; *Kretschmer, Die griech. Vasenschriften* 191. Aus der Form des Namens *Οιδιπός* folgert *Overbeck* 13, daß die Quelle für dies Gemälde das Epos, allenfalls auch die Lyrik gewesen sei. Zwei Gemmen der ehemaligen Stoschischen Sammlung, *Toelken* 4, 9. 10 p. 258, davon letztere bei *Overbeck* Taf. 1, 4 vgl. S. 14 = *Furtwängler, Beschreibung d. geschnitt. Steine im Antiquar. (Königl. Mus. zu Berlin)* nr. 419 Taf. 8, 419, sowie eine Paste aus *Bartholdys* Besitz (*Toelken* 4, 11, von *Overbeck* 15 abgelehnt) zeigen, wie der Hirt das unter einem Baume ausgesetzte Kind findet, das ihm die Händchen entgegenstreckt, vgl. *Baumeister* S. 1049. Nicht erwähnt ist bei *Overbeck* die dunkelviolette, weißgestreifte antike Paste,



2) Euphorbos mit dem kleinen Oidipos und Polybos, Gemälde einer rotfig. Amphora von Vulci (nach *Baumeister, Denkmäler* S. 1049 Fig. 1266).

Den Namen *Οιδίππος* leiten alle alten Quellen von *οιδαν* τὸ πῶδες ab, *Soph. Oed. R.* 1036; 50 *Diodor.* 4, 64; *Joh. Ant. fr.* 8; *Eust.* ad *Hom. Od.* 1684, 20 = *Eudocia* 728 p. 515 *Flach*, und zwar giebt den Namen Polybos, *Nikol. Damasc. fr.* 15 oder Periboia (Merope), *Apollod.* 3, 5, 7; *Schol. Eur. Phoen.* 27; oder Meliboios (s. oben); *Cedren.* 1, 45; *Malalas* 50. Die Auffindung des Oidipus durch den Hirten des Polybos, nicht, wie *Schneidewin* 187 und andere wollen, die Übergabe des Kindes durch Laios an den Hirten, um es auszusetzen, ist dargestellt auf einer rotfigurigen Amphora aus Vulci: der Hirt ΕΥΦΟΡΒΟΣ, 'der gute Ernährer', in Reisekleidung trägt den sich traurig und furchtsam an seine Brust schmiegenden ΟΙΔΙΠΟΔΑΚ, der vom Künstler, wie dies z. B. auch öfters in den Darstellungen des Opheltos-Archemoros geschehen ist (*Overbeck, Heroengallerie* 108) erwachsener und älter, als wir erwarten, dargestellt ist, *Over-*

die nach der Beschreibung von *L. Müller, Deser. des intailles et camées ant. du Mus. Thorvaldsen* 103 nr. 847 genau der bei *Overbeck* Taf. 1, 4 abgebildeten entspricht. *Furtwängler* a. a. O. nr. 418–428 beschreibt elf antike Pasten mit derselben Darstellung, möchte aber statt des Oidipus lieber den Tages (s. d.) und den erstaunten Landmann erkennen; ebenso auf den Pasten nr. 429–434, auf denen zwei bez. drei Landleute das auf der Erde liegende Kind umstehen. Auf einem römischen Sarkophag im lateranischen Museum (*Monum. ined. dell. Inst.* 6, 7 tav. 68<sup>b</sup>; *Benndorf-Schöne, Die antiken Bildwerke des Lateran. Mus.* 387 p. 264; *Helbig, Führer durch die öffentl. Samml. klass. Altertümer in Rom* 1, 672 p. 524 = 1<sup>3</sup>, 698 p. 469; *Robert, Antik. Sarkophagreliefs* 2 Taf. 60, 183 p. 191. 3, 29), der sieben Darstellungen aus Oidipus' Leben enthält, findet der Hirt, den eine dabei stehende Ziege als Ziegenhirten

bezeichnet, das auf dem Rücken liegende (vgl. *Archaeol. Jahrb.* 3 [1888], 56) Knäblein.

### Tötung des Laios.

Kurz faßt sich das *Schol. Hom. Od.* 11, 271 (vgl. oben Sp. 708 Z. 10): Sikyonische Pferdehirten ziehen den Knaben auf <ἐν>ηλικία (cod. ἡλικίας) δὲ γινόμενος ὁ Οἰδίπους ἤλθεν εἰς Θήβας ἐπὶ τῶν τοῦ γονίως, ἀποκτείνων δὲ ἀκούσας τὸν πατέρα λαμβάνει πρὸς γάμον οὐκ εἰδὼς τὴν μητέρα κ. τ. λ. Es ist natürlich, daß Oidipus, den seine Pfleger wohl, als er herangewachsen war, über sein Schicksal unterrichtet haben werden, sich aufmacht, seine Eltern zu suchen, aber abweichend von der gewöhnlichen Tradition läßt ihn *Androktion*, den das Scholion als Gewährsmann nennt, direkt nach Theben, nicht zum Orakel des Apollon ziehen. Bei *Sophokles (Oid. R.* 775f. 1023, vgl. *Eur. Phoen.* 32) wächst Oidipus bei Polybos und seiner Gattin, von diesen geliebt und von den Bürgern geehrt, auf; als des Oidipus Wohnort nennt *Strabo* 8. 380 das durch seinen Apollokultus berühmte, sechzig Stadien von Korinth entfernte Teuea, *Paus.* 2, 6, 4; *Schneidewin* 197. Vielleicht läßt sich hiermit die Notiz *Schol. Eur. Phoen.* 33 (s. o. Sp. 708 Z. 44) in Zusammenhang bringen. — Wie bei *Homer Od.* 11, 273 wird auch von *Pind. Ol.* 2, 70 (ἐκτείνε Λαόν πόρμος νῖος συναντόμος) und *Aesch. Sept.* 785 (vgl. 766 K.) die Tötung des Laios durch Oidipus nur kurz erwähnt. Von der seit *Sophokles* üblichen Form der Sage abweichende Überlieferungen sind folgende: 1) Oidipus tötet den Laios, indem er dem von diesem geraubten Chrysippos zu Hilfe kommt, *Schol. Eur. Phoen.* 26; vgl. oben Sp. 708 Z. 56; mit dieser Überlieferung wird im *Schol. Eur. Phoen.* 60 noch ein erotisches Motiv verknüpft: τινὲς δὲ φασιν οἷα Λαῖος ἀντρίβῃ ὑπὸ Οἰδίποδος, οὗ ἀμφοτέρω ἦσαν Χρυσίππου. Hiermit verbindet *Falkenaer, Diatribe* 23 die Notiz bei *Athen.* 18, 603<sup>a</sup>, Laios habe den Chrysippos geraubt, *Πρόξιλλα* (fr. 6 Brgk 3<sup>4</sup>, 568) δὲ ἡ Σικυνωνία (auch ein Beweis für die alte Lokalisierung der Sage in Sikyon) ὑπὸ Λαῖος φασιν ἀρπάζειν τὸν Χρυσίππου und vermutet statt ὑπὸ Λαῖος ὑπ' Οἰδίποδος. Ist diese Konjekture, die *Schneidewin* 172 gegen *Fr. Neue, De Praxillae Sicyoniacae reliquis* 10, vgl. *Nitzsch, Sagenpoesie* 507; *Güst* 1, 18 verteidigt, richtig, so ist anzunehmen, daß Oidipus, von dem nachsetzenden Laios eingeholt, diesen im Handgemein erschlägt, also eine Umkehrung der im *Schol. Eur. Phoen.* 26 gegebenen Erzählung. — 2) *Nikol. Damasc.* fr. 15 (über dessen alte Quellen s. *Müller, F. H. G.* 3, 366; *Schneidewin* 174) erzählt: Oidipus, im Hause des Polybos erwachsen, kommt ἐπὶ ζήτησιν ἱππῶν nach Orchomenos in Boiotien; ihm begegnet der in Begleitung seiner Gattin Epikaste als θεωρὸς auf dem Wege nach Delphi befindliche Laios; der vorausgehende Herold befiehlt dem Oidipus dem Könige auszuweichen; dieser aber erschlägt ὑπὸ μεγαλοφροσύνης ihn und den zu Hilfe eilenden Laios mit dem Schwerte, τῆς δὲ γυναικὸς οὐκ ἤψατο.

Darauf flieht Oidipus in das Gebirge und verschwindet im Walde. Epikaste sucht vergebens mit den inzwischen angekommenen Dienern nach dem Mörder, bestattet den Laios und den Herold am Orte ihres Todes, am Berge Laphystion, und kehrt nach Theben zurück. Oidipus aber geht wieder nach Korinth zu Polybos mit den Maultieren des Laios, ἤλαυνε γὰρ καὶ ταῦτα, ἀγαγὼν Πολύβου ἔδωκεν, καὶ ἤλευκας δὲ συνῆν, καὶ ὡς παῖτα πατέρα αὐτὸν ἐνόμιζε. Schade, daß der Schluß verdorben, und noch keine sichere Emendation gefunden ist. Daß Oidipus das Gespann des Laios als θερετῆρας gegeben habe, berichtet auch *Eur. Phoen.* 46; *Antimachos* im *Schol. Eur. Phoen.* 44 — fr. 2 Brgk 2<sup>4</sup>, 249; *Persandros* im *Schol. Eur. Phoen.* 1760 p. 414, 19 (*Maafs* a. a. O 5 gegen *Bethes* 11 Annahme einer Interpolation). Daß Iokaste ihren Gemahl begiebt, ist ein vereinzelter Zug; merkwürdig berühren auch die Worte: τῆς δὲ γυναικὸς οὐκ ἤψατο. Wozu die ausdrückliche Erwähnung, daß Oidipus an die Frau nicht Hand legte? Soll es Polemik sein gegen die Form der Sage, nach der Oidipus auch die Mutter tötete (τινὲς δὲ καὶ τὴν μητέρα αὐτὸς φασιν ἀντρίβειν, *Schol. Eur. Phoen.* 26)? Aber eine Tötung der Mutter wäre überhaupt doch nur denkbar, nachdem er sie geheiratet und mit ihr Kinder gezeugt hatte, wenigstens so weit wir die Sage übersehen können. In der unten Sp. 746 erwähnten kleinrussischen Parallele erschlägt der Sohn die Mutter, nachdem er sie geheiratet, und sie den Frevler entdeckt hat. — 3) Nach später Sage bei *Joh. Antioch.* fr. 16; *Malalas* 511.; *Cedren.* 45f. fällt Laios, von einem Stein am Kopf getroffen, in der Schlacht gegen Oidipus, den die Thebaner zum Danke dafür, daß er sie von der Sphinx befreit hat, zum König machen wollen.

Bei *Sophokles (Oed. R.* 779f.) wirft bei einem Gelage ein trunkener Zechgenosse dem Oidipus vor, daß er dem Polybos untergeschoben sei, vgl. *Schol. Eur. Phoen.* 33 und *Eur. Phoen.* 33: ἡ γνοῦς ἢ τιнос μαθὼν πάρα; vgl. *Diod.* 4, 64 μαθὼν παρὰ τιнос τὴν καθ' ἑαυτὸν ὑπόβολον. Von einem wiederholt gemachten Vorwurf berichtet *Hyg.* f 67 *Oedipo* per invidiam acquies obiciebat, cum subditum esse Polybo, eo quod Polybus tam clemens esset et ille impudens. Quod Oedipus sensit non falso sibi obici. Die Pflegeeltern, denen er den gegen ihn erhobenen Vorwurf mitteilt, sind empört über jenen Unbesonnenen, geben dem Oidipus aber keinen Aufschuß; von Zweifel gepeinigt (Oidipus [von *Helbig, Führer* u. s. w. a. a. O. fälschlich auf Laios bezogen], als Jüngling, über seine Abkunft nachsinnend, auf einem Felsblock sitzend, das Haupt in die rechte Hand gestützt auf dem oben erwähnten römischen Sarkophag) macht sich Oidipus ohne Wissen der Pflegeeltern heimlich auf den Weg nach Delphi: *Soph. Oed. R.* 782ff.; *Eur. Phoen.* 84f.; *Hyg.* f. 67. Oidipus das Orakel befragend ist auf dem röm. Sarkophag dargestellt; zweifelhaft ist die Beziehung auf Oidipus in der Darstellung eines pompeianischen Wandgemäldes, *Schulz, Annali* 1838, 187; vgl. *Helbig, Wandgemälde Campa-*

niens nr. 1391 p. 319. In Delphi wird ihm das oben erwähnte Orakel zu teil Sp. 704 Z. 56. *Eur. Phoen.* 35 erwähnt das Orakel nicht. Um der Verwirklichung des Spruches zu entgehen, meidet er Korinth und kommt einsam (*Soph.* 846) auf seiner Wanderung nach Phokis, wo er in der Schiste (*αγιστή ὁδός*) mit Laios zusammen-trifft, *Soph.* 730. 733 ff. vgl. 798 ff.; *Eur. Phoen.* 38. Den Grund, weshalb Laios ausgezogen war, giebt *Sophokles* nicht an; er erwähnt 114 nur, daß er als *θεσπός* Theben verlassen hatte. Nach *Eur. Phoen.* 36; *Diod.* 14, 64 wollte er, wie das *Schol.* a. a. O. hinzufügt, von einem Traume geängstigt, nach dem Schicksal des ausgesetzten Sohnes sich erkundigen. Bei *Stat. Theb.* 7, 354 ff., der nach *Schneidewin* 169 vielleicht dem *Antimachos* gefolgt ist, und im *Schol. Stat. Theb.* 2, 68 wird Laios samt seinem phokischen Gastfreund Naubolos (s. d. nr. 2. — *Schol. Stat. Theb.* 7, 355. 358 nennen ihn Lai-<sup>30</sup> auriga) von Oidipus in Phokis erschlagen, während der alte Waffenträger des Laios, Phorbas (v. 251), entkommt. In der Erzählung des *Peisandros* im *Schol. Eur. Phoen.* 1760, die, wie *Bethe* erwiesen, den Inhalt der *Oidipodie* wiedergiebt, heisst es (die von *Bethe* 5 ff. als Interpolation, von *Maafs* a. a. O. 3 ff. als echt bezeichneten Worte sind in eckige Klammern gesetzt: Hera schickt den Thebanern die Sphinx wegen des Verbrechens des Laios an Chrysi-<sup>30</sup> ppos: τότε μὲν οὖν ὁ Τειρεσίας ὡς μάστις ἐλθὼς ὅτι θεοστυγὴς ἦν ὁ Λαῖος [ἀνέ-  
[δεν] αὐτὸν τῆς ἐπὶ τὸν Ἀπολλῶνα ὁδοῦ,] τῇ [δὲ] ἥρα [μᾶλλον] τῇ γαμοστόλῳ θεᾷ θύειν ἱερὰ. [ὅτι αὐτὸν ἐξαπατήσεν]. ἀειλῶν τοίνυν ἐρονεῦσθ' ἐν τῇ αγιστῇ ὁδῷ κ. τ. λ. Nach *Bethe* 10, der nach *θύειν ἱερὰ* auch noch eine Lücke annehmen muß, in der *ἐκτείνων* oder ein ähnliches Wort gestanden hat, gehorcht Laios dem Teiresias und macht sich auf den Weg, um die von ihm beleidigte Göttin zu be-<sup>40</sup> süßigen (und dadurch von der Sphinx befreit zu werden), wird aber, bevor er ihren heiligen Bezirk am Kithairon (*Bethe* 9) erreicht, von Oidipus erschlagen. Nach der von *Maafs* ver-  
teidigten Überlieferung versucht Teiresias ver-  
gebens, den Laios von seiner Reise zu Apollon — *Maafs* 4 nimmt den durch Chrysi-<sup>50</sup> ppos beleidigten Ἄνδραν νοσοτρόφος an; doch liegt die Erklärung näher, daß Laios um Mittel zur Abwehr der Sphinx fragen wollte — abzuhalten und ihn zu einem Opfer an die Hera γαμοστόλος zu bestimmen; auf seiner Rückkehr vom Apollonorakel wird er getötet ἐν τῇ αγιστῇ ὁδῷ. Wenn *Maafs* sagt: unde (ab Apolline) cum ad Iunonem pergeret, ... occisus est, so steht das nicht in dem *Scholion*. Auf jeden Fall kann aber die er-  
wähnte Schiste nicht die phokische (*Soph.* *Oed.* R. 733 und *Schol. Paus.* 9, 2, 4; 10, 5, 3; 35, 8; vgl. *Schol. Stat. Theb.* 1, 64; 7, 344; *Schol. rec. Pind. Ol.* 2, 71 p. 122 *Abel*) sein, wie aus demselben *Scholion* p. 414, 20. 22 hervorgeht: sie muß zwischen Theben und dem Kithairon liegen (vgl. *Schneidewin* 183; *Bethe* 9, 143; *Maafs* 4), und das Orakel des Apollon wird mit *Schneidewin* und *Maafs* a. a. O. ein boiotisches, nicht Delphi, ge-

wesen sein; *Maafs* sucht aus *Schol. Arat.* 223 Thespiail zu erweisen. Auf diese ältere Überlieferung, die die Ermordung des Laios in die Nähe des Kithairon verlegt, weist auch *Aischylos* im *Schol. Soph. Oed.* R. 738, nach dem die Schiste bei Potniai lag, hin, sowie die Erzählung bei *Apollod.* 3, 5, 8 und *Paus.* 10, 5, 4, daß Damastros, der König von Plataiai, in die Laios begraben habe. Zwar verlegen *Apollodor* und *Pausanias* a. a. O. das Grab des Laios und seines mit ihm erschlagenen *ὄκλινος* nach der phokischen Schiste, aber nur, wie *Schneidewin* 183 richtig bemerkt, unter dem Banne der gewöhnlichen Tradition, die allmählich die älteren Schauplätze der That verdrängte; daß auch am Laphystion das Grab des Laios sein sollte, ist oben Sp. 712 erwähnt. Über die Einzelheiten des Zusammen-  
treffens ist Folgendes überliefert: In der *Oidi-<sup>50</sup> podie* (*Schol. Eur. Phoen.* 1760 p. 414, 16 ff.; vgl. auch *Zenob.* 2, 68) tötet Oidipus den Laios und dessen Wagenlenker, weil dieser ihn mit der Geißel geschlagen hatte; darauf bestattet er sofort die Leichen *ἐν τοῖς ἱερῶσι*, nachdem er des Laios Gürtel und Schwert an sich genommen (oben Sp. 700). Bei *Eur. Phoen.* 39 ff. befiehlt der Wagenlenker — das *Schol.* a. a. O. nennt ihn *Πολυφῆρης*, wofür *Schwarzs* nach *Apollod.* 3, 5, 7 *Πολυφῶνης* einsetzt; nach *Pherekydes* fr. 47<sup>a</sup> im *Schol. Eur.* a. a. O. hieß er *Πολυπόλεις* — dem Oidipus, dem Könige Platz zu machen; Oidipus will, ohne zu antworten, weiter gehen, als die Pferde des Laios mit ihren Hufen seine Füße blutig treten (vgl. *Hygin.* f. 67); hierauf erschlägt er den Vater; bei *Diod.* 4, 64 befiehlt ihm Laios selbst aus dem Wege zu gehen; *Apollod.* a. a. O. läßt den Oidipus wie den Laios auf einem Wagen fahren; da Oidipus auf die Aufforderung des Polyphontes nicht ausweicht (*E. Curtius, Gesammelte Abhandl.* 1, 21), tötet dieser eines der Rosse des Oidipus. Bei *Sophokles* begegnet Oidipus als einsamer Wanderer (846) dem Laios, der mit seinem Herold, gefolgt von drei Begleitern (752), auf einem Wagen fährt, 753 802; Laios und der Wagenlenker (eben der Herold) versuchen den Oidipus aus dem Wege zu drängen, dieser versetzt dem Wagenlenker einen Schlag, wird dafür von Laios, als er an dessen Wagen vor-  
übergeht, mit dem Stachelstab aufs Haupt ge-  
troffen und erschlägt mit seinem Stabe in aufwollend-m Zorn den Laios und seine Be-  
gleiter, alle, wie er meint, 804 ff., während einer entkommt und in Theben erzählt, Laios sei von Räubern überfallen worden, 118 ff. 754; dieser eine ist derselbe, dem Oidipus einst zur Aussetzung übergeben worden war, 1120 ff. Die Tötung des Laios durch Oidipus ist mit Sicherheit zu erkennen auf dem schon öfter erwähnten römischen Sarkophag: der ein-  
gezückte Schwert haltende Jüngling reißt den bärtigen langbekleideten Greis vom Wagen herab. Zwei weitere hierher bezogene Darstellungen auf einer antiken Paste (*Toelken* 4, 12 p. 258; *Lippert, Daktyliothek* 2, 25, 75; *Overbeck Tafel* 2, 10 S. 60 nr. 73) und auf einer etruskischen Aschenkiste (*Inghirami, Mon. etrusch.* Tom. 1



Part. 2 Tav. 66. Overbeck S. 61 nr. 74) sind zweifelhaft. Nach der Tötung des Laios soll sich Oidipus in der nach ihm benannten *Oidipodia kρήνη* (*Oidipodeios kρήνη* Plut. Sull. 19; sie lag vor dem Proitidischen Thore, Bursian, *Geogr. von Griechenland*. 1, 230) vom Blute seines Vaters gereinigt haben, Paus. 9, 18, 5f. Auch diese Erzählung kann unmöglich die phokische Schiste als Ort der Tötung des Laios betrachtet haben; vgl. auch Unger, *Theban. Paradoxa* 243f.

### Sphinx (vgl. auch d. Art. Sphinx).

Nach der Tötung des Vaters zieht Oidipus nach der *Sophokleischen* Darstellung weiter und stößt ahnungslos auf die Sphinx, 37ff. Nach der *Oidipodie* (Schol. Eur. Phoen. 1760 p. 414, 19; *Maafs* 5) und den oben Sp. 712 angeführten Stellen kehrt er zu Polybos zurück, um diesem das Gespänn des Laios zu übergeben und wohl auch, um sich, wie Schol. Eur. Phoen. 44 angiebt, durch Polybos von dem Totschlag reinigen zu lassen. Irrtümlich schließt *Schneider* in 174 aus *Antimachos* a. a. O., daß die Worte des Oidipus an Polybos: *Θερπτήρια τάδε ἱκανοὺς τοὺς δάσας* bestimmt darauf hindeuten, daß Oidipus wisse, daß er nicht des Polybos Sohn sei; *Θερπτήρια* werden auch den Eltern dargebracht, *Hesiod. op.* 186 (188). Das Schol. a. a. O. läßt ihn darauf von neuem nach Delphi ziehen, um sich nach seinen Eltern zu erkundigen; in Delphi erhält er den bekannten Orakelspruch (oben Sp. 704). Bei Eur. Phoen. 45ff. zieht er von Polybos fort, gelockt durch Kreons Aufruf, der dem Überwinder der Sphinx die Herrschaft Thebens und die Hand der Königin verheißt; ähnliches berichtet *Apollod.* 3, 5, 8, nur daß Oidipus, der nach des Laios Tötung unmittelbar *εἰς Θίβας παγεγίνετο*, dort den Aufruf erfährt; vgl. *Hygin. f.* 67: *cum plures regni cupidine venissent et a Sphinge essent consumpti, Oedipus venit*. Ob die Sphinx (s. d.), die hier nur, soweit sie mit Oidipus in Zusammenhang steht, behandelt werden kann, mit dem Oidipusmythus von Anfang an eng verbunden war, ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Nach *Christ, Griech. Litteraturgesch.* 73, 1 und *Laistner, Das Rätsel der Sphinx* 1, 19 kannte noch nicht einmal *Herodot.* die Verbindung der Sphinx mit der Oidipussage; dagegen soll nach *Bethe* (20ff. 163; vgl. 6 Z. 7) das Rätmotiv erst durch die *Thebais* eingeführt worden sein, während *Maafs* a. a. O. 6 es schon für die *Oidipodie* in Anspruch nimmt und *Crusius, Lit. Centralbl.* 1892, 1699 und *J. Iberg, Die Sphinx in der Griech. Kunst und Sage*, Progr. Leipz. 1896, 21 ihm ein hohes Alter zuweisen; über die Rätselkunst der Sphinx vgl. auch *Milchhöfer, Athen. Mitt.* 4 (1879), 58. In der Tragödie hat das Erscheinen der Sphinx vor allem den Zweck, den Oidipus dadurch, daß er das Rätsel löst, zu seinem vielbenedicten Glücke zu erheben, um ihn desto tiefer dann fallen zu lassen. — *Bethe* 19f. hält die Form der Sage für ursprünglich, nach welcher die Sphinx, ohne daß eine Rätsellösung vorausgegangen sei, von Oidipus gewaltsam getötet wurde. Die litterarischen Zeugnisse (von *Miner-*

*vini, Monumenti antichi inediti posseduti da Raf. Barone* 1, 45f. [vgl. *Overbeck* 19f. gesammelt], sind folgende: ἀνελείν δὲ αὐτὸν οὐ μόνον τὴν Σφίγγα, ἀλλὰ καὶ τὴν Τευρησίαν ἀλώσκεα (vgl. Unger, *Theb. Paradoxa* 401; *Welcker* 2, 394), ὡς Κάρινα (fr. 38 Bergk 3<sup>4</sup>, 552) Schol. Eur. Phoen. 26. Κατὰ μὲν φθίσας τὰν γαμψόνυχτα παθόντων χορηγῶδόν *Soph. Oed. R.* 1198. Σφίγγος δόσιδον ὄμμα φονεύσας Eur. Phoen. 1507. Wenn das Schol. Eur. a. a. O. φονεύσας erklärt durch ἀντὶ τοῦ φόνου καὶ ἀναρίσεις αὐτῇ γεγόμενος αἴτιος, so ist auf diese unter dem Einfluß der gewöhnlichen Tradition von dem Selbstmord der Sphinx stehende Erklärung wohl kein Gewicht zu legen. Οἱ δὲ τὴν Σφίγγα ... ἀναίρεθῆναι ὑπὸ τινος Οἰδίπιδος συνέλθοντος αὐτῇ, Schol. Eur. Phoen. 26 p. 252, 2. Diese letztere Form der Sage, nach der die Sphinx eine auf dem Berge *Φίκιον* hausende Frau — das Phikion wird übereinstimmend als Sitz der Sphinx angegeben, *Apollod.* 3, 6, 8; Schol. Eur. Phoen. 26; Schol. *Hesiod. Theog.* 326; *Scut.* 33; *Plut. Gryll.* 4; *Steph. Byz. s. v.*; vgl. *Paus.* 9, 26, 2; *Bethe* 19. *Bursian, Geogr. von Griechenland* 1, 231; *Judeich, Athen. Mitt.* 13 (1888), 86; *Milchhöfer, Athen. Mitt.* 4 (1879) hält es für denkbar, daß die (zufällige) Namensähnlichkeit des Berges 'Phikion' zur Lokalisierung der Sphinxsage beigetragen hat; wenn es im Schol. Eur. Phoen. 806 zur Erklärung der 'οὐρεσιοντέρας' genannten Sphinx heisst: ἐπειδὴ ἐν Κιθαιρώνι τῷ ὄρει ἐτέφρετο, so erkennt *Iberg* a. a. O. 18, 6 darin einen Anklang an die Version der *Oidipodie*, nach der die auf dem Kithairon verehrte Hera (s. oben) die Sphinx geschickt hatte; keine Bedeutung legt dieser Notiz *Bethe* 19, 28 bei — gewesen sein soll, wiederholen *Paus.* 9, 26, 2; *Palaeoph.* 7; *Eustath. ad Hom. Od.* 1684, 22ff. (*Eudocia* 728); *Tzetz. Lykophr.* 7; *Joh. Antioch. fr.* 8; *Malal.* 51; *Cedrenus* 1, 45, die die Sphinx zu einer Räuberin machen. Oidipus sammelt eine Schar, schließt sich zum Schein der Sphinx, die seine Gestalt bewundert, an, führt eine Zeit lang das Räuberleben mit, paßt die Zeit ab, wo viele ihrer Genossen abwesend sind, und tötet sie mit der Lanze; damit stimmt die Darstellung auf einer attischen Lekythos aus Cypern mit Goldschmuck überein, auf der Oidipus (inschriftlich ΟΙΔΙΠΟΥΣ bezeugt) die Sphinx mit der Lanze tötet, *Murray, Jour. of hell. stud.* 8 (1887), 320f. Taf. 81 — *Benndorf, Vorlegeblätter* 1889 Taf. 9, 9. *Cecil H. Smith, Catal. of the Greek and Etruscan Vases in the Brit. Mus.* 3 (1896) p. 344f. nr. 696; merkwürdig ist die Darstellung auch darum, weil außerdem noch Apollon, Athena, Aineias, Kastor und Polydeukes, alle durch Inschrift bezeugt, zugegen sind. Sind dies auch nur späte Quellen, so kann sich in ihnen doch eine Spur der alten Überlieferung erhalten haben, wie sie auch teilweise, der ältesten bei *Homer* erhaltenen Sage folgend, den Oidipus in Theben sterben lassen. Von einer Tötung der Sphinx berichtet ferner *Pseudo-Kallisth.* 1, 46 p. 52 *Dübner: ἦν Οἰδῖπτος ἀνελί' ὁ πολὺ μισήσας* Eine Faste der früher Stoschischen Sammlung

(Winckelmann, *Descr. des pierres gravées* ... de Stosch 3, 21, 42; Lippert, *Daktyl.* 2, 26, 79 = *Daktyl. univers.* *Chiliad* 2, 79 p. 61; Toelken 2, 141 p. 79) zeigt den Oidipus im Begriff die Sphinx mit seinem Schwerte zu töten, Overbeck Taf. 1, 10 S. 29f.; doch ist die Paste nach Furtwängler, *Beschreib. d. geschnitt. Steine* u. s. w. nr. 9442 modern; die erwähnte Paste sowie eine Gemme bei Millin, *Gall. myth.* 138, 505 (s. die beigegebene Abbildung 3) sind in der Darstellung auffallend dadurch, daß Oidipus mit Panzer und Helm, der auf der Gemme fehlt, sich von hinten über die steif und regungslos dasitzende Sphinx beugt, indem er sie mit der L. am Kopfe hält und mit der R. das Schwert vor ihr Gesicht hält; infolge dieser Regungslosigkeit der Sphinx dachte O. Jahn, *Arch. Beitr.* 115 an eine Opferung der Sphinx, der sich diese, nachdem Oidipus ihr Rätsel gelöst, darbiete, ein Zug, der, wenn auch nicht litterarisch überliefert, doch möglich wäre. Furtwängler a. a. O. nr. 808 Taf. 11 nr. 808 beschreibt eine antike braune Paste folgendermaßen: Oidipus,



3) Oidipus, die Sphinx tötend, Gemme (nach Millin, *Gall. myth.* 138, 505).

unbärtig, nackt, tötet die Sphinx, indem er von oben mit dem Schwerte auf sie herabstößt wie auf ein Opfer, nicht im Kampfe. Genau dieselbe Darstellung wie auf dieser Paste und auf der Gemme bei Millin a. a. O. findet sich auf einem geschnittenen Steine im Brit. Museum (*Catalogue of engraved gems in the Brit. Mus.* (1888), p. 157), der die Inschrift trägt ΑΠΕΜΑΡΙΩ. Auf einen Kampf des Oidipus mit der Sphinx bezieht Overbeck S. 28 nr. 24 mit de Witte, *Catal. Durand* 866 auch die Darstellung auf einer fragmentierten rotfigurigen Vase aus Volci, auf der ein unbärtiger Jüngling in Chlamys und Stiefeln, den Reishut im Nacken, mit zwei Lanzen bewaffnet, die vor ihm kauende Sphinx mit einer Keule bekämpft; anders O. Jahn a. a. O. Hier sei auch die Darstellung auf einem bei Civitā Castellana gefundenen, jetzt in Parma befindlichen Krater angefügt (abg. *Mon. dell' Inst.* 2, 55. Welcker, *Alte Denkm.* 3 Taf. 11. Gerhard, *Akad. Abh. Atlas* 5, 1), die Heydemann, *Mittel.* 4 d. Antikensamm. in Ober- u. Mittelitalien 48, 46 gegen die etwas abweichende Auffassung von Jahn, *Arch. Beitr.* 118ff. Overbeck S. 50f. nr. 46 folgendermaßen erklärt: Sphinx mit Strahlenkranz, von einem fortläufenden Jüngling (Oidipus) mit einem Stein bedroht; zugegen ist Hermes, ruhig dastehend (trotz des fehlenden Kerykeions sicher).

Weit häufiger aber, sowohl in der Litteratur als in bildlichen Darstellungen, erscheint Oidipus als Löser des Rätsels der Sphinx.

Dieses lautete nach Asklepiades (fr. 21) in den τραγῳδοῦμενα (= Schol. Eur. Phoen. 50; Athen. 10 p. 456b; Anthol. Palat. 14, 64; Tzetz. ad Lyk. 7 p. 282; Hypoth. Eur. Phoen. 243f. Schwartz): ἔστι δίκπον ἐπὶ γῆς καὶ τετραπόδον, οὐ μὲν φανή, καὶ τρίπον· ἀλλάσει δὲ φωνὴν μόνον ὅσα' ἐπὶ γαίαν ἱερπέτα γίνονται ἀνὰ τ' αἰθέρα καὶ κατὰ πότον· ἀλλ' ὁπίαν πλεονέσκειν ἰερίδμενον ποσὶ βαίειν, ἐνθα μόνος γυλοῖσιν ἀναυρότατον πέλει αὐτοῦ. Vgl. auch den in Prosa mitgeteilten Wortlaut des Rätsels bei Apollod. 3, 5, 8; Schol. Hom. Od. 11, 271; Diod. 4, 64; Hypoth. Aesch. Sept. p. 44 Dind. Die Lösung lautete nach Schol. Eur. Phoen. 50: κλύθι καὶ οὐκ ἐθέλουσα, κακώτερος Μοῦσα θανόντων, φωνῆς ἡμετέρας, σῆς τέλος ἀμπλακίης. ἀνθρώπον κατέλεξας, ὅς, ἦνικα γαίαν ἱερίερα, πρώτων ἔφην τετραπόδων ἢ λαγόνων (ein hierauf folgendes Distichon ist, wie Münzel sah, ausgefallen), γρηαίος δὲ πῶλον τρίτατον πόδα βάκτρον ἱερίδος· αὐχένα φορέϊζαν γρόα' καρπόμενος. Oft wird die Weisheit, die Oidipus bei der Lösung des Rätsels betätigte, hervorgehoben: Pind. Pyth. 4, 263 (468); Soph. Oed. R. 393 ff.; Eur. Phoen. 48. 50. 1506. 1780; doch wird die Lösung auch göttlichem Beistand (Soph. Oid. R. 38) oder auch dem Zufall zugeschrieben, indem Oidipus auf sich gezeigt habe (Schol. Eur. Phoen. 50); noch anders Dio Chrysost. or. 10 p. 166 Dind. In verwandtschaftliche Beziehung mit Oidipus bringen die Sphinx *Lysimachos* fr. 5 im Schol. Eur. Phoen. 26, nach dem sie eine Tochter des Laios war, die die euhemeristische Sage bei Paus. 9, 26, 3f., nach der sie gleichfalls eine Tochter des Laios, aber eine uneheliche war; durch ihren Vater war sie allein von dessen unehelichen Kindern über einen alten delphischen Orakelspruch unterrichtet und bestraft diejenigen ihrer Geschwister, die ihr die Herrschaft streitig machen wollten und den Spruch nicht kannten (vgl. Sokrates fr. 13 im Schol. Eur. Phoen. 45; vgl. 1760 p. 415, 3f.; Hypoth. Eur. Phoen. 395, 19 Nauck), mit dem Tode, bis Oidipus kam, der durch einen Traum den Orakelspruch erfahren hatte, vgl. v. Wilamowitz, *Hermes* 84 (1899), 77. Die Sphinx tötete sich nach erfolgter Rätsellösung (μαρτυρία εἰσέειπεν αὐτὴν, Hypoth. Aesch. Sept. p. 44 Dind.), genauer wird angegeben, daß sie sich selbst zerfleichte (ἑαυτὴν διεσπάραξεν, Schol. Eur. Phoen. 50. 1506) oder sich in den Abgrund stürzte, Apollod. 3, 5, 8; Diod. 4, 64; Hypoth. Eur. Phoen. 396, 17 Nauck; eine Schwefelpaste bei Tassie, *Raspe* 8608 stellt nach Overbeck 56 nr. 67 dar, wie Oidipus, eine Lanze in der Rechten, nachdem er das Rätsel gelöst hat, die Sphinx sich von dem Felsen herabstürzen sieht. Oder hat Oidipus selbst sie herabgestürzt? Es scheint auch diese Version der Sache gegeben zu haben. Wer unbefangen das ithyphallische Empfangsgedicht auf Demetrios Poliorketes (Bergk 3<sup>e</sup>. Carm. popul. 46, 32ff. p. 676) liest, wird zu dieser Annahme gezwungen: hier wird der Feind, die Aitolier, mit der Sphinx verglichen, der wie diese ἐπὶ πέτρος καθήμενος ... τὰ σώμαθ' ἡμῶν πᾶσι ἀναρπάσας φέρει, und nun wird Demetrios

aufgefordert, sie entweder selbst zu züchtigen . . . *el δὲ μὴ, Οἰδῖπον τιν' εὐχέ, τὴν Σφίγγα ταύτην ὅστις ἢ κατακρημνίει ἢ σπύλον (?) ποιήσει.* Ilberg, *Die Sphinx* 20, 9 meint, daß der Verfasser des Gedichtes die Tradition, nach der die Sphinx sich selbst in den Abgrund gestürzt habe, im Sinne habe, daß also Oidipus nur indirekt durch die Lösung des Rätsels den Sturz der Sphinx in die Tiefe veranlaßt, nicht mit eigener Hand sie hinabgestürzt habe; aber der ganze Zusammenhang des Gedichtes setzt ein thätliches Eingreifen, ein wirkliches Hinabstürzen voraus, und dann findet sich vor allem auch wirklich diese Version deutlich ausgesprochen im *Schol. Ov. Ibis* 378: *Sphinx . . . solvere non valentes de scopulo precipitatos occidit. Postea Oedipus . . . solvens aenigma ipsam de rupe precipitavit.*



4) Oidipus vor der Sphinx das Rätsel lösend, rotfig. Vasenbild (nach Baumeister, *Denkmäler* Fig. 1267).

#### Bildwerke zur Sphinxsage (Rätsellösung).

Als das grausige Ungetüm, als welches die Sphinx von den Dichtern (Belegstellen bei 50 *Ilberg, Die Sphinx* 19) geschildert wird, erscheint sie in der bildenden Kunst nur auf zwei etruskischen Aschenkisten: 1) *Museo di Volterra* nr. 355. *Inghirami, Monum. etruschi* ser. 1, 67. *Overbeck* Taf. 2, 8 p. 57f. nr. 69. *Körte, I Riti delle Urne Etrusche* 2 tav. 6 p. 20f.: die kentaurenartig aus weiblichem Kopf und Oberkörper bis zu den Hüften und dem Leib eines männlichen Löwen bestehende, geflügelte Sphinx hat unter ihrem linken Fuß einen menschlichen Schädel; vor ihr steht der bärtige Oidipus, ganz bekleidet, den Wanderstab in der L., die R. gestikulierend erhoben; ihm entsprechend steht hinter der Sphinx eine sog. etruskische Furie, die sich auch sonst noch auf anderen Darstellungen des Oidipus-mythos findet s. unten nr. 76 u. die unten Sp. 733 Z. 34 erwähnten etruskischen Aschenkisten.

2) *Museo di Volterra* 354. *Inghirami* 1, 68. *Overbeck* 68 nr. 70. *Körte* p. 21: dieselbe Darstellung wie die vorige, nur daß die Sphinx nicht den Schwweif eines Löwen, sondern als solchen eine Schlange hat. *Overbeck* a. a. O. verweist auf *Mesomedes* bei *Brunck, Analecta* 2 p. 298, 2, wo es von der Sphinx heißt: τὰ δ' ὀπισθεν ἐλισσόμενος δράκων. Er hätte auch verweisen können auf *Peisandros* im *Schol. Eur. Phoen.* 1760, 6: ἦν δὲ ἡ Σφίγξ, ὡς γράφεται, τὴν οὐρὰν ἔχουσα δρακονίσσης, vgl. auch *Bethe* 18ff. 21. 33. In den übrigen Bildwerken erscheint die Sphinx durchaus nicht furchtbar, oft ernst und edel, nicht selten sogar unbedeutend, vgl. *Overbeck* 26f. *Baumeister, Denkmäler* 1050r. Wir betrachten zuerst die Bildwerke, auf welchen Oidipus allein sich der Sphinx gegenüber befindet: 3) altertümliche schwarzfigurige Vase (*Stackelberg, Gräber der Hellenen* Taf. 16. *Overbeck* Taf. 1, 11 S. 30 nr. 28): Oidipus, in ein umgeschlagenes Gewand gehüllt, auf seinen Stab nach vorn gestützt, steht vor der Sphinx, die vor ihm auf der platten Erde sitzt. Dieselbe Darstellung der auf ebener Erde sitzenden Sphinx, vor der Oidipus steht, um den Hals die Chlamys geknüpft, im Nacken den Petasos, um die Brust das Wehrgehänge, mit der L. sich auf den Stab stützend, die Beine kreuzend und die R. in die Seite stemmend, findet sich 4) auf einer rotfigurigen Vase in Neapel, *Heydemann, Neapl. Vasensamm.* 162 p. 861 f.; vgl. *Annali* 1867, 377 ff. und 5) auf einem etruskischen Spiegel, *Gerhard, Etrusk. Spiegel* 2, 177. *Overbeck* Taf. 2, 9 S. 59 nr. 71, wo der

nackte auf einem Felsen sitzende Oidipus, der Helm und Speer trägt, der Sphinx die R. entgegenstreckt; die Darstellung spielt hierschon ins Komische.

Wir betrachten zunächst weiter diejenigen Darstellungen, auf denen Oidipus allein der erhöht sitzenden Sphinx gegenüber steht: 6) Attische weiße Lekythos aus Lokroi (abg. *de Luynes, Descr. de quelques vases peints* pl. 17; vgl. *Overbeck* S. 33 nr. 34. *Heydemann, Mitth. a. d. Antikensamm.* in *Über- u. Mittelitalien* 56, 1363. *E. Potier, Gaz. archéol.* 10 [1885], 282, 11): Oidipus mit zwei Lanzen und Rundschild, auf dem als Episema eine Schlange erscheint, mit Panzer und Beinschienen, schaut fest auf die Sphinx, die auf einem Würfel, der sich auf drei Stufen erhebt, sitzt. 7) Rotfigurige Vase der Sammlung Hamilton (*Tischbein, Vases d'Hamilton* 2, 24 (30). *Overbeck* S. 33 nr. 35, *Baumeister, Denkmäler* 1050, abg. *Overbeck* Taf. 1, 16. *Tafelblatt der Acta Philolog. Monacens.* ed. Fr. Thiersch. *Baumeister* 1267

p. 1051 und darnach unsere Abbildung 4): 'Oidipus steht mit zurückgeworfenem Reisehut, in großer Chlamys, aus welcher die Spitze seiner Schwertscheide hervorsieht, die Füße mit Riemenkothurnen bekleidet, ruhig vor der auf dem Felsen hockenden, ernst und edel dargestellten Sphinx'. Ähnlich sind die Darstellungen 8) auf einer nolanischen Pelike, *Overbeck* S. 34 nr. 36 Taf. 2, 1 = *Furtwängler*, *Berlin. Vasensamm.* 2, 640 nr. 2355. 9) auf einem Kantharos im brit. Museum, *Panofka, Musée Blacas* pl. 12, 38. *Overbeck* S. 34 nr. 37. *C. Smith, Catal. of greek and etruscan vases in the brit. Mus.* 3 (1896), 156 b. p. 145. 10) auf einer rotfigurigen Vase der Sammlung Lipona, jetzt in München, *Jahn, Vasensamm. König Ludwigs* 249 (1423) p. 73. 11) auf einer zweihenkligen Hydria von Nola, *de Witte, Catal. Durand* 364. *Overbeck* S. 34 nr. 38, *Catal. of the greek . . . vases in the Brit. Mus.* 1 (1851), nr. 913 p. 326 f.: Oidipus schreitet bekleidet, im Haar eine Binde, die r. Hand ausstreckend gegen die Sphinx heran. 12a) auf einer nolanischen Amphora, *Vasenkat., d. Brit. Mus.* nr. 913: Oidipus streckt gegen die auf einer dorischen Säule sitzende Sphinx die R. aus. 12b) auf der von *Brunn, Bulletino* 1853, 74, 4 beschriebenen, *Annali* 1867 Tav. d'agg. J abgebildeten Vase findet sich dieselbe Darstellung als anmutiger Scherz, indem statt des Oidipus eine jugendliche Frauengestalt vor der Sphinx steht, die auf einer ionischen Säule sitzt. 13) Pompeianisches Wandgemälde, *Helbig, Wandgemälde Campaniens* 1155 p. 239: Ein mit Chlamys bekleideter Jüngling, Oidipus, steht mit erhobener R. vor der Sphinx, welche auf einer hohen Basis vor ihm sitzt. 14) Römisches Relief im Nationalmuseum zu Pest, *Ziehen, Arch. epigr. Mith. aus Ost-rr.* 13 (1890), 70: 'Auf niedrigem Felsblock hockt zur L. die klein gebildete, befüßelte Sphinx und wendet ihr von langen Locken umrahmtes Antlitz nach r. hin in halber Vordersicht dem vor ihr stehenden Oidipus zu; dieser hat das l. Spielbein leicht vorgesetzt und hält die R. nachdenklich an Kinn und Mund, indes die L. den Speer hält; er trägt nur kurze Chlamys; in den Nacken fällt sein langes Haar in reichen Locken herab; von einem Petaos ist nichts zu sehen.' Die Darstellung ist hauptsächlich deshalb interessant, weil hier Oidipus die Sphinx um ein gutes Stück überragt. 15) Relief an einem der Pfeiler auf der Umfassungsmauer des Grabes des Calventius Quietus in Pompei (*Overbeck* S. 53 nr. 49 Taf. 2, 4; *Pompei*<sup>4</sup> Fig. 210 S. 362. = *Overbeck-Mau, Pompei*<sup>4</sup> Fig. 217 S. 417): Oidipus nackt bis auf die um den l. Arm, in dem er den Speer trägt, flatternde Chlamys, schreitet den Zeigefinger der R. nachsinnend an die Stirn legend, gegen die auf den Felsen sitzende Sphinx; am Fuße des Felsens liegen mehrere Leichen.

Diesem Relief sehr ähnlich ist 16) ein Friesfragment im Museum zu Vienne, *Delorme, Descr. du Musée de Vienne* p. 199, 179 pl. 4; vgl. *Stark, Arch. Ans.* 11 (1853), 335. *Heydemann, Mith. aus d. Antikensamm.* in Ober-u. Mittelitalien 68, 162: Oidipus, nackt bis auf Chla-

mys, die R. gehoben und den Zeigefinger hochgereckt; gegenüber steigt die vielbrüstige Sphinx vom Felsen herab; in dem Felsen eine Grotte mit Menschenköpfen; zwischen Oidipus und Sphinx eine hingefallene Gestalt, ein Opfer der Sphinx. 17) Relief eines römischen Sarkophags im Museum zu Marseille (abg. *Annali* 1869 Tav. d'agg. D. *Dilhuy* p. 9. *Stark, Städteleben, Kunst und Alterthum in Frankreich* 586): vor der auf einem Felsen sitzenden Sphinx Oidipus in Helm, Panzer und Beinschienen, die l. Hand am Schwert, die r. Hand sinnend an das Kinn gelegt. Hieran reiht sich 18) das schon öfter erwähnte Relief im lateranischen Museum: Oidipus nur in der Chlamys, in der l. Hand die Lanze, hält die R. gegen das Gesicht gebogen; am Fuße des Sphinxfelsens ein Menschenkopf. 19) Auf der l. Seitenfläche eines athenischen Sarkophages ist nach *Bursian, Arch. Ans.* 13 (1855), 120 Oidipus (Chiton bis an die Kniee, Chlamys, Stiefeln, dargestellt, in der L. eine Harpe haltend, die (abgebrochene) R. mit gebogenem Ellenbogen erhebend, im Begriff das Rätsel zu lösen, abg. *Le Bas, Voyage archéol. en Grèce et en Asie mineure, Monuments figurés* pl. 87, 2. Nähere Angaben fehlen bei 20) *Lykthos* im Varvakion, *Milchhöfer, Die Museen Athens* 68, 78 und 777: Sphinx auf Basis, vor welcher ein Mann (Oidipus?) steht; genauer beschrieben von *Heydemann, Griech. Vasenbilder* S. 8 Taf. 8 Fig. 3, 10b: athenische Lykthos rohester Zeichnung, schwarzfigurig; auf niedrigem Gestell die Sphinx; vor ihr Oidipus in Chlamys, auf einen Stab gelehnt, die R. in die Seite gestemmt, vgl. auch *Collignon, Catal. des vases peints du musée de la société arch. d'Athènes* p. 88 nr. 361. 21) Ähnliche verwischte Zeichnung auf einer fragmentierten Lykthos im Häuschen hinter dem Erechtheion, *Heydemann* a. a. O. Fig. 3, 10c. *Collignon* a. a. O. 361 b. 22) Stamos im Brit. Museum, *Walters, Catal. of greek vases* 2 (1893), p. 93 nr. 122: A bearded male figure (Oedipus?) to r. in long white chiton and himation, confronted by a Sphinx. 23) Amphora aus Volci, jetzt in Petersburg (*Micali, Mon. Ined. Tav.* 40): auf einem runden Schild sitzt ein nackter, bärtiger Mann, der einen weißen Kranz in den Haaren hat und in der L. einen Stab hält; vor ihm sitzt die Sphinx, welche die r. Vordertatze auf sein Knie legt; *Overbeck* S. 35f. nr. 40 erkennt auch hier den Oidipus; *Jahn, Arch. Beitr.* 114, 71 (nicht 171) einen Thebaner; *Stephani, Vasensamm.* d. Kaiserl. Eremitage 1 p. 330f. nr. 811; vgl. *Compte-rendu* 1864, 64. 74. 84 denkt an Herakles. 24) Relief einer Thonlampe (*Passeri, Lucernae fictiles* 2, 104. *Overbeck* S. 53 nr. 50: Oidipus lehnt vor der Sphinx, völlig nackt, das Kinn auf die Hand gestützt, mit dem linken Arm auf eine Säule gelehnt und 25) Lykthos des strengfigurigen Stiles im Museum of fine arts in Boston, *Arch. Ans.* 13 (1898), 141 nr. 21: 'Oidipus (inschriftlich bezengt) steht vor der Sphinx. 26) Ganz eigentümlich ist die Darstellung des Oidipus, der mit Chlamys und Stiefel bekleidet, an der Seite ein Schwert trägt, die l. Hand auf die

Hüfte stemmt und mit dem Zeigefinger der R. die Stirn berührt, auf einem homerischen Becher mit der Darstellung der Iliupersia; auch fehlt die Sphinx, abg. *Robert, Homer. Becher* 69; vgl. 71f., der ausführt, daß der Töpfer zuerst einen Oidipusbecher habe machen wollen, durch die beschränkte Höhe aber veranlaßt worden sei, Figuren aus der Iliupersia darzustellen, die Figur des Oidipus aber ruhig habe stehen lassen, unbekümmert um den Zusammenhang.

Häufig ist ferner auch auf geschnittenen Steinen Oidipus vor der Sphinx stehend, gewöhnlich mit deutend erhobener Hand dargestellt. 27—41) *Overbeck S. 55f. nr. 52—66* führt fünfzehn Darstellungen an. Ich füge hinzu: *Overbeck nr. 53* ist jetzt abgebildet bei *Imhoof-Blumer und Keller, Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen* Taf. 26, 43 S. 159 und *Furtwängler, Beschreib. d. geschnitt. Steine* 50 Taf. 11 nr. 802 vgl. S. 57 nr. 802. *Overbeck S. 56 nr. 57* (Taf. 2, 6 = *Furtwängler a. a. O.* Taf. 11 nr. 799) ist identisch mit *Overbeck S. 55 nr. 52*, vgl. *Furtwängler S. 57 nr. 799*. *Overbeck S. 56 nr. 58* = *Furtwängler nr. 803*. *Overbeck S. 56 nr. 59* ist modern, *Furtwängler S. 338 nr. 9573*. *Overbeck S. 55 nr. 56* und Taf. 1, 15 = *Furtwängler* Taf. 59 nr. 8252. 42) *Amethyst in Paris, Chabouillet, Catal. génér. des camées et pierres gravées de la biblioth. 50 impér. 1807 p. 243. Babelon, Catal. des camées ant. de la bibl. nat. p. 393, 123*: Oidipus steht aufrecht vor der auf einem Felsen hockenden Sphinx, die R. an die Stirn legend. 43. 44) Zwei Karneole mit derselben Darstellung ebend. 1808. 1809. 45—47) Drei geschnittene Steine im *Brit. Museum, Catal. of engraved gems in the Brit. Mus. (1888)*, p. 157 nr. 1361. 1362. 1363 (auf dieser letzten Gemme liegt am Fusse des Sphinxfelsens ein menschlicher Schädel). 48—50) Zwei Karneole und eine gelbe Paste in Kopenhagen, L. Müller, *Descr. des intailles et camées du Mus. Thorvaldsen* 103 nr. 848, 104 nr. 850 (auf beiden Karneolen ist gleichfalls ein Menschenhaupt zu erkennen), nr. 849; möglich ist, daß einer dieser drei letzten geschnittenen Steine mit *Overbeck 56, 66* = *Dactyl. danica* 873 identisch ist. 51—56. Fünf Pasten und ein Karneol der Berliner Sammlung, *Furtwängler nr. 800*. 50 801. 804. 805. 806. 7600; auf nr. 804f. liegt vor Oidipus ein von der Sphinx Getöteter, auf nr. 806 menschliche Gebeine. 57. Braune Paste: neben einer Sphinx kniet ein nackter Mensch (Oidipus?), *Furtwängler nr. 5396*.

Von den Darstellungen, die den Oidipus sitzend (vgl. nr. 5) vor der auf erhöhtem Standpunkt hockenden Sphinx zeigen, ist zunächst zu erwähnen 58) die rotfigurige Kylix im Museum Gregorianum (*Mus. Gregor. 2, 80*, 1b. *Overbeck* Taf. 1, 12 S. 34 nr. 39. *Duruy, Hist. des Grecs* 1, 97. *Wiener Vorlegebl. 1889*, Taf. 8, 6. *Hartwig, Meisterschalen* Taf. 73 S. 665. 667. *Philolog. 56* (1897), 3. *Dümmler, Rhein. Mus.* 43, 359. *Winter, die jüngeren attischen Vasen* 51, 15. *Kretschmer, Die griech. Vaseninschr.* 190, 171. *Brunn, Ruinen* u. *Museen Roms* S. 823 nr. 46. *Helbig, Führer*

d. d. öffentl. Samml. klass. Altert. in Rom S. 287f. nr. 188. C. I. G. 4, 7705): der inschriftlich bezeugte OIAIPOΔEE sitzt bärtig, in der Chlamys, mit Petasos und Reisekothurnen, die Beine übereinandergeschlagen, die L. unter das Kinn gestemmt, vor der auf dem Abacus einer ionischen Säule sitzenden Sphinx, aus deren Munde eben die Worte [K]AI TPI[ION] d. h. der Anfang des zweiten Verses des bekannten Sphinxrätsels hervorgehen. — Vielleicht auch 59) auf einem Vasenfragment im brit. Museum, *C. Smith, Catal. of greek and etruscan vases* 3 (1896), 812, p. 384. Sitzend ist Oidipus auch dargestellt, nur daß die Scene durch Hinzufügung einer dritten Figur erweitert ist, 60) auf der von *Braun, Annali* 9, 214. *Overbeck S. 36 nr. 41* (abgeb. Taf. 1, 13) beschriebenen Amphora, auf der hinter Oidipus ein fast nackter Jüngling steht, und 61) auf einer unteritalischen Lekythos im brit. Museum *Walters Catal. of the greek and etruscan vases in the brit. Mus.* 4 (1896), 254 nr. 539, auf der Oidipus auf einem Klapstuhl (okladias) sitzt, und der gleich Oidipus bärtige Begleiter (nach *Walters a. a. O.* Teiresias oder Kreon) hinter der Sphinx steht. — Eine Erweiterung durch eine dritte Person findet sich ferner in folgenden Darstellungen, auf denen Oidipus aber wieder stehend erscheint: 62) Krater aus Lokroi in Berlin (*Arch. Zeit.* 5/6 [1848], 203. *Overbeck S. 51 nr. 47* Taf. 3, 1. *Furtwängler, Berliner Vasensamml.* 2, 571 nr. 2640): Oidipus, den Petasos im Nacken, mit Chlamys das Schwert an der l. Seite, in der R. die Lanze aufstützend, die L. auf den Rundschild am Boden legend, blickt ruhig stehend die Sphinx an, hinter der ein anderer Jüngling steht, aufmerksam zuhörend und mit der L. sich auf den Sphinxfelsen stützend. 63) Römische Sarkophagrelief (*R. Rochette, Mon. inéd. pl. 7. Overbeck S. 52 nr. 48. Matz-Duhn, Antike Bildc. in Rom* nr. 3338 mit weiteren Litteraturangaben): Oidipus, nackt dargestellt, wird von einem Gefährten zur Sphinx geführt. 64) Wandgemälde aus dem Grabe der Nasonen (abgeb. auf dem Titelblatt des *Apollodor ed. Heyne. Overbeck* Taf. 2, 5 S. 54 nr. 51): Oidipus steht den Zeigefinger der R. Hand an den halb geöffneten Mund gelegt mit einem Gefährten in römischer Kriegertracht, der ein Pferd am Zügel führt, vor der auf einem überhängenden Felsen sitzenden Sphinx, deren Oberkörper bis auf die Hüften rein menschlich gebildet ist.

Eine noch größere Anzahl von Personen finden sich auf folgenden Darstellungen: 65) Pelike des *Hermox* (abgeb. *Monum. dell' Inst.* 8 tav. 45. *Wiener Vorlegeblätter* 1889 Taf. 8, 10; vgl. *Brunn, Bullet.* 1865, 215. *Heydemann, Annali* 1867, 374ff. *Winter, Die jüng. att. Vasen* p. 27f. *Klein, Vasen mit Meistersignat.* 201 nr. 5. *K. Masner, Die Samml. antik. Vasen u. Terrakott. im oesterr. Mus.* 336 p. 51): um die klein gebildete, auf ionischer Säule sitzende Sphinx sind elf Personen versammelt: der unmittelbar vor ihr Stehende ist vor den übrigen, welche um den Leib geworfene Man-

tel und Stöcke tragen, durch Reisetracht — auf der r. Schulter zusammengehaltene Chlamys, im Nacken hängenden Petasos und hohe Stiefel —, sowie durch Bewaffnung — Schwert und zwei Speere, auf die er sich stützt —, streng unterschieden und als Oidipus charakterisiert. Vergleicht man mit dieser Darstellung, was Schol. Eur. Phoen. 45 berichtet *Ἀσκληπιάδης* (fr. 21) λέγει, *τοὺς Θηβαίους εἰς ἐκκλησίαν καθ' ἑκάστην ἀφ' ὧν* 10 *οἶσθαι διὰ τὸ δυσάινμα τῆς Σφίγγος. λόγιον γὰρ ἦν αὐτοῖς μὴ ἀπαλλαγέσθαι τῶν κακῶν πρὶν ἂν τοὺς Σφίγγος λύσαιεν χορηγούς, ὅποτε δὲ μὴ συνίσαιεν, ἀρπαξέειν αὐτὴν ὅτινα ἂν βούλοιο τῶν πολιτῶν, und Apollod. 3, 5, 8 καὶ συνίσταντες (die Thebaner) εἰς αὐτὸν πολλὰ κίς ἐξήτουν τί τὸ λεγόμενον ἔστι, so liegt die Vermutung nahe, daß *Hermoxan* denjenigen Augenblick hat darstellen wollen, wo der auf der Wanderschaft befindliche Oidipus 20 zufällig zu einer solchen Versammlung der Thebaner kam und die von diesen so lange gesuchte Lösung fand. Schwieriger schon ist Oidipus herauszufinden auf (66) der Hamiltonschen Vase (Tischbein 3, 34. Overbeck Taf. 2, 2 S. 41 nr. 42), wo Overbeck S. 42 den unmittelbar vor der Sphinx sitzenden Jüngling, Blümner, Arch. Zeit. 25 (1867), 117f. den hinter diesem stehenden Epheben für Oidipus hält, während Jahn, Arch. Beitr. 114 alle 30 Personen für Thebaner ansieht; ferner (67) auf der Hydria von Anzi in Potenza (Overbeck Taf. 1, 14 S. 38 nr. 43, Heydemann, Annali 1867, 378f.), auf der beide Gelehrten einen andern als Oidipus bezeichnen. (68) Kylix (Dubois, Catal. Canino 188. Overbeck S. 31 nr. 30): die Sphinx sitzend zwischen zwei stehenden Männern. (69) Kylix (Dubois, Catal. Canino 189), auf der Overbeck S. 36ff. nr. 42 gleichfalls noch den Oidipus herauserkennen will, während Jahn a. a. O. 114 es in Abrede stellt, und 70, 71) auf zwei Lekythen der 40 archäologischen Gesellschaft in Athen (Collignon, Catal. des vases peints etc. p. 89, nr. 362. 363) findet sich die Sphinx zwischen zwei auf Klappstühlen sitzenden Jünglingen, die bemüht sind, das Rätsel zu lösen, Heydemann, Griech. Vasenb. a. a. O. Taf. 8, Fig. 3, 10c. 72–75) Münchener Vase (Jahn, Vasensamml. König Ludwig 352 p. 110. Overbeck S. 31 nr. 33), auf der sich zweimal dieselbe Darstellung wiederholt: der auf breiter Säule sitzenden Sphinx sitzt zu jeder Seite ein Jüngling im Mantel und mit Stab zur Seite, der eine r. erhebt die R., der zweite sieht sich im Fortgehen um; vgl. die ähnlichen Darstellungen auf den 50 Münchner Vasen 424. 677. 1318. Overbeck S. 31 nr. 31. 32. Schließlich sei erwähnt (76) die Neapeler Amphora (abgeb. Annali 1871 Tav. d'agg. M. Michaelis ebend. 186ff. Heydemann, Neapeler Vasensamml. 3254 p. 579), deren Darstellung insofern den Aschenurnen von Volterra (oben nr. 1 und 2) gleicht, als dem Oidipus gegenüber hinter der Sphinx eine Erinyas steht, auf dem Haupte zwei kleine Schlangen, mit beiden Händen auf eine Lanze gestützt, die Beine gekreuzt. Overbeck S. 58 hatte bei Besprechung der Aschenurnen von*

Volterra bemerkt: „Über die Bedeutung (der Erinyas) läßt sich kaum etwas Näheres sagen, als daß sie überall zu erscheinen pflegt, wo es sich um Mord, Tod und Verderben handelt.“ Michaelis a. a. O. weist auf *Pind. Ol.* 2, 41f.: *Ἰδούσα δ' ὄξει Ἐρινύς ἑκαστὸν οἱ* (dem Oidipus) *σὺν ἀλλολοφονίᾳ γένος ἀγρίου, und Ilberg a. a. O. 24, 8* meint, daß das Vasenbild geradezu von des Euripides Versen (Phoen. 1508ff.: *Ἐρινύς, ἃ δόμον Ὀδῖποδα πρόβατο ἄλσας, τὰς ἀγρίας ὅτε δυσέκνεον* *ἐκνεύς μίλος ἔγνα Σφίγγος*) inspiriert sei. K. Dillthey, Arch. Zeit. 31 (1873), 89 erinnert an Stat. Theb. 1, 66 (vgl. 11, 489 ff.), wo Oidipus zu Tisiphone sagt: *Sphingos iniquae callidus ambages te praemonstrante resolvi, und* nimmt für unser Vasengemälde und die Verse des Statius dieselbe griechische Dichterquelle, wenn auch nicht unmittelbar, in Anspruch: vielleicht ist es eben Euripides. Schon K. O. Müller, Aeschylus' Eumeniden 170 hatte erkannt, welche wichtige Rolle im Oidipusmythos die Erinyas spielt: „Oidipus, sagt er, ist ganz und gar ein Geweihter der Erinyas, geboren, um durch seinen Fluch das Geschlecht zu verderben.“ Ich verweise außer den bereits angeführten Stellen auf folgende: dem Oidipus hinterläßt die Mutter gar viele Schmerzen, *ὅσα τε μητρός Ἐρινύς ἐκτελειούσιν, Hom. Od.* 280. Teiresias sagt zu Oidipus: *καὶ σ' ἀμφικλήμης μητρός τε καὶ τοῦ σοῦ πατρὸς ἑλὰ πορ' ἐκ γῆς τῆςδε δεινόπους ἀρά, Soph. Oed. R.* 417f. Dem Mörder des Laios folgen *δυναί Κῆρες ἀναπλάκῃτοι*, ebend. 471f. Zu Adrastus sagt der Chor: *ἔρημά δ' ἃ πολίστονος Ὀδῖποδα δάμακα λιποῦσ' ἤϊδ' Ἐρινύς, Eur. Suppl.* 835f. Polyneikes klagt dem Oidipus sein Schicksal: *ὦν ἐγὼ μάλιστα μὲν τὴν σὴν Ἐρινὸν αἰτίαν εἶναι λέγω, Soph. Oed. Col.* 1299.

#### Ehe. Kinder.

Daß im alten Epos die Ehe des Oidipus mit seiner Mutter kinderlos war, ist oben Sp. 701 bemerkt worden. Die *Oidipodie* nannte als zweite Gattin des Oidipus und Mutter der vier Kinder (Antigone, Ismene, Eteokles und Polyneikes) die Euryganeia, die Tochter des Hyperphas, Paus. 9, 6, 11; Peisand. im Schol. Eur. Phoen. 1760 p. 414, 29 (*Εὐρυγάνη καὶ Θέτιος*); Pherekydes (fr. 48) im Schol. Eur. Phoen. 63, der sie Tochter des Periphas nennt; bei Apollod. 3, 5, 8 heißt sie Tochter des Teuthras (O. Müller, Orchomenos 226, 6 versteht unter diesem Teuthras den König von Thespiai, während Welcker 2, 314, 3; Schneidewin 165, 1; Bethe 24, 36 mit Aegius Teuthras in Hyperphas ändern); vgl. Schol. Eur. Phoen. 13: *καὶ τὸν Ὀδῖποδα δὲ πατρὸς Ἐπικάστην τε τὴν μητέρα γεγαμημένα καὶ Εὐρυγάνην*. Der Maler Onasias, ein Zeitgenosse Polygnots (Paus. 9, 4, 2), hatte im Tempel der Athena Areia in Plataiai gemalt *κατὰ τὴν Εὐρυγάνειαν ἐπὶ τῇ μάχῃ τῶν παίδων*, Paus. 9, 5, 11, im Anschluß, wie aus Paus. a. a. O. hervorgeht, an die *Oidipodie*, Müller, Orchomenos 226; Bethe 25. Nach einigen war Euryganeia eine Schwester der Iokaste, Schol. Eur. Phoen. 58. So kennt das

alte Epos das Grausigste von der blutschänderischen Ehe, die Frucht von Kindern, nicht; diese begegnet erst in der Tragödie, zuerst bei *Aesch. Sept.* 906. 1015f. *Kirchh.* Ein anderer Versuch, der Ehe des Oidipus das Furchtbare zu benehmen, ist die Annahme des Genealogen *Epimenides* im *Schol. Eur. Phoen.* 13, daß Oidipus der Sohn des Laios und der Eurykleia, Epikaste aber die zweite Frau des Laios gewesen sei, so daß Oidipus nicht seine wirkliche, sondern nur seine Stiefmutter geheiratet habe. Noch eine andere Version begegnet bei *Pherekydes* (fr. 48) im *Schol. Eur. Phoen.* 53: *Οἰδίποδι Κοίαν δίδωσι τὴν βασίλειαν καὶ τὴν γυναῖκα Λαίου, μητέρα δ' αὐτοῦ Ἰοκάστην, ἣς ἦς γίνονται αὐτῷ Φάστωρ καὶ Λαόνυκος (Λαόνυκος Valcken), ὁ δὲ θυγατρὸς ἐκ τῆς Μινωῆς καὶ Ἑορίνου. ἔπει δὲ ἐνιαυτὸς παρήλθε, γαμεῖ δὲ Οἰδῖπός τις Εὐρυγάνειαν τὴν Περικλάντος, ἣς ἦς γίνονται αὐτῷ Ἀντιγόνη καὶ Ἰσμήνη . . . Ἐπεικὴς καὶ Πολυνείκης. ἔπει δὲ Εὐρυγάνεια ἐτελεύτησε, γαμεῖ δὲ Οἰδῖπος Ἀστυμέδουσαν τὴν Σθενίλου. Darnach hätte Oidipus drei Frauen gehabt, von denen ihm Iokaste den Phrastor und Laonytos, Euryganeia die vier gewöhnlich genannten Kinder geboren hätte. *Strk. d. Labdacid. hist.* 70; *Welcker* 1, 258, 413; 2, 315, 5; *Bethe* 24 beziehen die Worte *ἣς ἦς γίνονται αὐτῷ Φάστωρ* x. t. l. nicht auf Oidipus, sondern auf Laios; doch hat gegen diese Auffassung *Schneidewin* 165 mit Recht gewichtige Bedenken erhoben, und in der That erfordert der Zusammenhang gebieterisch, *αὐτῷ* auf Oidipus zu beziehen. Eines freilich erregt Bedenken in dem Bericht des *Pherekydes*: das Schweigen über das Ende der Iokaste, das umsomehr befremdet, als *Pherekydes* kurz darauf den Tod der Euryganeia berichtet; auch ist nicht klar, worauf sich die Worte *ἔπει δὲ ἐνιαυτὸς παρήλθε* beziehen, am einfachsten doch auf das Ende der Iokaste, und gerade davon schweigt *Pherekydes*; möglicherweise liegt uns sein Bericht nicht unversehrt vor. Die von *Pherekydes* bezeugte Ehe des Oidipus mit Astymedusa kennt auch das *Schol. Hom. Il.* 4, 376 (= *Eudocia* 728 p. 517), vgl. *Eust. ad Hom. Il.* 869, 4: *Οἰδῖπος ἀποβαλὼν Ἰοκάστην ἐπὶ γένειν Ἀστυμέδουσαν, ἧς διέβαλε τὸν πορνεύοντος ὡς παῖδας αὐτῆς. Nach dieser Sage, die die bei *Pherekydes* zwischen Iokaste und Astymedusa stehende zweite Gattin des Oidipus Euryganeia nicht erwähnt, müßten die Kinder von Iokaste geboren sein. *Welcker* 2, 315, 5 sieht in Astymedusa nur eine genealogische Variante für Euryganeia, und *Pherekydes* hat nach ihm diese Variationen in der Weise verbunden, daß er die Astymedusa zur dritten Frau gemacht hat. Ansprechend, aber durch zu gewaltsame Mittel, sucht *Bethe* 26f. den Bericht des *Pherekydes* mit *Schol. Hom. Il.* a. a. O. zu verbinden: bei *Pherekydes* soll in den Worten *ἔπει δὲ Εὐρυγάνεια ἐτελεύτησε* das letzte Wort verdorben sein, und im *Homerscholion* setzt er statt *Ἰοκάστην* ein *Εὐρυγάνειαν* (Euryganeia war verschollen, dagegen kannte jeder von der Schule her Iokaste als Gattin und Mutter des Oidipus: die Ein-**

setzung [durch spätere Grammatiker oder Schreiber] dieses Namens lag also sehr nahe) und erklärt *ἀποβαλὼν* nicht 'nach dem Verluste', sondern 'nach der Verstoßung'. Bei der Dürftigkeit der Überlieferung müssen wir verzichten Genaueres festzustellen. Das *Schol. Eur. Phoen.* 26, das den Laios beim Raube des Chrysispos von Oidipus getötet werden läßt (oben Sp. 708), fährt fort: *αὐτὸν (Οἰδίποδι) τῇ δὲ Ἰοκάστῃ ἰδούσῃ (cod.: τὴν δὲ Ἰοκάστην ἰδούσαν) ἐπὶ τὴν κηλὴν τοῦ νεκροῦ μύεντα γεννῆσαι τοὺς παῖδας, ὅστερον δὲ λύσαντα τὸ αἶνγμα γνῶρισθῆναι. Merkwürdig ist die hier erzählte Reihenfolge: das Lösen des Sphinxrätsels nach der Hochzeit, das zugleich als Grund der *γνώρισις* angegeben wird; merkwürdig ist auch der Ausdruck *μύεντα γεννῆσαι τοὺς παῖδας*, als habe Oidipus alle vier Kinder zugleich (vgl. *Schneidewin* 194) erzeugt. Übrigens läßt diese Erzählung den Charakter der Iokaste, die zur Bestattung ihres Gatten kommt und sich einem fremden Mann hingibt, in schlechtem Lichte erscheinen. Die Zahl und die Namen der Kinder des Oidipus stehen fest; die im *Schol. Eur. Phoen.* 53 neben Antigone und Ismene als Tochter der Euryganeia und des Oidipus erwähnte *Ἰοκάστη* (der Name steht im *Cod. Marcian.* 471; *cod. Vatic.* 909 und *cod. Paris.* 2713, während er im *cod. Taurin.* B IV, 13 fehlt) wird von *Schwaerts* und den früheren Herausgebern als Interpolation ausgeschieden. Von den Söhnen ist Eteokles der Ältere nach *Eur. Phoen.* 71 und *Schol. Dindorf.* 4, 65; *Schol. Hom. Il.* 4, 376 = *Eudocia* 728 p. 517; *Hypoth. Aesch. Sept.* p. 45 a. E. *Dindorf*; *Stat. Theb.* 2, 428; *Welcker* 2, 341, der dies für die ältere Sage hält, anders *Bethe* 107; dagegen läßt *Sophokles (Oed. C.* 375, 1295; vgl. *Schol. Eur. Phoen.* 71; *Hypoth. Aesch. Sept.* p. 44 a. E. *Dind.*) den Polyneikes den älteren sein. Nach *Lysimachos* fr. 6 (F. H. G. 3, 337) im *Schol. Eur. Phoen.* 13 ließe Oidipus auf Grund eines Orakelspruches, daß seine Söhne im Wechselmord fallen würden, den Polyneikes, nach *Kastor ebend.* beide Söhne aussetzen; weiteres hierüber ist nicht bekannt; doch ist hierin offenbar ein Gegenstück zu der Aussetzung des Oidipus durch Laios zu erkennen. Von den Töchtern ist Antigone durchgängig die ältere, *Soph. Antig.*; *Eur. Phoen.* 58.*

### Entdeckung des Frevels. Blendung.

Bei *Homer Od.* 11, 274 heißt es nur, daß die Götter alsbald nach der Hochzeit den Frevel den Menschen kund machten (s. oben Sp. 701), über das 'wie' erfahren wir nichts, ebenso schweigen *Pindar*, *Aischylos*, *Euripides*. In der *Oidipodie* (*Schol. Eur. Phoen.* 1760 p. 414, 20 ff.) war erzählt, daß Oidipus nach der Hochzeit ('μετὰ ταῦτα', also wohl bald darauf) mit Iokaste zu Wagen nach dem Kithairon fuhr, um dort gewisse Opfer darzubringen, — wem?, ist nicht gesagt, doch ist mit Sicherheit anzunehmen, daß sie der Hera *γαμοστόλος* (oben Sp. 704; *Bethe* 9f., vgl. auch d. A. Hera Bd. 1 Sp. 2080, 61 ff.) galten, um ihren Segen



für die junge Ehe zu erbitten. Auf der Rückkehr kommen sie an der *συνή δόος* vorbei; Oidipus erinnert an sein Zusammentreffen mit Laios und zeigt seiner Gattin die Stätte und den Gürtel, den er einst dem erschlagenen Laios abgenommen hatte. Iokaste erkennt in Oidipus den Mörder ihres ersten Gatten, aber sie schweigt; denn sie weiß nicht, daß er auch ihr Sohn ist. Darauf (wieder *μετὰ ταῦτα*) kommt ein alter Pferdehirt von Sikyon, erzählt dem Oidipus, wie er ihn einst gefunden, aufgenommen und der Merope übergeben habe, zeigt zum Beweis der Wahrheit für seine Aussage die Windeln und Stachelnkel (*κείρα*) und fordert Lohn für die Erhaltung des Lebens (*καταρία*, das Maafs 5 richtig gegen *Bethe* 6 erklärt); so kommt alles ans Licht, Iokaste stirbt (wohl durch eigene Hand), Oidipus blendet sich und heiratet später die Euryganeia (s. ob.). Hygin. 20 f. 7, dessen Erzählung schon aus der Erwähnung Sikyons auf eine alte Quelle hinweist, berichtet: *Dum hac Thebis geruntur, Corintho Polybus decedit; quo audito Oidipus moleste (moleste Schmidt) ferre coepit existimans patrem suum obisse; cum Periboea de eius suppositione palam fecit. f Id Itemulst f senex qui eum exposuerat, ex pedum cicatricibus et talorum agnovit Lat filium esse*. Damit ist zu verbinden das von Niebuhr in einem Palimpseste der Vaticana entdeckte Fragment bei Schmidt, *Præf. Hygin. 49: en incidit Thebis sterilitas et patiens[ia] ob Oidipodis scelera?* . . . interim Eriboia Polybi regis uxor [quae ista omnia cognosc]erat, Sicyone Thebas venit eique de [eius suppositione palam] fecit. Emmo[n]etes senex [vielleicht ist zu lesen: fecit. <Item] Menoetes (so steht schon, wie ich nachträglich sehe, bei Robert, *Homer. Becher* 78) senex, qui eum [exposuerat pedum cicatricem] agnovit: Lai filium esse dicit. Also Periboea kommt, wohl um den Tod des Polybos zu melden, nach Theben, erzählt dem Oidipus, daß er nicht ihr leibliches Kind sei, und durch den thebanischen Hirten kommt die ganze Wahrheit an den Tag. Manche Züge aus der Erzählung des *Schol. Eur. Phoen.* 1760 und Hygins finden sich bei *Sophokles* wieder: wie dort der Hirt von Sikyon, der den angesetzten Oidipus gefunden, so kommt bei *Soph. Oed. R.* 924 ff. der korinthische (denn 20 bei *Soph.* ist, wie oben gezeigt, an Stelle Sikyons Korinthus getreten) Hirt, dem Oidipus einst übergeben worden war, nach Theben. Ist es auch im *Schol. Eur. a. a. O.* nicht gesagt, so ist doch mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß er, wie bei *Sophokles*, das Ableben des Polybos gemeldet hat. Wie ferner bei Hygin. der thebanische Hirt den ihm zur Aussetzung übergebenen Oidipus erkennt, so enthält er auch bei *Soph.* 1141 ff., wenn auch 20 gezwungen, die Wahrheit. Bei *Malalas* 51 f.; *Cedren.* 45 f.; *Joh. Ant. fr.* 8 fragt einst Iokaste, nachdem sie 19 Jahre mit Oidipus verheiratet ist — lange Zeit bei *Soph.* 561 — nach seiner Abstammung; Oidipus nennt seinen Pflegevater Meliboios; Iokaste läßt diesen kommen, und durch seine Aussage kommt alles an den Tag. Oidipus den thebanischen

Hirten über den Tod des Laios befragend dargestellt auf dem lateranensischen Sarkophagendeckel, Robert, *Homer. Becher* 80. Nach der späten Erzählung beim *Mythogr. Val.* 2, 230 erkennt Iokaste selbst beim zufälligen Erblicken der Narben an den Füßen des Oidipus die Wahrheit. Dals die Schenkung der dem Laios abgenommenen Maultiere (*Nikol. Damasc. fr.* 16) bez. des Wagens (*Eur. Phoen.* 46) an Polybos auch eine Rolle in der Entdeckung gespielt hat, ist mit *Schneidewein* 177 und *Bethe* 164, 6 anzunehmen. Über die Frage, ob für *Homer* schon die Blendung des Oidipus anzunehmen sei, s. oben Sp. 701. Dafs die *Thebais* sie kennt, ist mit *Welcker* 2, 337; *Schneidewein* 166 a. E. *Bethe* 104 als sicher anzunehmen; für die *Oidipodie* ist sie bezeugt durch *Schol. Eur. Phoen.* 1760 p. 414, 29. Es erwähnen sie ferner *Aesch. S-pt.* 763 *Kirchh.*; *Soph. Oid. R.* 1270; *Eur. Phoen.* 61. 327. 870. 1613; *Hellankos fr.* 12; als Werkzeug benutzt Oidipus die goldenen Spangen von dem Chiton der Iokaste, *Soph. Oid. R.* 1268 f.; *Hyg. f.* 67; *Eur. Phoen.* 62 oder Nägel (*ῥίλος*), *Joh. Ant. Malal. Cedr.* a. a. O. Nach *Bethe* 104 war Oidipus als Sohn der verpfändete Rächer des Laios: durch die Blendung vollzieht er wenigstens symbolisch die Rache an sich selbst. Der blinde Oidipus (oder Phineus?) ist vielleicht zu erkennen auf einem Vasenfragment, *Macpherson, Antiquit. of Kertsch* pl. 8. *Walters, Catal. of the greek and etruscan vases in the Brit. Mus.* 4 (1896), p. 265 nr. 1052. Doch lassen nicht alle Quellen den Oidipus sich selbst blenden: nach *Schol. Eur. Phoen.* 61 wurde er blind in Erfüllung des Fluches, den er gegen sich selbst aussprach; nach *Schol. Eur. Phoen.* 26 blendete ihn Polybos τὸς περ τῆς παροικτίας χειρὸς ἀκούσας vgl. ob. Sp. 707. Die Blendung durch Polybos muß aus innerer Wahrscheinlichkeit erfolgt sein, bevor Oidipus den Laios erschlug und seine Mutter heiratete; wie aber der blinde Oidipus den Totschlag verübte, darüber lassen sich nur unsichere Vermutungen anstellen; an eine Begegnung in der Schiste ist nicht zu denken; vielleicht erfolgte der Vatermord am Hote des Pelops, und dort ist dann wohl auch die Begegnung des Oidipus mit Iokaste zu denken (vgl. oben Sp. 728). In seinem *Oidipus* (fr. 61) liefs *Euripides* den Oidipus durch die *Θεάποινας* des Laios töten; zwei Verse sind erhalten: *ἡμῖς δὲ Πολύβου παῖδ' ἐπελαυντες πῖδρ' ἐξουματόμεν καὶ διόλκμεν νόρας*. Diese Stelle giebt mehr als ein Rätsel auf; sicher ist nur, daß Oidipus noch nicht als Sohn des Laios erkannt ist. Aber wann erfolgt die Blendung? Doch wohl nicht, wie *Welcker* will, als Oidipus König von Theben war; denn wie sollten Diener sich am Könige vergreifen? Vgl. auch *Bethe* 69, 40<sup>a</sup>. Man könnte annehmen, daß Oidipus durch die Diener des Laios auf seinen eigenen Befehl geblendet wird; es ist bekannt, wie gern und absichtlich *Euripides* Neuerungen einführt. Bei *Soph. Oed. R.* 814 ff. ahnt Oidipus, daß er der Mörder des Laios sei, ohne zu wissen, daß dieser sein Vater ist, aber schon der Gedanke, daß er den ersten Gemahl seines Weibes erschlagen hat,

ist ihm so grausig, daß er ausruft (v. 830 ff.):  
 μή δῖτα, μή δῖτ', ὦ θεῶν ἄγνων αἴψας, ἰδοὺ  
 ταύτην ἡμέραν κ. τ. λ. Hieran anknüpfend  
 könnte Euripides gedichtet haben: Oidipus  
 erkennt, daß er der Mörder des Laios ist,  
 dessen Witwe sein Weib geworden; zur Sühne  
 läßt er sich blinden, und der blinde Oidipus  
 erst erfährt die schaurige Wahrheit. Hierin  
 würde eine Steigerung des Tragischen liegen,  
 die der schon von den Alten beobachteten  
 (*Hypoth. Eur. Phoen.* p. 243, 1 Schwartz) Vor-  
 liebe des Euripides für die *περιπαθής τραγω-  
 δία* wohl ansteht. Die Unterredung des Oidi-  
 pus mit dem blinden Seher Teiresias, der dem  
 König das ihm bevorstehende Geschick ver-  
 kündet, ist nach Overbeck S. 62 ff. n. 75 auf  
 einem Vasengemälde (*Rochette, Monum. ind.*  
 pl. 78. Overbeck Taf. 2, 11) im Anschluß an  
*Soph. Oed. R.* 316 ff. dargestellt, und zwar in  
 Gegenwart der Iokaste (Dirke, *Panofka, Arch.*  
*Zeit.* 3 [1845], 64) und dreier Götter, des  
 Apollon Ismenios, der Athena Onkaia und  
 der Aphrodite. Es bleibt freilich auch noch  
 die Möglichkeit übrig, daß Oidipus sofort  
 nach der Tötung des Laios von dessen Dienern  
 ergriffen und geblendet wird. — Als Lokal  
 wird dann, wie man aus den Worten *Πολύ-  
 βον καὶ* schliessen muß, die Stelle in Betracht  
 kommen, an der nach peloponnesischer Sage  
 Oidipus den Laios beim Raub des Chrysis  
 erschlug; denn da Laios sich längere Zeit am  
 Hofe des Pelops aufgehalten, so kennen seine  
 Diener auch den Oidipus, der gleichfalls dort  
 weilte, während er bei der Begegnung in  
 der Schiste für sie ein Unbekannter ist. Über  
 den weiteren Fortgang der Handlung, zumal  
 über des Oidipus Ehe mit Iokaste, tapen wir  
 ebenso im Dunkeln, wie bei der Erzählung  
 des Nikolaos Damaskenos (ob. Sp. 711 f.),  
 nach der Oidipus den Laios vor den Augen  
 der Iokaste erschlägt: man wundert sich, daß  
 Iokaste den Mörder, als er ihr später wieder vor  
 Augen tritt — denn dies muß doch geschehen  
 sein, wenn gleich des Nikolaos Erzählung  
 nicht so weit reicht —, nicht wiedererkennt.  
 Auf die Blendung des Oidipus durch die Diener  
 des Laios auf Befehl des Kreon hat man  
 die Relieffdarstellung zweier etruskischer Aschen-  
 kisten (Overbeck Taf. 2, 12 S. 67 f. und daselbst  
 die ältere Litteratur; s. außerdem Baumeister  
 1268 S. 1052. Körte, *I Rilievi delle Urne  
 Etrusche* 2 tav. 7, 1 p. 21 ff. tav. 105, 2 p. 24.  
 Robert, *Homer. Becher* 79) bezogen, während  
*Bethe* 69, 40 dagegen, wie mir scheint, beacht-  
 liche Einwendungen erhebt.

### Verfluchung der Söhne.

Den Zwist der Oidipussöhne, allerdings  
 ohne ihn als Folge des Fluches des Oidipus  
 hinzustellen, kennt schon Hes. *Op.* 162. Die  
*Thebais* enthielt den erhaltenen Fragmenten  
 nach zwei, nach Welcker's 2, 335 f. Rekonstruk-  
 tion drei Flüche des Oidipus. Bei *Athen.* 11,  
 465 e (vgl. *Eust. ad. Hom. Od.* 1684, 7 f. O. Müller,  
*Orchomenos* 226 f.) wird als Grund des  
 ersten Fluches angeführt, daß Polyneikes (ohne  
 daß der Bruder es hinderte) dem blinden  
 (s. ob. Sp. 730 u. Welcker 2, 337) Vater einst die

aus dem Schatze des Kadmos stammenden  
 Familienkleinode, einen silbernen Tisch und  
 einen goldenen Pokal, versetzte, was Oidipus  
 verboten hatte, wie *Athen.* a. a. O. hinzufügte.  
 Als dieser die *τιμήντα γέρα πατρὸς* ἐλοῖο er-  
 kannte, ergrimmte er und fluchte seinen Söhnen,  
 daß sie nicht in Frieden (*φιλότης*) das väter-  
 liche Erbe teilen, und daß immer Krieg und  
 Kampf unter ihnen herrschen solle. Nach  
 Welcker 2, 334 mußte Oidipus in dem Vor-  
 setzen der Kleinode, die an den erschlagenen  
 Laios erinnerten, einen höhrenden Vorwurf  
 und Unehrlieblichkeit erblicken. Welcker 2,  
 336, 33 weist auch auf *Hom. Il.* 16, 225 ff.  
 hin, wo Achilleus aus der Lade der Thetis  
 einen Becher entnimmt, aus dem niemand  
 trank und aus dem er keinem der Götter  
 außer Zeus spendete; ein solch hochehr-  
 würdiges Stück war auch der Becher des  
 Oidipus, nicht zum Gebrauche bestimmt, und  
 niemand außer Oidipus war befugt, ihn an-  
 zurdhren. Der zweite, viel schrecklichere  
 Fluch wird aus der *Thebais* im *Schol. Soph.*  
*Oed. Kol.* 1375 angeführt: die Söhne pflügten  
 dem Vater von jedem Opfertier den Rücken  
 (das Ehrenstück, Welcker 2, 337 f., *Bethe* 102 f.)  
 zu schicken; einst jedoch sendeten sie ihm,  
 aus Vergesslichkeit oder einem andern Grunde,  
 das Hüftstück; als Oidipus dies wahrnahm,  
 warf er das Hüftstück weg, rief aus: 'Weh  
 mir, zum Schimpfe haben die Söhne mir es  
 gesendet', und flehte zu Zeus und den andern  
 Göttern, daß sie im Wechseltödtung aus Hades  
 eingehen möchten; vgl. *Aesch. Sept.* 768 ff.:  
*τίκνοισιν δ' ἄρας ἐβήκεν ἐπικύτους τρο-  
 φᾶς . . . καὶ σφ' εὐδαμόνομόν δι' ἧσ' ἰστέ  
 λαχθῆναι κτήματα.* Dasselbe Erzählung findet  
 sich auch bei *Zenob.* 6, 43. *Eust. ad. Hom.*  
*Od.* 1684, 9; vgl. auch *Eur. Phoen.* 874 ff.  
*οὐτε γὰρ γέρα πατρὶ . . . δίδόντες ἄσπερα  
 τυχερὴ ἐξηργάσαν.* In δ' ἐπνεύσ' αὐτοῖς ἄρας  
*δεινὰς ποσσὶν τε καὶ πρὸς ἡττοσμήνους* und  
*Theodor. Graec. affect. curat.* p. 117 Schulze  
 = *Migne, Patrol. Ser. Graec.* 83 p. 1021 c; *Old-  
 pou καὶ* δὲ τὸν πατέρα μὲν κατὰ λινὸν ἀτημί-  
 λητον κ. τ. λ. Auch bei *Eur. Phoen.* 68 findet  
 sich der Fluch: *Θηκῶ σιθρὴ δάμα διαλαχθῆναι  
 τόδε* (vgl. *Eur. Suppl.* 150, wo es heisst, Poly-  
 neikes habe wegen der *ἀσπί πατρὸς* Theben  
 verlassen, um nicht seinen Bruder zu töten),  
 doch wird er damit motiviert, daß die heran-  
 gewachsenen Söhne, um sein Geschick in  
 Vergessenheit zu bringen, ihn im Palaste ein-  
 geschlossen hielten, 64 ff. 327. 873 und *Schol.*  
 875 und *Schol.* 1639 ff. 1611. *Diodor.* 4, 65.  
*Stat. Theb.* 1, 49, 8, 241, 11, 580; vgl. den *Myth.*  
*Vat.* 2, 230, der den Oidipus in *domo sub-  
 terranea* sterben läßt. Bei *Soph. Oed. Col.*  
 1375 (vgl. 1356. 1363. *Zenob.* 6, 43. *Apollod.*  
 3, 5, 9) flucht Oidipus den Söhnen, weil sie ihn  
 aus Theben vertrieben, bez. seine Vertreibung  
 nicht gehindert haben. Im *Schol. Hom. Il.* 4,  
 375 schliesslich = *Eudocia* 728 p. 517 *F'ach*,  
 das nach *Bethe* 26 f. den Inhalt der Oidi-  
 podie wiedergibt, wird als Motiv für den  
 Fluch (*δι' αἵματος παραλαβῆναι τὴν ἀρχήν*) die  
 Verfluchung der Söhne durch ihre Stiefmutter  
 Astymedusa, daß sie ihrer Ehre nachstellten,

angegeben. Abzulehnen sind mit Overbeck 68 f. die auf den seinen unerwachsenen Söhnen fluchenden Oidipus bezogenen Darstellungen. Eine Neuerung des Euripides ist es, wenn er in den *Phoinissen* den Oidipus den Tod seiner Söhne erleben läßt, ebenso wie die Iokaste. Da auch für die *Oidipodie* aus Paus. 9, 5, 11 bezeugt ist, daß seine zweite Frau Euryganeia den Tod der Söhne erlebt hat, so schließt Bethe 105 f., daß sowohl in der *Oidipodie* als in der *Thebais* Oidipus den Tod der Söhne und die Erfüllung seines Fluches gesehen hat. Auf dem Fragment einer megarischen Schale (Robert, *Homeric Becher* 59 f. *Wiener Vorleget.* 1889, Taf. 9, 13. *Arch. Zeit.* 1873, 109. *Class. Rev.* 1888, 328. Walters, *Catal. of the greek and etruscan vases in the Brit. Mus.* [1896], 4 p. 254 f. nr. 105, 1) ist nach Ew. Phoen. 1481 ff. 1693 ff. Oidipus dargestellt, wie er begehrt die Leichen der Iokaste und seiner Söhne zu sehen; die Inschrift lautet: *Οἰδίπους κλέβει [ἄγειν πρὸς τὸ πῦρ] αὐτὸν μη[ρός τε καὶ] γυναικὸς καὶ τῶν υἱῶν*: erhalten ist noch der Oberkörper des Oidipus, der in gebückter Haltung, nach Art der Blinden mit weit vorgebeugtem Haupte lauschend und mit der vorgestreckten Linken tastend vorwärtschleicht. Auf etruskischen Aschenkisten (Körte, *I rilievi delle urne etrusche* Taf. 17, 1, 2 [= Dütschke, *Antike Bildwerke in Oberitalien* 2, 353 p. 152] Taf. 20, 7. 8. 18, 3 [= Overbeck Taf. 5, 14], 18, 4. Körte a. a. O. p. 47 ff.) ist der greise Oidipus zwischen den sterbenden Söhnen dargestellt; fackeltragende Erinyen rahmen die Darstellung ein; vgl. oben Bildwerke zur Sphinxsage nr. 1, 2, 76. Körte a. a. O. 52 meint, daß diese Darstellungen auf des Euripides *Phoinissen* zurückgehen, während Bethe 106, 44 als Quelle die *Thebais* für möglich hält. Interessant ist von diesen Darstellungen vor allem die auch bei Overbeck Taf. 5, 14 abgebildete, auf der Oidipus nur bis an die Knie den Boden überragend (zur Darstellung vgl. z. B. die dem Erdboden entstehende Gaia Bd. 1 Sp. 1580) dargestellt ist. Am wahrscheinlichsten erscheint mir trotz des Einspruches von Overbeck 140 die Erklärung von O. Müller, *Handbuch der Archäol.* 644 § 412, 3, daß die Gestalt des Oidipus den Fluch wiederholend aus dem Boden steigt. Ich weise auf Seneca *Oed.* 620 ff. hin, wo der Geist des Laios aus dem Orcus heraufbeschworen wird, um seinen Mörder anzugehen.

#### Auswanderung. Tod bez. Entdeckung. Grab.

Das alte Epos läßt, wie oben (Sp. 702) gezeigt, den Oidipus in Theben sterben, eine Version, die von späteren Schriftstellern, wie Joh. Ant. fr. 8 (*πῆξας τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀνίστασθαι ἅμα μετὰ ἰοκάστη*). Malal. 51. Cedren. 1, 46. *Mythogr. Vat.* 2, 230 wieder aufgenommen worden ist. Auch Soph. *Ant.* 50 ff. füllt abweichend von der von Sophokles im *Oed. R.* und *Oed. Col.* befolgten Mythopöie der Tod des Oidipus mit seiner Selbstblindung zusammen; vgl. Hygin. f. 242 *Oedipus ipse se occidit ablati oculis*. Nach Lysimachos im *Schol. Soph. Oed. Col.* 91 = fr. 6 F. H. G. 3, 336 wollten

seine Freunde ihn in Theben bestatten; die Thebaner ließen es aber nicht zu, da sie den Oidipus wegen seines Schicksals und seiner Thaten für gottlos hielten; so bestatteten die Freunde ihn in einem unbedeutenden Ort Boiotiens, mit Namen Κεός. Da die Einwohner dort aber von Unheil heimgesucht werden und die Schuld daran in dem Grabe des Oidipus suchen, veranlassen sie dessen Freunde den Toten wieder zu entfernen; diese schaffen ihn nach Eteonos in Boiotien und bestatten ihn nachts, ohne Kenntnis davon zu haben, im Heiligtum der Demeter. Als dies ruchbar wird, fragen die Eteoner den Apoll um Rat; er antwortet: *μὴ κινεῖν τὸν κείμενον τῆς θεοῦ, διόντες αὐτοῦ τέκταται*. So bleibt Oidipus dort bestattet, O. Müller, *Aeschylus Eumeniden* 170. Auch Paus. 1, 28, 7 berichtet, daß er nach sorgfältiger Forschung gefunden habe, daß die Gebeine des Oidipus aus Theben nach Athen gebracht worden seien, und daß sich dort innerhalb des Tempelbezirks der *Σεπυαί*, der auf der Ostseite des Areopagus lag (vgl. Thuk. 1, 126. Arist. *Theom.* 224. *Egq.* 1312, wonach ihr Tempel als Zufluchtsort galt), ein *μνημα Οἰδικοδός* befand. Auf welche Quelle die Notiz des Pausanias (vgl. auch Val. Max. 5, 3 ext. 3) zurückgeht, wissen wir nicht. v. Wilamowitz, *Aus Kydathen* 103 und Anm. 13 hält es für undenkbar, daß Oidipus' Grab am Areopagus jünger sei als die Sage von Kolonos (s. unten), erst seitdem die Themistokleische Mauer den Areopag mit einschloß, seien die *Σεπυαί* und das Oidipusgrab hinaus nach Kolonos verlegt worden. Auch ich bin dieser Ansicht und möchte sie noch durch folgenden Hinweis stützen: die älteste Sage läßt den Oidipus in Theben sterben und begraben werden, die uns durch die Tragödie geläufige Form ihn nach Athen kommen und hier begraben werden; dies ist ein schroffer Bruch mit der alten Tradition, wenn ich auch gern zugeben will, daß man daran keinen Anstoß zu nehmen braucht. Aber wenn eine Form der Sage vorlag, jünger als das alte Epos und älter als die Tragödie, eben jene von Paus. a. a. O. überlieferte, die die Gebeine des Oidipus von Theben nach Athen überführen ließ, so schlägt diese die vermittelnde Brücke zwischen altem Epos und Tragödie, und von der Tradition, die die Gebeine des Oidipus nach Athen bringen ließ, war es nur noch ein Schritt weiter, den Oidipus selbst dorthin kommen zu lassen. Nach attischer Sage, die *Androtion* im *Schol. Hom. Od.* 11, 271 (vgl. *Apollod.* 3, 6, 9) berichtet, kommt Oidipus, von Kreon vertrieben, nach Attika nach *Ἰππεύς Κολωνός (Κολωνός Ἰππιος* Paus. 1, 80, 4. *Pollux* 7, 132; vgl. *Cic. de finib.* 5, 1, 3. *Schol. Stat. Theb.* 13, 510); als Schutzfliehender sitzt er in dem Tempel der Demeter und der Athena *Πολιεύχος*. Kreon versucht mit Gewalt ihn zurückzuführen, wird aber daran von Theseus gehindert. Als Oidipus *διὰ γῆρας* (bei *Apollod.*: *μετ' οὐ πολὺν χρόνον ἀνίστασθαι*) stirbt, ermahnt er den Theseus gegen der Thebaner sein Grab zu zeigen. Die Sage von der Auswanderung des Oidipus und seinem Tode

in Attika scheint zur Zeit, da Euripides die Phoinissen schrieb, schon gang und gäbe gewesen zu sein und dann von Sophokles zur herrschenden erhoben worden zu sein, vgl. v. Wilamowitz, *Aus Kyathen* a. a. O. In den Phoinissen 1703 ff. spricht Oidipus von einem Orakelspruch des Apollon *ἐν ταῖς Ἀθήναις καθ' αὐτὴν μ' ἀλάμενον* und antwortet auf die Frage der Antigone, wer ihn aufnehmen würde, *ἐπεὶς Κολωνός, δαίμαδ' ἱππῶν θεῶν*; hier ist also Poseidon die aufnehmende Gottheit. Bei Sophokles im *Oidipus ἐπὶ Κολωνῷ* kommt der blinde, vertriebene Oidipus, von Antigone geleitet, nach Attika und ruht sich, ohne es zu vermuten, im Haine der *Σευαί* aus, wo ihm nach Apollons Spruch (v. 86 ff.) Erlösung zu teil werden soll; vergebens suchen ihn, den von Theseus Geschützten, Kreon durch Drohungen und Gewalt (v. 727 ff.) und sein Sohn Polyneikes durch Bitten (v. 1254 ff.) zur Rückkehr zu bewegen, so um des Heiles, das sich an sein Grab knüpfen soll, teilhaftig zu werden; Oidipus bleibt fest, und das Heil, das von seinem Grabe ausgehen wird, soll den Athenern zu Gute kommen, während er den Thebanern Verderben bringen wird, v. 92 f. 287 f. 389. 409 ff. 576 ff. 621 ff. 787 ff. *Schol. Soph. a. a. O.* 287. 457. *Aristid. or. Plat.* 2 p. 172. *Schol. Aristid.* p. 560 *Dindorf*; daher soll die Grabstätte geheim gehalten werden, damit niemand den kostbaren Besitzt entführen kann, v. 1532 ff. *Rohde, Psyche* 536, 3. 152. *O. Müller, Eumeniden* 172. Die früher auf Oidipus auf Kolonos bezogene Darstellung einer apulischen Vase (abgeb. *Millingen, Peintures de vases grecs* [= *Reinach, Bibl. des monuments figurés II*] Taf. 23 und A, 3. *Wiener Vorlegebl.* B 4, 1. *Eranos Vindobonensis* 272, vgl. *Panofka, Arch. Zeit.* 3 (1845) S. 53. *Michaelis, Annali* 1871, 188, 49) ist nach *E. Loewy, Eranos Vind.* a. a. O. 273 f., der die Darstellung auf Thyestes und Pelopia bezieht, abzulehnen; daselbst auch weitere Literaturangaben. Ebenso wenig sind Oidipus, Antigone und Ismene auf Kolonos zu erkennen auf einem pompeianischen Monochrom, wie *Thiersch, Dissert., qua probatur veterum artificum opera veterum poetarum carminibus optime explicari* Taf. 3 p. 18 und *Feuerbach, Der vatik. Apoll* 2, 323 wollten; s. *Overbeck* p. 73. *Helbig, Wandgemälde Campaniens* 1405 p. 328. so Unsicher ist ferner auch die von *Froehner, Catal. Gréau* nr. 361 (vgl. *Revue archéol.* 19 (1892), 153 Anm. 5) verzeichnete 'prétendu groupe l' Oedipe et Antigone'. Abzulehnen ist auch mit *Overbeck* 70 ff. das von *Winckelmann, Alle Denkmäler der Kunst* (übersetzt von *Brunn*) 2, p. 25 f. nr. 104, auf Oidipus' Sühnung im Haine von Kolonos bezogene Relief. Nach *Sophokles* v. 1661 f. 1681. 1649 wird Oidipus ohne Tod den Lebenden entrückt, *Kretschmer, Die*

als zum Heil des attischen Landes, des Landes der Menschlichkeit, das den Unglücklichen schützt und aufnimmt, und für immer seine Segenskraft festhalten wird. Wie es einst der Gottheit gefallen hat, den Schuldlosen in Frevl und Leiden zu verstricken, so gefällt es ihr nun, den Leidgeschlagenen, ohne neues und hohes Verdienst von seiner Seite, zu übermenschlichem Glückslose zu erhöhen (vgl. v. 394: *νῦν γὰρ θεοὶ σ' ὀδύνοισι, ἀρσέει δ' ὀλίγοισιν* v. 1565 ff.: *πολλῶν γὰρ αὖ καὶ μάταια πημάτων ἔκφυγον* *καὶ νῦν ἐπεὶ δαίμων δίκαιος αὖτις*). An ihm geschieht ein göttliches Wunder, dessen innerer Veranlassung nachzuforschen nicht frommt. — Auf dem Kolonos Hippios befand sich ein ἥσρων *Οἰδῖποδος* *καὶ Ἀδράστου*, *Paus.* 1, 30, 4 (vgl. auch *Schol. Soph. Col.* 712, und *Lysimachos* im *Schol. Soph. Col.* 91 nennt ein *Οἰδῖποδῆιον* in dem oben erwähnten botiotischen Eteonos. Neuerdings wollte *D. Antonakopoulos* das Grab des Oidipus in Thorikos gefunden haben, *Berl. Philol. Wochenschr.* 1890, 1452; doch ist dieser Einfall durch *P. Kastromenos* und *N. Politis* in *Εστία* 1890, II Beiblatt nr. 44 (vgl. *Athen. Mitth.* 15 (1890), 443) widerlegt worden. Nach *Herod.* 4, 149 errichteten die aus Theben stammenden spartanischen Agiden zur Abwehr der Kindersterblichkeit in ihrem Geschlecht auf Orakelgeheiß ein ἱδὸν *Εἰρινῶν τῶν Λαίων* *καὶ Οἰδῖποδων* in Sparta und auf Thera, *Tümpel, Bemerkung zu eing. Fragen d. griech. Religionsgesch.* 18. *Studniczka, Kyrene* 70 f. Auf das Grab des Oidipus bezieht sich schließendlich noch die Darstellung eines Vasengemäldes des Museo Borbonico (abgeb. *Millingen, Anc. uned. monum.* 1 pl. 36. *Mus. Borb.* 9, 28, vgl. *Overbeck* 74. *Heydemann, Neapeler Vasen* 2868 p. 415), das eine von zwei attischen Jünglingen, Mantelfiguren, eingerahmte Grabstelle zeigt, auf der folgendes Distichon (wiederholt auf einer, allerdings vielleicht gefälschten Vase der Sammlung *Fould* [*Chabouillet, Collect. Fould* nr. 1387], vgl. *Heydemann* a. a. O. 416, 1. *Bullettino* 1868, 156, 3) steht: *νῶτον <μὲν> πολέων (lies πολάγων) καὶ ἀσπόμελον πολέων, Κόινον δ' Ὀδῖποδων Λαίον* v. 108 ff.; vgl. auch *Anthol. Palat.* vol. 3 p. 108 nr. 120 ed. *Cougy*. Nach *Jahn, Einleit. zur Vasenamml. König Ludwigs CXVII* Anm. 914 ist dieses Epigramm aus dem *Peplos* des Aristoteles (vgl. *Eust. ad Hom. Il.* 285, 14; *Od.* 1698, 25) entlehnt.

Noch nicht erklärt ist das Fragment einer rotfigurigen Vase aus Adria (abg. *Arch. Zeit.* 10 (1852), Taf. 44, 1, aber unvollständig. *Panofka* ebend. 482 ff.) auf einem von stattlichen Rosen gezogenen Zweigespann steht eine Frau, von der nur der herrliche Kopf und der erhobene rechte Arm erhalten ist, durch Beischrift als ΚΑΛΛΙΟΓΑ bezeichnet, vor dem Wagen das Fragment eines lanszenkleidernden behelmten Mannes, dem ΕΙΚΩΝ beige geschrieben ist. *Heydemann, Mittheil. aus d. Antikensamml. in Ober-u. Mittelitalien* 26 nr. 18 bemerkt: *Steinbüchel, Bullettino* 1834, 136 nr. 26 und *Cavedoni* (vgl. *Arch. Zeit.* a. a. O. 481, 1; *Cavedoni* hatte an die Begegnung des Oidipus mit Laios gedacht

vgl. auch *Overbeck* S. 60 nr. 72) haben ganz Recht, daß zu der wunderschönen Darstellung noch ein Bruchstück gehört, auf dem das Folgende erhalten ist: der rechte Arm des lanzenschleudernden Sikon und eine Keule, welche gegen nicht mehr vorhandene Feinde (gegen die auch Sikon kämpft) von einem Manne geschwungen wurde, der verloren ist, von dem aber der Name ΔΙΦΟΔΗΣ geblieben ist (d. i. doch wohl Οἰδῖπόδης). Zur Lösung des Rätsels, das diese heroische Darstellung trotz den beigeschriebenen Namen oder gerade durch die Namen bietet, vermag ich leider nichts beizubringen. An eine durch die Inschriften herosierte Kampfszene ist schwerlich zu denken.

### Oidipus im Sprichwort und in der Litteratur.

Das außergewöhnliche Schicksal des Oidipus, seine Klugheit, die er bei der Lösung des Sphinxrätsels gezeigt, das grause Geschick, das ihn den Vater erschlagen und die eigene Mutter heiraten liefs, die schrecklichen Flüche, die sich an seinen Söhnen erfüllten, haben seinen Namen auch sprichwörtlich gemacht. Schon *Pindar* *Pyth.* 4, 263 (468) sagt γυνῶν τὴν τὰν Οἰδῖπόδα σοφίαν, vgl. *Schneidewin* 171. Bei *Eustath.* de *Hymn. amor.* 2, 60 bedeutet καὶν Σπύγξ γένη, Οἰδῖπους ἐγώ: 'wenn du ein Rätsel aufgiebst, ich werde es lösen', während das lateinische Sprichwort *Darus sum, non Oidipus*, *Terent. Andr.* 194 das Gegenteil ausdrückt. Vgl. *Epicharmos* bei *Athen.* 2, 49c: Οἰδῖπους τοῖνον ποτ' ἦν, αἰνιγμα τοι νοεῖς. *Anth. Pal.* 7, 429, 8: τὴν Σπύγγος γέγονος Οἰδῖπος ἰσθραάμην. *Plaut. Pseud.* 1, 3, 34 (312): Oedipo opus est coniectore, qui Sphynxi interpres fuit. Die Οἰδῖποδος παροξύτων war ebenso sprichwörtlich wie Οἰσέτος μητροκτόνα, *Plut. Reipubl. ger. praec.* 14; vgl. *Plut. Apophtheg.* 40 *Epam.* 15 und das Spottepigramm *Anth. Pul.* 11, 228: μητέρα τις, πατέρα ἄλλον ἀνέκτανεν, ἄλλος ἀδελφόν, Πυλίωνος τοὺς τρεῖς, πρῶτος ἀπ' Οἰδῖποδος. Mutterschänder nennt *Arist. Eccles.* 1042 Οἰδῖποδες; vgl. *Andok. de myst.* 129. *Luc. de mercede cond.* 41. *Oppian* *Kyneg.* 1, 256f. *Ael. hist. an.* 3, 46. Oedipodis cubia sprichwörtlich neben *Thyestae vel Teret cibi* bei *Apul. Physioognom.* in *Roses Anecd. Graeca et Graeco-Lat.* 1, 117, und ebenso Θυῖστεια δει- 50 πνα und Οἰδῖποδεῖοι μῆεις, *Athenagor. pro Christian.* p. 282a — 3 p. 14 *Otto und Euseb. praep. ev.* 4, 1 p. 210, 10. Bei *Öv. Trist.* 1, 1, 114 bezeichnet Oedipodes 'Vatersmörder', bei *Martial.* 9, 26, 10 'Blinde'. Sprichwörtlich sind auch Οἰδῖποδος ἀρά: αἱ σφοδαί, *Macar.* 6, 24 oder αἱ Οἰδῖποδος ἀρά ἐκ τῶν μεγάλων θυσανυγῶν (ἐκ τῶν θυσανῶν, *Diogenian. Cod. Vindob.* 2, 67), *Macar.* 1, 69. *Diogen.* 2, 51. *Apostol.* 1, 62. *Suid.*; vgl. auch *Zenob.* 5, 43. Auf Oidipus bezog man auch das Sprichwort: Καθ'μείνην νύκτι, δεῖ το Σπύγγος αἰνιγμα σοφείας καὶ νυκτας αὐτὴν ἀγνοῶν ἔλημψεν τὴν αὐτοῦ μητέρα, εἴτε ἔξευκλώσεν αὐτὸν, ὥστε μὴ λυσιτελεῖν τὴν νύκτα αὐτῇ, *Zenob.* 4, 46. *Schol. Aristid.* p. 497 *Dindorf.* Das Schicksal des Oidipus wird in Tänzen dargestellt, *Luc. de salt.* 41. *Macrob.* 2, 7, 15,

hauptsächlich aber ward es ein Gegenstand der Poesie, besonders des Dramas. Die Οἰδῖποδία, die auf der Borgiaschen Tafel (*C. I. G.* 3, 1629, B, 1, 2) als Werk des *Kinaiathon* verzeichnet ist, ist oben oft erwähnt worden, vgl. *Welcker, Ep. Cycl.* 1, 247, 2, 313ff. 545. Dramatische Behandlung hat die Sage erfahren durch die zwei Tragödien (Οἰδῖποδος διασολ., *Anth. Pal.* 9, 98. Οἰδῖποδες, *Plut. de glor. Athen.* 6) des *Sophokles*: Οἰδῖπονος, nach der *Hypoth.* (p. 109f. 165. *Dind.*) auch ὁ ἐφ' ὧν ὁ Οἰδῖπος oder ὁ πρότερος Οἰδῖπονος genannt zum Unterschied von dem ὁ ἐκ Κολωνῶν Οἰδῖπονος. — Tragödien, Οἰδῖπονος betitelt, werden ferner erwähnt von *Aischylos*, *Nauck* 2 57; *Euripides*, *Nauck* 532; *Achaiois*, *Nauck* 754; *Theodectes*, *Nauck* 802; *Xenokles*, ebend. 770. *Karkinos*, ebend. 798, *Diogenes*, ebend. 808. *Nikomachos*, *Suid.*; *Philokles*, *Suid.*; *Lykophron*, *Suid.*; von einem ungenannten Dichter, *Suet. Nero* 46. Vollständig unbekannt ist der von *Nauck* übersehene Ἡρόδοτος ἐν Οἰδῖποδῷ *Schol. Pind. Isthm.* 3 (4), 87; vgl. *Bockh* z. d. St. p. 536. *Abel* p. 418f. Über des *Meletos* Οἰδῖποδία s. *Nauck* 781. Von römischen Stücken ist das *Seneca* erhalten, *Ribbeck, Gesch. d. röm. Dichtung* 3, 69f.; eine tragedia Oedipus des *C. J. Caesar* erwähnt *Suet. Caes.* 56, vgl. *Ribbeck, Die röm. Trag.* 625; vgl. auch *Suet. Nero* 21 *canlavit* (Nero) *Oresten matricidam, Oedipodem czaecacatum*. Als Person tritt Oidipus ferner auf in den *Phoinissen* des *Euripides*. Auch in Satyrstücken wird Oidipus aufgetreten sein, so in der Σπύγξ σατυρικῇ des *Aischylos*, *Nauck* 2 76. Auf letzteres Stück hat *O. Crusius, Festschrift für Overbeck* 108 die parodischen Darstellungen des Oidipus vor der Sphinx zurückgeführt: 1) Krater aus Neapel (*Overbeck, Taf.* 2, 3 S. 46 nr. 45 mit älterer Litteratur. *Schreiber, Bilderatlas* 5, 12. *Crusius* a. a. O. 103 B). 2) Kellie einer Thonlampe aus Castelvetro (Notizie degli Scavi 1885, 272, *Crusius* a. a. O. 103 A). Daran reiht sich 3) Attische Kanne, *Furtwängler, Arch. Anz.* 6 (1891), 119. *Hartwig, Philol.* 56 (1897), 4, auf der des Oidipus Unterkörper als der eines Hundes gebildet ist. 4) Unteritalische Kanne der Sammlung Bourguignon in Neapel, *Philol.* a. a. O. Taf. 1. *Hartwig* ebend. 1ff.: Oidipus mit ziegenbockartiger Maske und mächtigem Phallos vor der nackten geflügelten Sphinx, die ein Vogelgesicht hat. Vgl. auch oben S. 721 nr. 12b. Eine Komödie Οἰδῖπονος gab es von *Eubulos*, *Frgm. Comicor.* ed. *Kock* 2, 189, und von demselben Dichter wird ein Stück Σπύγγοςκατὶν erwähnt, *Kock* 2, 202. Der Titel einer der *Saturae Menippeae* des *Varro* war Oedipothystes, *A. Riese, M. Terent. Varron. Satur. Men. reliquiae* 178. *Proleg.* 31.

### Formen des Namens.

1) Οἰδῖπόδης (Οἰδῖπόδας), von *Welcker, Ep. Cycl.* 2, 321, 3. *Kühner, Lat. Gram.* 1 p. 318, und *Jahn, Arch. Beitr.* 113, 67 fälschlich für eine patronymische Form (als solche ist Οἰδῖποδῆς [s. d.] und Οἰδῖποδιώδης [s. d.] über-

liefert) gehalten, soll nach *Eust.* ad *Hom. Od.* 1684, 20 poetisch sein. Doch findet sich die Form auch bei dem zum epischen Dialekt sehr neigenden *Herodot* 4, 149, sowie durchgängig bei den attischen Vasenmalern; Belege bei *Kretschmer*, *Die griech. Vasensinschr.* 190 f., der ausführt, daß *Oldipódēs* eine von *Oldípnos* weitergebildete Form sei, die zuerst im Epos aufgefunden sei, in dessen Metrum sich der Nominativ *Oldípnos* nicht fügte. *Oldipódēs* ist von *Oldípnos* weitergebildet (*Usener*, *Götternamen* 9), wie *tripódēs*, *ēptapódēs*, *ōktapódēs* von *trípous* u. s. w., wenigstens *tripódēs* („drei Füße lang“, *Hes. op.* 423 ff.) u. s. w. ursprünglich von *trípous* begrifflich verschieden ist und erst von Späteren diesem gleichgesetzt wurde. Nach *Herodian* ed. *Lentz* 1, 63, 18. 79, 16. 2, 683, 26. 851, 28 = *Choiriboskos* 51, 9. *Etyim. M.* 44, 14. 140, 22 ist *Oldipódēs* vom Genitiv *Oldípnos* gebildet; vgl. *Eust.* ad *Hom.* 11. 1823, 54: *Oldípnos* πολλὰ καὶ εἰρηται καὶ τετρασπύλλας καὶ Oldipódēs λεγόμενος. *Tetz.* in *Schol.* ad *Hes. op.* 162: *Oldípnos*] ἀπὸ εὐθείας τῆς ὀ Oldipódēs τοῦ Oldípnos, καὶ Oldipódas (vgl. *Schol. Hom. Od.* 11, 271), διαλύσει ἰωνική. Die von *Eust.* (ad *Hom. Od.* 1684, 26 ff.), der wahrscheinlich aus *Aristophanes* von *Byzanz* geschöpft hat, als analoge Bildungen von *Oldipódēs* angeführten Beispiele (*Ischioidēs*, *gastropodēs*, *omoioidēs*, *peúoioidēs*, *zēk-* 50 *voíoioidēs* sind nur scheinbar ähnlich, vgl. *Schneider* in 195 f. *Oldipódēs* steht z. B. *Hom. Il.* 23, 679. *Od.* 11, 270. *Hes. op.* 162. *And.* *Pyth.* 4, 263 (467). *Thebais* bei *Athen.* 11, 465. *Aesch.* *Sept.* 708. 735. 758. 863. 1040 *Kirchh. Soph. Oed. R.* 495. *Oed. Col.* 222. *Ant.* 380. *Eur. Phoen.* 368. 1496. 1504. 1533. *Suppl.* 885. 1078 u. s. w. An allen diesen Tragikern, durchgängig lyrischen, steht die Form *Oldipódēs*.

2) *Oldípnos* ist die im iambischen Tri- 40 meter und in Prosa gebräuchliche Form, und findet sich auch als Vasenschrift, so auf dem oben (Sp. 706) erwähnten homerischen Becher, auf der Lekythos aus Kypros (Sp. 716) und wohl auch auf der Sp. 722 nr. 25 angeführten Vase. Der Genitiv lautet *Oldípnos* (τῆν κλίαν τὴν τοῦ ποὺς φυλάττει, *Herodian* 2, 672, 30; vgl. 704, 6 ff.) und *Oldípnos*, *Herodian* 2, 672, 20 ff. Nach *Theognost* im *Etyim. M.* 616, 56 f. soll *Oldípnos* durch Synkope aus *Oldípnos* ent- 50 standen sein; doch erhob *Herodian* 2, 260, 18 = *Etyim. M.* 617, 1 dagegen Einspruch und liefs *Oldípnos* direkt aus *oldō* und *pnós* entstanden sein, wie *elípnos* aus *elō*, vgl. *Herodian* 2, 261, 1. 11. *Etyim. M.* 245, 20. 299, 36. 78, 2. Auch verglich *Herodian* 1, 10, 20. 243, 38. 2, 635, 18 mit *Oldípnos* die Zusammensetzung *Melápnos*.

3) *Oldípnos* wird als Nominativ genannt von *Tetz.* *Schol.* in *Hes. op.* 162; der Accus. 60 *Oldípnos* findet sich b. *Herodian* 2, 704, 18. That- sächlich kommt *Oldípnos* vor *Anth. Pal.* 7, 429. Während *Pott*, *Kuhn's Zeitschr.* f. vergl. Sprach- forschung 6 (1857) 97 Anm. mit Recht *Oldípnos* für eine Kürzung ähnlich wie *Melápnos* statt *Melápnos* hält, sieht *Doederlein*, *Homer. Glossar* 2, p. 325 nr. 964 in *Oldípnos* die Grund- form, von welcher der schon bei den Tragikern

vorkommende Genet. *Oldípnos* gebildet sei. Er vergleicht die Bildungen *zale-pós* von *zálao*, *áya-ñē* von *áya-pnos*; erst die Endung -pnós habe zu dem Glauben an eine Komposition von -pnós geführt. Vergleichen läßt sich auch *Melápnos* statt *Melápnos*, *Pind. Pyth.* 4, 126 (224).

4) *Oldípnos*, *Etyim. M.* 544, 48. Wie von *kuállpnos*, *kuállpnos* der Beiname des He- phaistos *Kuállpnos*, so wird von *Oldípnos*, *Oldípnos* gebildet *Oldípnos*.

### Etymologie.

1) Sämtliche alten Schriftsteller und Er- 1 klärer (ob. Sp. 709) deuten den Namen *Oldí-* pnós als „Schwellfuß“, eine Folge der durchstochenen Fußgelenke, eine Erklärung, der *Schwenck*, *Mythol. d. Griechen* 531, *Welcker*, 2, 321 u. a. m. gefolgt sind. Nur der Voll- ständigkeit wegen sei die unsinnige Etymologie des *Fulgentius* ed. *Helm* p. 182 erwähnt: *Edippus id est lascivus. Hoc nomen Edippus sumptum est ab edo (= haedo), quod animal valde lascivum est (l.). — 2) Doederlein*, *Hom. Glossar*. 964 (vgl. Sp. 739) leitet *Oldípnos* gleichfalls von *oldēiv* ab, faßt dies aber tropisch, wie es vielfach vorkommt, von dem Aufwallen der Leidenschaftlichkeit, besonders des Jäh- zorns und vergleicht *Soph. Oed. Col.* 865, wo Kreon dem Oidipus seinen Jähzorn als einen stehenden Fehler (*ὁργὴν χάριν δούς, ἢ σ' αἰεὶ λυπαίνεται*) vorwirft; *Oldípnos* oder nach *Doederlein* *Oldípnos* bedeute also den „Jäh- zornigen“. Gegen diese Erklärung hat *Lobeck*, *Paralipom.* 1, 250 sprachliche, *Welcker* 2, 321, 3 a. E. sachliche Bedenken erhoben, indem er sagt, „der Jähzorn sei gegen den Charakter der Person selbst“. Anders urteilt über letzteren Punkt freilich *Rohde*, *Psyche* 536, 1, der den Oidipus in *Sophokles Oed. Col.* einen „wildern, zornigen, mitleidslosen, den Söhnen greulich fluchenden, der Vaterstadt Unglück rachgierig vorausgenießenden Greis“ nennt; doch möchte auch ich mich nicht zu der *Doederleinschen* Erklärung bekennen. — 3) Wohl nicht anders als eine geistreiche Spielerei ist zu nennen der Versuch von *F. Ranke* bei *Ersch* und *Gruber* s. v. Oidipus 43 Anm., der *Oldípnos* zerlegt in *dpnos* „zweifüßig“ mit vorgesetztem *oi* „zum Wehe ein Mann“; mit Rücksicht auf das Rätsel der Sphinx. — 4) Ebenfalls abzweisen ist die von *C. Bursian*, *Arch. Anz.* 13 (1855), 120 an- genommene Etymologie von *oldāo* und *pno*, der dabei von der Ansicht ausgeht, daß der ursprüngliche Sinn der Sage von Oidipus und der Sphinx ein rein physischer sei, die Über- windung des Winterfrostes durch die schwel- lende Kraft der Natur im Frühling. In ähn- licher Weise wollte *M. Bréal*, *Le mythe d'Oedipe* in *Mélanges de mythologie* 174 ff., dem *R. Schroeter*, *De Sphinge Graecorum fabul. comment. mythol.* (Progr. Rogasen 1880) p. 7 ff. in der Hauptsache folgt, in Oidipus „une per- sonification de lumière“, in der Sphinx die Regenwolke sehen; die Blendung des Oidipus soll das Verschwinden der Sonne bezeichnen u. s. w. Diese und ähnliche Deutungsversuche weist mit Recht *Ilberg* a. a. O. 28 zurück. —

5) Zutreffender ist die Ansicht von *Schwenck*, *Anmerk. z. d. Homer. Hymnen* S. 243 und in *Seebodes Archiv f. Philol. u. Pädag.* 2 (1825) 162, der ausführt, daß Oidipus seine geschwollenen Füße, gerade wie die Amazonen den Verlust der einen Brust, einer falschen Etymologie verdanke (*οἰδῶν, οἰδῖω*); vielmehr sei in *Οἰδίπους* die letzte Silbe nicht zu urgieren, der Name bedeute den Weisen (*οἶδα*), dessen Verstand das Rätsel löst. Weiter ausgeführt hat diese Etymologie *Schneidevin* 195 ff.: Die Ableitung von *οἰδῶν* könne nur dann für richtig gelten, wenn die *ἀναγνώσις* durch die Beschaffenheit der Fußgelenke erfolge, was aber nur in späten Quellen geschieht. *Οἰδίπιδας* sei vom Stamme *Ιδ* mit anlautendem *Ο*, das die Stelle des Digamma vertrete, wie in *Ὀαῖος* u. s. w., gebildet und bedeute „der Wissende“ oder genauer „Wisselin“. So heiße er nicht allein mit Bezug auf das Sphinxrätsel, sondern auch 20 weil er die trotz allen scheinbaren Scharfsinnes irrende Weisheit, die *insipiens sapientia* des Menschen versinnbildliche; eine Anspielung auf diese Bedeutung des Namens Oidipus will *Schneidevin* 196 (vgl. 171) bei *Soph. Oed. R.* 397 (*ὁ μὲν εἰδὼς Οἰδίπους*) und bei *Pind. Pyth.* 4, 263 (*γνώθι νῦν τὰν Οἰδίπιδά σοφίαν*) erkennen; die patronymische Endung *-πότης* sei ohne Bedeutung. Ich kann mich der Meinung *Schneidevins* nicht anschließen; selbst zuge- 30 schrieben, daß die Lösung des Sphinxrätsels schon von Anfang an mit der Oidipussage verknüpft gewesen ist, so bildet diese doch nicht in der Weise die Hauptbegebenheit in dem Leben des Helden, daß er glaubhaft danach benannt sein sollte. Es sei jedoch gern zugegeben, daß der spätere Witz der Volksetymologie in *Οἰδίπους* oder *Οἰδίπιδας* den Mann erkennen mochte, der *οἶδε πόδας* „der die Füße (d. h. das Rätsel) weiß“. *Iberg* a. a. O. 23, 2 hält sogar 40 die Möglichkeit für nicht ausgeschlossen, daß gerade das Fußrätsel ihm erst infolge einer Volksetymologie zugeschrieben, ja vielleicht ihm auf den Leib gedichtet worden sei.

Ich möchte auch darauf hinweisen, daß wie man bei Oidipus das Durchbohren der Fußgelenke zur Erklärung seines Namens erfunden hat, man aus ähnlichen äußeren Ursachen den Namen Melampus hat ableiten wollen; so soll nach *Schol. Theokr.* 3, 43 seine Mutter ihn aus- 50 gesetzt haben; sein ganzer Körper sei bekleidet, nur die Füße seien nackt gewesen; da diese von der Sonne verbrannt worden seien, habe er den Namen Melampus erhalten, und Ähnliches erzählt *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 118. Höchst beachtenswert erscheint mir die Vermutung von *Kretschmer* a. a. O. 191, 3, der die Deutung „Schwellfuß“ für richtig hält, aber meint, daß die Begründung durch die Sage, dem neugeborenen Kinde seien die Füße durchbohrt worden und daher geschwollen, erst nachträglich erfunden worden sei; dies wäre eine unnötige Grausamkeit gewesen; denn das eben geborene Kind konnte ja doch nicht entlaufen. „Oidipus erinnert an einen anderen rätselhaften mythischen Namen, den des frommen Sehers *Μελιάμπος*: beides sind chthonische Heroen. Oidipus gehört zu jenen Helden, die lebend

und unversehrt in die Tiefe der Erde entrückt werden. Chthonische Wesen haben einen Schlangenleib statt der Füße: so stellt ein attischer Vasenmaler auf der Schale in Berlin n. 2537 (*Mon. dell' Inst.* 10, 39, abg. Bd. 1 Sp. 1305/6) den Kekrops dar; ebenso auf dem Bd. 2 Sp. 1019 f. abgebildeten Thonrelief; vgl. d. Art. Heros Bd. 1 Sp. 2469, 62 ff. Sollten nicht „Schwellfuß“ und „Schwarzfuß“ euphemistische Bezeichnungen des schwarzen geschwollenen Schlangenleibes sein, welcher diesen Heroen natürlich genommen wurde, als sie zu Helden der Dichtung wurden?“ Schon oben Sp. 726 wurde auf die enge Verbindung des Oidipus mit den Erinyen hingewiesen; es sei hier noch folgendes angeführt. Der Kithairon, auf dem Oidipus ausgesetzt wurde, galt nach einem allerdings schlecht beglaubigten Mythos für den Berg der Erinyen, *Hermesianax* bei (*Plut.* *de flur.* 2, 3. *O. Müller, Eumeniden* 170. *Schneidevin* 182 f. In Sikyon, der zweiten Heimat des Oidipus, bestand alter Eumeniden- (Erinyen-)kultus (Bd. 1 Sp. 1330 Z. 60 ff.). Polybos, der Pflegerater des Oidipus, war ein Sohn des Hermes (*Ἡρόνιος*?) und der Chthonophyle, *Paus.* 2, 6, 6. *Nikol. Damasc.* fr. 15; und der Namen Polybos selbst, sowie der seiner Gattin Peribolia weisen auf chthonischen Kult: Polybos ist das männliche Seitenstück zu *Πολύβοια θεός τις ἦν ἐπὶ ἐναν μὲν Ἀργεῖς* (= Hekate, *K. O. Müller, Dorier* 1, 358. *Rohde, Psyche* 131, 1), *ὑπὸ δὲ ἑλλαν Κόρη*. An Peribolia erinnert der Beiname der Persephone, *Μελίβοια* (*Δάματρά μὲλπω κύραν τε κλυμένον ἄλοχον Μελίβοια, Lasos* fr. 1. *Schneidevin* 193. *Rohde* a. a. O. 193, 1. 1951. 696); vielleicht ist auch der Name des Hirten Meliboios (ob. Sp. 708) nicht zufällig; so dürfte *Schneidevin* 193 Recht haben, wenn er in Polybos und Peribolia ursprünglich ein Paar erkennt, wie Klymenos und Melibolia bez. Klymene in Hermione (Bd. 1 Sp. 1783, 60 ff. Bd. 2 Sp. 1295, 36 ff. 2631, 40 ff.), Hades und Persephone (bez. Pluton und Kora) in anderen Kulturen. Vielleicht ist es auch nicht allzukühn, in den Namen seiner Eltern Bezug auf die Unterwelt zu erkennen. Wenn *Schwenck*, *Seebodes Archiv* a. o. O. Recht hat, daß Laios der „Volkliche“ (vgl. *Λαομίδων*) bedeutet, so könnte man an den Beinamen des Hades, *Ἠγηταῖος*, „den großen Volksversammler“ (a. Bd. 1 Sp. 1783, 18 ff. und ausserdem *Kallim. hymn.* 5, 130. *Etylm. M.* 8, 34. *Hesych.* *Ἠγηταῖος ὁ Πλούτων*. *Lactant. de fals. relig.* 1, 11; vgl. *Ἡρόνιος Ἠγηταῖος, Athen.* 15 p. 684 d. *Ἠγηταῖος Ἰδης, Hagesippos* in *Anth. Pal.* 7, 545, 4; vgl. auch *Schneider, Kallimach.* 1, 362 f.) denken. Auch *Tümpel, Die Äthiopienländer des Andromedamythos, Jahrb. f. Philol. Suppl.* 1, 6 (1888), 215 erklärt mit *Curtius, Gr. Etymol.* 655 *Λαῖος* = *δῆμιος*, zieht aber ganz andere Schlussfolgerungen. Der Name seiner Mutter Epikaste erinnert an die gleichnamige Gattin des chthonischen (*Crusius* Bd. 1 Sp. 1840, 41 ff.) Klymenos; eine andere Epikaste ist Mutter des chthonischen Trophonios, *Schol. Arist. nub.* 508 p. 105<sup>b</sup>, 32. Auch der Name *Ἰοκάστη*, die Veilchengewe-

schmückte“ (O. Müller, *Prolegomena* 291) erinnert an Kora, *Hom. Hymn. in Cer.* 6. Murr, *Die Pflanzenwelt i. d. griech. Mythol.* 261 f.; vgl. Bd. 2 Sp. 1314, 35. Nach alter Sage bei *Aeschyl. fr.* (ob. Sp. 714) tötete Oidipus seinen Vater auf dem Dreiweg von Potniai: außer dem chthonischen (Bd. 2 Sp. 1291, 7 ff.) Kulte der Kora und Demeter zu Potniai gab es dort auch einen solchen der Erinyen (O. Müller, *Eumeniden* 171, 7. 176. *Schneidewin* 182), die geradezu Ποντιάδης (*Eur. Or.* 312) heißen; auch der Dreiweg weist auf chthonische Beziehungen hin (Bd. 1, 1890, 50 ff. *Rohde* 371, 1); auf einem Kreuzweg (κλειθρῶν ἐν πολυζυγῶν μισί, *Soph. Oed. Col.* 1592) stand Oidipus, als er entrückt ward; hierher hatten ihn Ἐμψὺς ὁ πομπὸς ἢ τε νεοτέρα θεός (*Soph. Oed. Col.* 1548), ja nach anderer Überlieferung die *Eumeniden* (*Euphorion im Schol. Soph. Oed. Col.* 681) selbst geführt; hier rufen ihn die Donner des Ζεὺς χθόνιος (*Soph. Oed. Col.* 1606). Das Hauptmotiv des Oidipusmythos ist seine Ehe mit der Mutter. *Crusius, Beitr. z. griech. Myth.* 21 sieht darin eine Parallele zur Vermählung des Jasion (s. d.) und der Demeter, des Kadmos und der Harmonia, schließt sich der von *Mannhardt, Mythol. Forsch.* 351 f. entwickelten Anschauung der Begriffe von *στεινὴν* und *ἀροῦν* (*Soph. Oed. R.* 1497 f.: τὴν τεκοῦσαν ἤροεν, ὅθεν περ αὐτὸς ἐσπάρη, vgl. 260. 340) an und erkennt in dem Oidipusmythos wie in den angeführten Parallelen als Kern hauptsächlich einen agrarischen Charakter. Ob freilich der Oidipusmythos nach dem Vorgang von *H. D. Müller, Mythol. d. griech. Stämme* 1, 297 Anm. 4 und *Philol.* 14 (1859), 187 mit *Crusius* a. a. O. und *Tümpel, Aithiopienländer* 197, 175 (vgl. 213 ff.) als Rest der alten Kabeirenreligion den tyrischen Pelasgern angehört, wage ich nicht zu entscheiden. Weder *H. D. Müller* noch *Crusius* und *Tümpel* erwähnen etwas von dem Vatermord, der in der Oidipussage doch gleichfalls hochbedeutsam ist. Ich will schließlich eine Vermutung äußern (und eine solche soll es nur sein, da es mir an den nötigen Beweisen fehlt), die sich an das anknüpft, was *E. Meyer, Gesch. d. Altertums* 2, 101, 103 andeutet: sind vielleicht in dem Vatermord des Oidipus Anklänge erhalten an den Sturz des Kronos durch Zeus, in seiner Ehe mit seiner Mutter Anklänge an die Ehe des Zeus mit der leiblichen Schwester? Vgl. auch die spätere orphische Überlieferung, nach der Zeus in Schlangengestalt seiner Tochter Persephone beiwohnt. Ist Oidipus vielleicht eine Hypostase des Ζεὺς χθόνιος? *E. Meyer* a. a. O. und 167 sieht in Oidipus eine dem Herakles gleichartige Gestalt, einen jener großen Götter, in deren Leben der Kreislauf der Natur Ausdruck gewonnen hat. Oidipus, der sich seiner eigenen Mutter, der Erde, vermählt, dann aber geblendet wird und stirbt, könnte zu einem Heros herabgesunken sein, von dessen merkwürdigen Schicksalen die Dichter viel zu erzählen wußten.

#### Parallelen.

Quellen: *Bernh. Schmidt, Griech. Märchen, Sagen u. Volkslieder* 10. 143 f. 247 ff. *Cholevius*,

*Geschichte d. deutsch. Poesie nach ihren antiken Elementen* 1, 167 ff. *Lippold, Ueber die Quelle des Gregorius Hartmanns von Aue* 50 ff. *Alb. Heintze, Gregorius auf dem Steine, der mittelalterliche Oedipus* (Progr. Stolp 1877). *W. Creizenach bei Paul und Braune, Beiträge z. Gesch. d. deutsch. Sprache u. Literatur* 2 (1876), 201 ff. *Vict. Diederichs, Russische Verwandte der Legende von Gregor auf dem Stein und der Sage von Judas Ischariot, Russische Revue* 17 (1880), 119 ff. *St. Novakovic, Die Oidipussage in der südslavischen Volksdichtung, Archiv für slavische Philol.* 11 (1888), 321 ff. *Nordisk Tidsskrift for Filol.* 3, 114 ff.

Noch heute hat sich im griechischen Volksmunde die Sage von Oidipus erhalten, und zwar ohne jede Spur von Christianisierung, wie sie sich in den Legenden anderer Völker findet. In einem Märchen (*Schmidt* 143) aus Arachoba (südlich am Parnass) wird von einer Königin „unten bei Theben“ erzählt, die auf einem Felsen am Wege saß und den Vorübergehenden drei Rätsel (das dritte dieser Rätsel ist dasselbe wie das der antiken Oidipusfabel, vgl. *Laistner, Das Rätsel der Sphinx* 1, 19) aufgab; wer diese löse, verkündete sie, den werde sie ungekränkt vorbeiziehen lassen, ja ihn sogar zum Manne nehmen; wer die Rätsel aber nicht errate, den werde sie fressen. Viele zogen dort vorbei, aber keiner vermochte die Rätsel zu lösen. Da hörte ein junger Prinz von der Königin und machte sich trotz des Abratsens seines Vaters auf den Weg. Die Königin selbst, die Mitleid mit seiner Jugend und Schönheit hatte, suchte ihn von seinem Vorhaben abzubringen; der Prinz liefs sich die Rätsel vorlegen und löste sie alle drei. Hier bricht das Rätsel, das deutliche Spuren der Sphinxsage erhalten hat, ab; nach *Schmidt* 248 ist dieselbe Sage auch auf Zakynthos und Lesbos noch heimisch, und der Name der Sphinx selbst hat sich bei den Bauern von Arachoba in Sprichwörtern erhalten, von denen besonders charakteristisch ist: αὐτὴ τῇ Σπίγγα θὰ γελᾷσῃ, von einem klugen und scharfblickenden Menschen, der sich nicht täuschen läßt. Auch die Sage vom Vatermord des Oidipus und seiner Verheiratung mit der Mutter lebt in Märchen auf Zakynthos sowie auf Kypros fort (*Schmidt* 248 f.); in dem kyprischen Märchen (vgl. auch *Laistner, Das Rätsel der Sphinx* 2, 373) wird das neugeborene Kind von seiner Mutter durch Messerstiche in die Brust schwer verletzt in einem Kistchen ins Meer geworfen; die Entdeckung erfolgt, als später die Frau die Narben auf der Brust ihres Mannes bemerkt (wie bei *Mythogr. Vatic.* 2, 230), worauf sie sich durch einen Sprung vom Dache tötet. Die meiste Ähnlichkeit mit der Oidipussage hat von den christlichen Legenden die Judaslegende, die, wie *Creizenach* 201 sagt, mit jener den Grundgedanken gemeinsam hat, daß das vorherbestimmte und vorhergeahnte Schicksal unabwendbar trotz aller Vorsichtsmaßregeln eintritt. Der Inhalt (*Cholevius* 168 f. *Creizenach* 196 f.) ist nach *Diederichs* 119 f. folgender: Vor der Geburt des Judas wurde seine Mutter Cyborea durch einen Traum ge-



warnet, sie werde einen ruchlosen Sohn zur Welt bringen, der für sein ganzes Volk eine Ursache des Verderbens sein werde. Die Eltern beschlossen, um es nicht selbst zu töten, das neugeborene Kind in einem Kästchen auf dem Meere auszusetzen. Es wurde aber erhalten, von den Wellen an eine Insel Scariot getrieben und von der kinderlosen Königin daselbst entdeckt und als eigenes angenommen. Als das Königspaar später mit einem Sohn beschenkt ward, mußte der Findling hinter diesem zurückstehen. Voll Bosheit und Neid behandelte J. den Nebenbuhler und wurde endlich sein Mörder. Aus dem Lande flüchtig begab er sich nun nach Jerusalem und fand einen Dienst am Hofe des Pilatus, der ihn zu seinem ersten Vertrauten erhob und über sein ganzes Hauswesen setzte. Sein Herr hieß ihn einst aus einem benachbarten Garten prachttvolle Äpfel, die sein unbewingliches Verlangen erregt hatten, herbeibringen; darob entsteht ein Streit zwischen ihm und dem Besitzer des Gartens, und Judas erschlägt im Jähzorn seinen Gegner mit einem Stein und wird unbewußt zum Vatermörder. Pilatus aber giebt die Witwe des Erschlagenen, die von dem Vorgange nichts wußte, dem Judas zur Frau. Die Traner Cyborea über die harten Schicksale, die sie getroffen, gab Judas Veranlassung, die früheren Ereignisse ihres Lebens zu erfahren, und aus der Verbindung der gehörten Erzählung mit dem, was ihm selbst über seine Auffindung am Meeresufer bekannt geworden war, ergibt sich ihm die Gewißheit, daß er, der seinem ganzen Volke Verderben bringen sollte, seinen Vater erschlagen und seine Mutter geheiratet habe. Tief erschüttert begiebt er sich auf den Rat seiner Mutter zum Heiland und bekennt ihm seine Thaten; dieser nimmt ihn lieblich auf und erhebt ihn zum Apostel. Der weitere Verlauf der Erzählung schließt sich an die Evangelien an. Diese Legende, die sich zuerst bei *Jacobus a Voragine*, *Legenda aurea* ed. *Gräfe* 184 ff. findet, der sie aus einer „historia licet apocrypha“ entnommen haben will, ist in lateinischer, englischer, schwedischer, catalonischer, spanischer, deutscher, französischer, italienischer, althöhmischer und russischer Bearbeitung (*Creizenach* 193 ff. *Diederichs* 121 f.) vorhanden.

Eine andere Gruppe von Legenden, die Verwandtschaft mit der Oidipussage zeigen (*Lippold* 50 ff. *Heintze* 5 ff.) bilden die von Gregorius auf dem Stein und die dieser verwandten Legenden: die bulgarische Legende von Paul von Caesarea (*Reinh. Köhler, Pfeiffers Germania* 15 [1870], 288 ff.), die Legende vom heiligen Albanus (*Diederichs* 124. *Creizenach* 199), die serbische Legende „Der Findling Simon“ (*Talrj, Volkslieder der Serben* 1 [1835], 139 = 1 [1853], 71 ff.; vgl. *Novaković* 323 f. *W. Gerhard, Gesänge der Serben* 134 nennt diese Erzählung, die Geschichte von Oidipus und Iokaste im serbischen Volksmund mit priesterlicher Zuthat“; vgl. auch *Lippold* 56 f. *Bethe, Theban. Heldenlieder* 72, 47), das italienische Märchen Il figliuolo di germani

(*Herm. Knust, Jahrb. f. roman. u. engl. Literatur*, begründet von *Ad. Ebert* 7 [1866], 398 ff.; vgl. 391 f.), die russische Legende vom heiligen Andreas (*Diederichs* 131 ff.) und andere kleinrussische, finnische (*Laistner* a. a. O. 2, 375. *Ermanns Archiv* 17, 14 ff. *Schreck, Finnische Märchen* 25) und großrussische Märchen (*Diederichs* 139 ff.; in der kleinrussischen Erzählung erschlägt der Sohn außer dem Vater auch noch die Mutter, als sie die Unthat entdeckt hatte); vgl. auch das spanische Drama des *Juan de Matos Fragoso, El marido de su madre*, und dazu *Köhler* a. a. O. 286 f. Die Tendenz aller dieser Legenden ist, wie *Diederichs* 123 bemerkt, nicht, eine Schreckensgestalt sündlichen Verderbens darzustellen, sondern einen Uldir, der aus den Wirrsalen, in die er ohne Verschulden geraten, den Weg zu dem göttlichen Erbarmen zu finden weifs. Man denkt bei diesen Worten unwillkürlich an des *Sophokles* Tragödie *Oidipus auf Kolonos*. In fast allen diesen Legenden wird das neugeborene Kind, wie Oidipus in der alten Sage, ins Meer ausgesetzt; wie Oidipus zieht der herangewachsene Jüngling, da ihm Zweifel über seine rechtmässigen Eltern erweckt werden, in die Ferne, befreit das Vaterland von einem drückenden Feind (vgl. die Sphinx) und heiratet unwissend die eigene Mutter. Jedoch fehlt fast überall der Vatermord. *Greith, Spicilegium Vaticanum* 154 ff. *Nodilo* im 77. Bd. der *südslav. Akad. d. Wissensch.* (mir nur durch *Novaković* a. a. O. bekannt), *Comparetti, Edipo e la mitologia comparata* nehmen eine indoeuropäische Urverwandtschaft dieser Legenden mit der Oidipussage, keine spätere Entlehnung an. Auch *Laistner* 2, 378 neigt zu dieser Ansicht: „Die Oidipussage als Ganzes, sagt er, ist aus einer bestimmten Gestaltung des Märchens vom Schicksalskinde dadurch hervorgegangen, daß Motive aus anderen Gestaltungen des nämlichen Märchens in die einfachere Fassung hineingearbeitet wurden. Diese Andeutungen genügen, um zu zeigen, daß das litterargeschichtliche Älteste mythengeschichtlich jünger sein könne als die heutigen Aufzeichnungen aus dem Volkamunde.“ [Höfer.]

**Oie** (*Oîr*), Tochter des Kephalos, Gemahlin des Charops, *Philochores* b. *Harpokr.* v. *Oîr* θει. *Suid.* (s. v.) nennt den Gemahl Charippos oder Charopos, *Phot.* (s. v.) Charopos. *S. Bernhardt* z. *Suid.* Nach ihr sollte der gleichnamige attische Demos benannt sein. [Stoll.]

**Oiketas** (*Oikéas*), Beiname des Apollon; s. d. Art. Karneios ob. Bd. 2 Sp. 961 Z. 12. 51. Auf zwei im Tempel des Apollon Amyklaios gefundenen Inschriften findet sich derselbe Beiname mit Digamma geschrieben *ἱερὸς κατὰ γένους Καρνείων Βοιωτῶν καὶ Καρνείων Δωριέων*, *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 3 (1892), 20. 25; vgl. *Tzuntas* a. a. O. 21. *Wide, Lakonische Kulte* 84 f. hält den Kult des Karneios Oiketas für einen Gentilkult aus vordorischer Zeit; vgl. *Paus.* 3, 13, 34: ὁ δὲ Καρνείος, ὃν Οἰκέταν ἐπονομάζουσι, τιμὰς εἶχεν ἐν Σπάρτῃ καὶ πρὶν Ἡρακλείδαν κατελεῖν, ἴδμεν δὲ ἐν οἰκίᾳ Κρίων (*Wide* a. a. O. 356). *Λακεδαιμονίους οὐχ οὗτος*



Mus. ed. by Kenyon p. 123—126 angerufen wird (Zeile 11). Sie erscheint dem Beschwörer auf einem Esel sitzend als wunderbar schöne Frau, die sich auf seine Aufforderung, ihm zu dienen, in ein altes Weib verwandelt, das ihm alles, was sein Herz begehrt, zu verschaffen bereit ist, so lange als es ihm gefällt, es bei sich zu behalten. Drexler.] [Höfer.]

**Oileus** (Οἰεύς). 1) König der opuntischen Lokrer. Eine Nebenform des Namens ist *Ilεύς*, z. B. bei *Hesiodos* (Schol. II. 2, 527; 15, 336 = *frag.* 137 Kinkel, 77 Götting), *Stesichoros* (Schol. II. 15, 336 = *frag.* 84 Bergk), *Lykophron* Al. 1150; von *Zenodotos* irrthümlich auch bei *Homer* angenommen (Schol. II. 13, 694. 697. 712 u. a.). Als Heimatort des Oileus wird nur von *Hygin*. f. 14 ausdrücklich Naryx genannt; zur Bestätigung kommt aber hinzu, daß Aias, der Sohn des Oileus, hier geboren ist (*Strabo* 9, 425 C). Der Vater des Oileus heißt *Hodoidokos* (Ὁδοῖδοκος), der Sohn des Kynos, Enkel des Opus, *Eustath.* 277, 18 (zu II. 2, 531), ebenso spricht *Lykophr.* v. 1150 von πᾶς Ὀδοϊκόεος Ἰλίου δόμος. Vgl. Schol. z. d. St. — *Hellänikos frag.* 22 (bei *Steph. Byz.* s. v. Καλλιόκος) bezeichnet *Laonome* (Λαονόμη) als die Gattin des *Hodoidokos*, der von ihr einen Sohn namens *Kalliaros* erhält. Dieser wäre also ein Bruder des Oileus. Bei *Hyg.* f. 14 lautet der Name des Vaters *Leodacus* (wohl *Leodocus* zu lesen), derjenige der Mutter *Agrianome*, Tochter der *Perseon*. *Apollon* ist Vater des *Ileus* bei *Hesiodos frag.* 137 Kinkel (77 Götting). Er hat ihn mit einer Nympe gezeugt, als er mit *Poseidon* die Mauer *Ilios* baute. Weil die Nympe *Ilēas* war, daher der Name(!).

Die *Ilias* kennt als Gemahlin des Oileus die *Eriopis* (13, 697 = 15, 336), welche von ihm Mutter des *Aias* wird (vgl. 2, 527; 16, 330 u. a.). Einen νόθος υἱός hat er von *Rhene*, den *Medon* (2, 797. 728), der anstatt des *Philoctetes* die Männer von *Methone*, *Thaumakie*, *Meliboia*, *Olizon* führt. An anderer Stelle (13, 694—697 = 15, 333—336) wird von *Medon* erzählt, daß er einen Verwandten seiner Stiefmutter *Eriopis* umgebracht hatte und deshalb verbannt in *Phylake* lebte. Bei *Hygin*. f. 97 heißt *Aiax Oilei* et *Rhenes nymphae filius*.

Die sonstige Überlieferung über die Mutter des *Aias* steht im *Schol.* (Townl.) a) zu II. 15, 336 und b) zu 15, 333:

a) ὁμοίως τῷ ποιητῇ καὶ Ἑλλάνικος τὴν Ἐριώπην μητέρα Αἰάντος φησιν. Φερεκύδης δὲ ἐν ε' καὶ Μνασίδης ἐν η' Ἀλκιμάχην, ὃ δὲ τῶν Ναυπακτικῶν ποιητῆς διώνυμον αὐτὴν φησι. (*frag.* 1 Kinkel). 'εἴην δὲ μεθ' ὀπλοτάτην Ἐριώπην ἐξονόμαζεν, Ἀλκιμάχην δὲ πατὴρ τε καὶ Ἀδμήτος καλέσεν.'

b) ἐξ Ἀλκιμάχης τῆς Φυλάκων ἦν ὁ Αἰας, ὡς φησι Πορφύριος ἐν τῷ Καταλόγῳ (vgl. *Schrader, Hermes* 14 S. 243): ἀλλ' οὐ συμφωνεῖ τῷ ποιητῇ u. s. w.

Ferner liest man *Schol.* Townl. zu II. 13, 694: ἐξ Ἀλκιμάχης τῆς Αἰακῶν ἦν ὁ Μέδων. Also gilt *Eriopis* (*Eriope*) stets nur als Mutter des *Aias*; *Rhene* und *Alkimache* bald als solche,

bald als Mutter des *Medon*, sodaß für *Aias* drei, für *Medon* zwei Mutternamen vorhanden sind. Einen Ansgleich zwischen *Eriope* und *Alkimache* suchte der Verfasser der *Ναυπάρκεια ἐπη* durch die Annahme doppelter Benennung zu schaffen. Auf verloren gegangene reichere Kunde von *Oileus* deutet außer obigen Scholien das Beiwort *πολιπόρθος* II. 2, 728. Dagegen hat der ὀβριμόθυρος Οἰεύς in der ἔκφρασις des *Christodoros* (v. 209) wohl nichts zu sagen. *Apollonios Rhodios Argon.* 1, 74—76 nennt *Oileus* unter den *Argo-fahrern* — so auch *Valerius Flaccus* 1, 372 und *Orph.* *Arg.* 193 — und erteilt ihm das Lob hervorragender Tapferkeit und besonderen Geschickes in der Verfolgung des Feindes; ferner erzählt er, daß einer der stymphalischen Vögel in der Nähe der Insel *Aretias* den *Oileus* durch eine einem Pfeile gleich abgeschossene Feder in der linken Schulter verwundete, worauf *Erybotes* den Pfeil herauszog und die Wunde verband (2, 1030—1041). In einer Tragödie des *Sophokles* kam *Oileus* vor: er spricht dem *Telamon* Trost zu, als dessen Sohn *Aias* ein trauriges Ende nimmt, ist aber selbst fassungslos, als er den Tod des eigenen Sohnes erfährt. *Cicero, Tusc.* 3, 29, 71; vgl. *Trag. Gr. fr. ed. Nauck?* S. 290 (*Soph.* 666). Bei *Seneca Med.* 661 fulmine et ponto moriens *Oileus* ist *Aias* gemeint.

2) ein *Troer*, Wagenlenker (ἑταῖρος πλῆγῃκος) des *Bienor*, nebst diesem von *Agamemnon* erlegt, II. 11, 98. [Türk.]

**Oiliades** s. *Oileus*.

**Oime** (Οἶμη), *Danaide*, vermählt mit dem Ägyptischen *Arbelos*, *Apollod.* 2, 1, 5. [Stoll.]

**Oinanta** (Οἰνάντα), Beiname der *Artemis* aus dem attischen *Demos Oinoe*, Inschrift aus dem *Dionysostheater* zu *Athen*, *Gelzer, Monatsber. d. Berl. Akad.* 1872, 172; vgl. *Jahrbuch d. Kais. Deutschen Arch. Inst.* 4 (1889), 210 Anm. 13. *C. I. A.* 3, 336. *E. Curtius, Sitzungsber. der Kön. Preuss. Ak. d. Wiss.* 1887, 1168; vgl. *C. I. A.* 1, 534 *Οἰνάντα Ἀρ[εμίδι?]*. Verschieden von dieser ist die *Artemis Oinōantis* (s. d.)

[Höfer.]

**Oinantho** (Οἰνάνθη), 1) eine *Bassarid* im Gefolge des *Dionysos*, *Nonn. Dionys.* 14, 225; zu Namen vgl. *Schol. Eur. Phoen.* 137 und *Schol. Arist.* av. 588 οἰνάνθη ἢ ποιήν ἑκφρασις τῆς σταφυλῆς und *Eur. fragm.* 765 οἰνάνθη τρέφει τὸν ἱερὸν βότρυ. *Murr, Die Pflanzenwelt in der griech. Mythol.* 234. — 2) eine *Bakche* auf einem rotfigurigen Krater in *Wien*, *C. I. G.* 4, 3381. *Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 17. — 3) Auf einer *Londoner Hydria* (*Catal. of the vases in the Brit. Mus.* 749 = *Smith, Cat. of greek vases in the Brit. Mus.* 3 (1896), 159f. nr. 182 mit Litteraturangaben. 60 *Fr. Winter, Die jüngeren attisch. Vasen* 25. *Gerhard, A. V.* 151. *Robert, Arch. Märchen* 191) mit der Darstellung der Geburt des *Erichthonios* ist der weiblichen Gestalt, die sich auf die Schultern des *Zeus* stützt, OINANGE beigeschrieben. [Die Beischrift lautet OINAOE KALE, bezieht sich mithin nicht auf die dargestellte Frau, s. *Wih. Klein, Die griech. Vasen mit Lieblingsinschriften.* 2. verb. u. verm. Aufl.

Leipzig 1898 p. 129. Drexler.] — 4) Vielleicht ist der Bakchennamen *Οἰνάρθης* herzustellen auch auf einem rotfigurigen Stamos der Sammlung Campana, *C. I. G.* 4. 7452. Gerhard, *Arch. Ztg.* 1846, 286, wo andere *Ποδώνθης* ergänzen. Heydemann, *Satyr- u. Bakchennamen* 20. 30. 41. — 5) Vielleicht Beiname der Athena nach der Ergänzung von Dittenberger und Gelzer auf der Sesselschrift im Dionysostheater zu Athen *ἱεράς Ἀθηνᾶς Οἰνάρθης*, *C. I. A. 3.* 353. 10 — 6) Auch auf einer panathenäischen Amphora im Brit. Mus. vermutet Walters, *Cat. of greek vases* 2 (1893) p. 101 nr. 141, daß für ΟΙΝΕΝ]ΟΕ zu lesen sei ΟΙΝΑΝΘΕ. [Höfer.]

**Oinaros** (*Οἰνάρως*), Priester des Dionysos auf Naxos, der die von Theseus verlassene Ariadne heiratete, *Plut. Theb.* 20. — Murr, *Die Pflanzwelt in d. griech. Mythol.* 138, vermutet in Oinaros eine ursprüngliche Abstraktion des Gottes; vgl. auch Ribbeck, *Anfänge des Dionysoskultus* 5. [Höfer.]

**Oine** (*Οἶνυ*), Anime des Triptolemos in der allerdings nicht unversehrt überlieferten Stelle b. *Eutokh. Metaphr. Nikand. Ther.* 485. [Höfer.]

**Oineidai** (*Bakchyl.* 9, 18 Bl.) s. Oineus.

**Oineis** (*Οἶνεις*), eine Nymphe, die dem Zeus den Pan gebar, *Aristippos* b. *Schol. Theokr.* 1, 3 = *Eudocia* 747 p. 536 Flach. Nach *Schol. Theokr.* 1, 121 gebar sie den Pan vom Aither; s. Oineo 2 und vgl. *Roscher, Philolog.* 50 58 S. 375. [Höfer.]

**Oineus** (*Οἶνεός*): 1) ist eigentlich der 'Weinmann', also eine Gottheit wie Dionysos. Eine Erinnerung daran bewahrt die Sage, wenn sie ihn zum Sohne des *Φυτίος* macht, dessen Vater *Ὀψοθεός* nach *Hekataios* (*Athen.* 2 p. 35 = *F. H. G.* 1, 26) ein wunderbares auf den Weinbau bezügliches Erlebnis hatte: eine ihm gehörige Hündin (wohl Andeutung der Jahreszeit) brachte ein Reis zur Welt, aus dem ein traubenreicher Weinstock erwuchs. *Pausanias* 10, 38, 1 berichtet dieselbe Geschichte, aber ohne den Phytios und Oineus zu erwähnen, weil sein Zusammenhang es nicht erfordert. Völlig entstellt, um das Wunder zu umgehen, lautet die Erzählung *Myth. Vat.* 1, 87: Orista, ein Hirt des Königs Oineus, bemerkte, daß ein Ziegenbock sich öfter von der Herde entfernte, ging ihm nach und sah ihn sich an einer Traube gütlich thun; er presste ihren Saft aus und mischte ihn mit dem Wasser des Acheloos, der in der Nähe vorbeifloß. Das Gemisch benannte der König nach sich selbst. Ähnlich *Serv. in Verg. Georg.* 1, 9, wo der Hirt Staphylus heißt. Auch die Namen *Φυτίος* ('der wachsen läßt') und *Ὀψοθεός* 'Bergbewohner' enthalten eine Hindeutung auf das Wesen des Oineus. Dieses Wort selbst erklärt *Hekataios* an der bezeichneten Stelle bei *Athenaios* etwas umständlich: τούτων (nämlich *Φυτίος*) δ' *Ὀἶνεός* ἐγένετο κληθεὶς ἀπὸ τῶν ἀμπελων. οἱ γὰρ καλεῖται, φησὶν, Ἕλληνες οἶνος ἐκάλουν τὰς ἀμπελούς. Wenn *Nikandros* (*frag.* 86 Schm. bei *Athenaios* an derselben Stelle) den Wein nach Oineus benannt sein läßt: *Ὀἶνεός* δ' ἐν κολλοῖσιν ἀποθλίψας δεικνύειν οἶνον ἔλκεται, so kehrt er damit in üblicher Weise den Thatbestand um, giebt aber den als Grund des

Namens anzunehmenden Glauben wieder. Der gleiche Sinn liegt in den Worten des *Melanipides* von Melos (ebenda = *Poetae lyr. gr.* 3, 591 *Bergk*): *ἐπαύριον . . . οἶνον Ὀἶνεος*. Eine müßige Erfindung ist die Ableitung *Ὀἶνεός* = *οἶναπος* *Eustath.* 772, 32, nur ein Wortwitz die Redensart *μὴ δεῖν τὸν Ὀἶνι Πηλῆα ποιεῖν* *Athen.* 9, 383 c; *Demetrios περὶ ἐξηγητάς* 171; *Eustath.* 772, 36.

Oineus tritt in bestimmte Beziehungen zu Dionysos. Dieser kehrt bei ihm ein und giebt ihm zum Danke für die Gastfreundschaft die Rebe. Auch vereinigt sich Dionysos mit Althaia, die sonst die Gemahlin des Oineus ist, und gilt neben diesem als Vater der Deianeira, *Apollod. Bibl.* 1, 8, 1; *Hygin. f.* 129. Vgl. *Serv. in Verg. Aen.* 4, 127. Die Verbindung des Dionysos mit der Althaia findet sich zuerst bei *Euripides Kyklops* 38 angedeutet und ist in hellenistischer Zeit bezeugt durch Satyros *περὶ δῆμων Ἀλεξανδρείου* (bei *Theophilus ad Autolycom* 2, 7 = *F. H. G.* 3, 165; vgl. *Meincke, Anal. Alex.* 346), der auch Deianeira als Tochter des Paares nennt. Ein Vergleichspunkt ergibt sich ferner daraus, daß Dionysos bei der Feier der *Ἀργαῖα* in Boiotien (*Plut. προβλ. συμποσ.* 8 praef. p. 717 a) als Flüchtling angesehen wird (vgl. *Welcker, Griech. Götterl.* 1, 446), ebenso wie Oineus vor Agrios fliehen muß. Zugrunde liegt die Vorstellung vom Streite des Sommers und Winters (*Usener, Rh. Mus.* 53 [1898] S. 375). Die Gattlichkeit des Oineus, dem in dieser Hinsicht Dexamenos zu Olenos in Achaja an die Seite zu stellen ist, wird außer gegen Dionysos noch hervorgehoben gegen Herakles (*Paus.* 2, 13, 8; *Diod.* 4, 36), Bellerophon (*Z.* 216 f.), Alkmaion (*Apoll. bibl.* 3, 7, 5, 3) und die Helden der kalydonischen Jagd (*Apoll. bibl.* 1, 8, 2, 5). Als sein Mundchenk wird Kythos erwähnt (*Paus.* 2, 13, 8; *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1212), den Herakles versehentlich erschlug; ob an den übrigen Stellen, wo diese Erzählung mit verschiedenen Abweichungen wiederkehrt (s. Artikel 'Eunomos'), auch ein *οἶναπος* des Oineus gemeint ist, geht aus den Angaben nicht sicher hervor.

Neben dem leicht verständlichen Verhältnis zu Dionysos fällt eine mehrfache Verbindung des Oineus mit Ares auf. Schon bei *Homer* *Ξ* 115—117 ist Oineus Sohn des Porthueus, desgleichen bei *Nikandros* (*Antonin. Lib.* 2), der als dessen Vater den Ares nennt. Für Porthueus findet sich die gleichbedeutende Form Porthaon bei *Euripides* im 'Meleagros' *frag.* 515; *Apollod. bibl.* 1, 7, 7, 1; *Ovid. met.* 9, 12; *Hygin. f.* 172, davon abgeleitet *Πορθαῖδος* *Bacchylides* 5, 70 für Meleagros. Auch wenn Ares nicht ausdrücklich als Stammvater erwähnt wird, ist er durch Porthueus oder Porthaon genügend vertreten. Ferner heißt Ares Vater des Aitolos bei *Plin.* 7, 56, 201, Oineus bei *Hekataios* (*Athen.* 2, 35<sup>b</sup>). Vater des Meleagros ist Ares neben Oineus *Apoll. bibl.* 1, 8, 2; *Hyg. f.* 14 u. 171. Ob *Euripides* den Meleagros in dem gleichnamigen Stück zum Sohne des Ares machte, wie *Plut. mor.* p. 312<sup>a</sup> (*Parall. min.*) angegeben wird, läßt sich nicht fest-

stellen. Auch als Vater des Tydeus tritt Ares gelegentlich für Oineus ein, *Diod.* 4, 35; Tydeus heisst *Marte procreatus converso in eulum Oenei* (*Schol. Stat. Theb.* 1, 463); vgl. *Eurip. Phoen.* 133: *παῖς μὲν Οἰνέως ἐπὶ Τυδείῳ, Ἀργὸν δ' Ἀλκίον ἐν στείνοισι ἔχει.*

Auf diese Beziehungen zwischen Oineus und Ares neben denen zwischen Oineus und Dionysos gründet *F. A. Voigt, Beiträge zur Mythologie des Ares und der Athena* (*Leipz. Stud. z. class. Philol.* 4 S. 227–315) seine Annahme, daß Dionysos und Ares einander zu einer Zweieinheit ergänzten und das wechselnde Blüten und Welken im Jahreslaufe der Natur versinnbildlichten. Dieser Schluss wäre einwandfrei, wenn das Verhältnis des Oineus zu Ares dem zu Dionysos gleichgesetzt wäre, d. h. wenn, wie *Voigt* ohne weiteres annimmt, jede solche Beziehung auf Wesensverwandtschaft beruhte. So sehr dies bei Dionysos zutrifft, so sehr wird bei Ares jede andere mögliche Erklärung vorzuziehen sein. Es handelt sich nur um eine durch die Umstände herbeigeführte Kreuzung von Ares- und Oineusglauben, etwa der eine einheimisch, der andere eingewandert. Erleichtert wurde die Vermischung allerdings durch eine gewisse Wesensänderung oder -Erweiterung des Oineus. Bei *Homer* ist dieser der Ahnherr des aitolischen Königsgeschlechtes und, wie es einem solchen zukommt, ein ritterlicher Held: *ἡπτόρα Οἰνέως* *Ξ* 117; *ἡπηνίατα* *I* 581; *μεγαλήτορος* *B* 641; vgl. *Bacchyl.* 6, 97 *πλάγιππος* und 5, 166 *ἀρηφίλος*. Er ist also aus einem dionysosähnlichen ein arealähnliches Wesen geworden, ohne daß etwa Dionysos und Ares in ihm geeint wären.

In der *Ilias* ist an vier Stellen von Oineus die Rede. 1) *B* 638–644: Als die Griechen gegen Troja zogen, lebte weder Oineus noch Meleagros noch sonst einer von Oineus' Söhnen. Führer der Aitolier aus den Städten Pleuron, Olenos, Pylene, Chalkis und Kalydon war Thoas, der Sohn des Andraimon. (Daß dieser mit Gorge, der Tochter des Oineus, vermählt war, setzt der Dichter als bekannt voraus.) 2) *Z* 215–223: Oineus hat einst den Bellerophon 20 Tage lang beherbergt und ihm als Gastgeschenk einen Purpurgürtel (*ζωστήρα ποικίλιν αἰατιόν*) gegeben, während er einen zweihenkligen goldenen Becher empfing (*χρυσέον δίπας ἀμφικύπελλον*). Als Diomedes nach Troja zog, befand sich Oineus in Argos (*καί μιν ἐὼς κατέλειπον ἴον ἐν δόμῳσι ἑμοῖσιν*), während Tydeus, als Diomedes noch ein kleiner Knabe war, die Stadt verlassen hatte, um gegen Theben zu ziehen, von wo er nicht wiederkehrte. — Da hier Oineus zu Beginn des trojanischen Krieges noch am Leben ist, so ergibt sich, daß der Verfasser von *B* 641, 642 auf die Erzählung des Diomedes keine Rücksicht genommen hat. 3) *Ξ* 115–125: Porthens hatte drei Söhne zu Pleuron und Kalydon, Agrios, Melas und Oineus, des Diomedes Großvater, welcher der trefflichste unter den dreien war. Er blieb in Aitolien, sein Sohn Tydeus aber mußte fliehen und fand in Argos eine neue Heimat, wo er eine Tochter des Adrastus zur Frau nahm. 4) Als Vater

des Meleagros kommt Oineus in Beziehung zur kalydonischen Jagd *I* 529–599: Artemis zürnte dem Oineus, weil er ihr nicht, wie den anderen Göttern, zum Danke für reichen Erntesegen ein Opfer gebracht hatte, *ἢ λάθεται ἢ οὐκ ἐβόησεν ἀσάτοιο δὲ μίγα θυμῷ*. Zur Strafe sandte sie einen Eber, der den Garten des Oineus verwüstete. Als das Untier getötet war, stiftete Artemis einen Zank um Kopf und Fell zwischen den Kureten und den Aitolern von Kalydon. Diese drohten zu erliegen, da Meleagros, durch den von seiner Mutter Althaia gegen ihn ausgesprochenen Fluch empört, dem Kampfe entsagte. Vergeltens halber die *γέγοντες*, die *ἑσπεῖς*, auch der greise Oineus *γονυβύμενος νῖος*, die Schwestern, die Mutter, die Freunde. Erst als sein eigenes Gemach gefährdet schien und seine Gattin ihn beschwor, gab er nach und schlug die Feinde zurück, fand aber dabei seinen Tod.

Die sonstige zerstreute Überlieferung enthält folgendes:

1) Abstammung und Verwandtschaft. Während *Hekataios* (bei *Athen.* 2 p. 35, vgl. *Paus.* 10, 38) die Abstammungsreihe Deukalion—Orestheus—Phytios—Oineus—Aitolos überliefert, giebt *Nikandros* bei *Antonin. Lib.* 2 als Vater des Oineus übereinstimmend mit *Homer* den Porthenos an, den er als einen Sohn des Ares bezeichnet. Bei *Apollod. bibl.* 1, 7, 7 heisst die Reihe: Aitolos—Pleuron—Agenor—Porthaon (Gemahlin Euryte, Tochter des Hippodamas)—Oineus. Vgl. *Hygin. f.* 172 und oben *Sr.* 752. Die Form *Πορθονίδα* hat auch *Strabon* 10 p. 463. 465. Ausser den bei *Homer* angegebenen Brüdern Agrios und Melas erscheinen bei *Apollod.* noch Alkathoos, Leukoops und eine Schwester Sterope. Alkathoos als Sohn des Porthaon wird auch *Paus.* 6, 20 bezeugt. Halbbruder des Oineus von einer Sklavin ist Laokoon, *Apollon. Rhod.* 1, 191 (desgl. *Hyg. f.* 14: *Laocoon Porthaonis filius, Oenei frater non ex eadem matre, Culydonius*). Als Söhne des Oineus und der Althaia, der Tochter des Thestios, kennt *Apollodorus* 'Bibliothek': Meleagros, Toxeus, Thyreus, Klymenos; dazu die Töchter Gorge und Deianeira. Bei *Antonin. Lib.* fehlt Thyreus, dafür kommt hinzu Phereus (nur verschiedene Lesart für Thyreus?), Agelaos, Periphas und die Töchter Eurymede und Melanippe. Agelaos wird auch von *Bacchylides* 5, 117 als Bruder des Meleagros erwähnt. *Schol. I* 584 (cod. A) nennt als Töchter des Oineus nur Gorge und Deianeira; aber der cod. *Townleianus* hat ausserdem noch Polyxo und Autonoe. Perimede, Tochter des Oineus, Gemahlin des Phoenix, kommt bei *Asios frag.* 7 (*Paus.* 7, 4, 1) vor (*Kinkel S.* 204). Den Toxeus soll Oineus selbst getötet haben, wie *Apollod.* 1, 8, 1 kurz berichtet, *ὑπεκτεθίσαντα τὴν τάφον*. Nach *Schol. Stat. Theb.* 1, 282 tötet Tydeus seinen Bruder Toxeus. Bei *Ioannes Malalas, chronogr.* 6 p. 209 Or. wirft Oineus, nicht Althaia, den Ölzwerg ins Feuer, an dem das Leben des Meleagros hängt. Es ist wohl nur eine Verwechslung. Eine zweite Gemahlin des Oineus war Peribolia, die Tochter des Hipponoos zu Olenos, welche ihm den

Tydeus gebar: *Thebais*, *Hesiodos* u. a. bei *Apollod.* 1, 8, 4 und 1, 8, 5, 1; *Hyg. f.* 69; *Diod.* 4, 35. Vereinzelt wird Gorge als des Tydeus Mutter genannt (*Apollod.* 1, 8, 5, 1: *Πισανδρος αὐτὸν ἐκ Γόργης γενέσθαι λέγει τῆς γὰρ Θυγατρὸς Οὐλνεία κατὰ τὴν βούλησιν Διὸς ἔπεσθ' ἔναι*). Vgl. *Schol.* § 114. Dagegen ist *Schol. Stat. Theb.* 1, 41: *Tydeus Oenei et Euriboeae filius* wohl nur ein Versehen, desgl. *Serv. Aen.* 6, 479 und *Schol. Stat. Theb.* 1, 669: *Tydeus Oenei et Althaeae filius*. Woher die Angabe *Myth. Vatic.* 1, 80 kommt: *Tydeus, Oenei filius et Cassiopeiae*, läßt sich nicht sagen.

2) Oineus und Periböia. *Apollod. bibl.* 1, 8, 4 und 1, 8, 5, 1 giebt drei verschiedene Fassungen der Sage: a) *ὁ γράφας τὴν Θηβαϊδα πολεμικαίσις Οὐλνέον λέγει λαβεῖν Οὐλνεία γέρας* (vgl. *Hyg. f.* 69, 70 *Periböia captiva*); b) *Ἡσίοδος δὲ ἐξ Οὐλνέον τῆς Ἀγαίας (also ist oben Olenos in Aitolien gemeint), ἐφαρμύνειν ὑπὸ Ἰπποστράτου τοῦ Ἀμαργυγίου, Ἰππώνου τὸν πατέρα πέμψαι πρὸς Οὐλνεία πόρρω τῆς Ἑλλάδος ὄντα (!), ἐντελειόμενον ἀποκτείνει* (vgl. *Schol. Pind. Olymp.* 11, 46 = *Hesiodi frag.* 97 *Rzach*); c) *εἰσὶ δὲ οἱ λέγοντες Ἰππώνου ἐπιγινόντα τὴν ἰδίαν θυγατέρα ἐφαρμύνειν ὑπὸ Οὐλνείας, ἔγκνου αὐτὴν πρὸς τοῦτον ἀποπέμψαι*. (Auch nach *Plut. prov.* 1, 5 ist Periböia von Oineus schwanger, wird aber von Hipponos nicht diesem zugeschickt, sondern in die Obhut von Schweinehirten gegeben, bei denen nun Tydeus aufwuchs; vgl. *Antimachos* bei *Schol.* Δ 400.) Noch anders erzählt *Diodoros* 4, 35: *Ἰππώνου ἐν Οὐλνεία πρὸς τὴν θυγατέρα Περβόαν, φάσκουσιν αὐτὴν ἐξ Ἄρειος ὑπάρχειν ἔγκνου, διενεχθέντα πέμψαι ταύτην εἰς Αἰτωλίαν πρὸς Οὐλνεία καὶ παρακελεύεσθαι ταύτην ἀφανίσαι τὴν ταξιστὴν. ὁ δ' Οὐλνέος ἀποκλεισθεὶς προσφάτως νόον καὶ γυναικα τὸ μὲν ἀποκτείνει τὴν Περβόαν ἀπέγνω, γήμας δ' αὐτὴν ἐγέννησεν νόον Τυδέα*. Periböia wird also als Geliebte des Ares oder des Hippostratos oder des Oineus bezeichnet; diesem fällt sie entweder als Beute zu oder wird von ihrem Vater zu ihm gesandt, nach der einen Auffassung, damit er sie als die Seine behalte, nach der anderen, damit er sie zur Strafe umbringe, was er aber nicht thut. Nach der gewöhnlichen Annahme schließt Oineus die Ehe mit Periböia nach dem Tode des Meleagros und der Althaia (*Apollod.* 1, 8, 4; doch werden hin und wieder Tydeus und Meleagros ohne Rücksicht auf dieses zeitliche Verhältniß nebeneinandergestellt (*Ovid. heroid.* 9, 155, 156; *Val. Flacc.* 1, 387, 435; vielleicht auch *Eurip. Suppl.* 901–908 und *Eurip. fr.* 537 (*Schol. Pind. Nem.* 10, 12); der *myth. Vatic.* 1, 198 spricht von *Meleager a fratre Tydeo interfectus*).

3) Oineus und die kalydonische Jagd. Daß Artemis von Oineus bei der Erntefeier kein Dankopfer erhielt, während er aller anderen Götter gedachte, und deshalb den Eber ins Land schickte, ist eine von der *Ilias* oder genauer dem der *Ilias*-Stelle zugrundeliegenden Meleagerepos an sich gleich bleibende Überlieferung. *Nikander* bei *Antonin. Lib.* 2; *Apollod.* 1, 8, 2; 2; *Diod.* 4, 34; *Ovid. met.* 8, 273 ff.; *Hygin. f.* 172; *myth. Vat.* 1, 146; 2, 144.

*Bacchylides* 6, 97 ff. hebt besonders die Unversöhnlichkeit der Götter hervor. Möglicherweise ein Rest alter Dichtung ist die neuntägige Bewirtung der hilfsbereiten Helden (*Apollod.* 1, 8, 2, 5), freilich mehr aus dem Wesen des Oineus heraus als im Zusammenhang des Unternehmens verständlich.

4) Oineus und Herakles. Um den Besitz der Deianeira, der Tochter des Oineus, rangen Acheloos und Herakles, welcher Sieger blieb. *Schol. Φ 194* (*Pindar*); *Ovid. met.* 9, 8–86; *Diod.* 4, 34–38; *Apollod.* 2, 7, 5, 1; *Hyg. f.* 31; *myth. Vat.* 1, 58; 2, 165; *Tzetz. in Lycophr.* 50; *Chyl.* 2, 454, 455. Vgl. *Kephalaion* bei *Malala* p. 164 (*F. H. G.* 3, 631). Des öfteren ist von dem bei Oineus schmausenden Herakles die Rede, dessen allzukräftige Hand den bedienenden Knaben (es wechseln die Namen: Kyathos, Eunomos, Ennomos, Eury-nomos, Archias, Cherias) erschlug. *Hellankos*, *Herodoros* und *Nikandros* bei *Athen.* 9, 410 f.; *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1212; *Diod.* 4, 36; *Apoll. bibl.* 2, 7, 6, 2; *Tzetz. in Lycophr.* 50; *Chyl.* 2, 456. Dieselbe Sage wurde auch in Phlius erzählt, wohl durch Einwanderer dahin verpflanzt. *Paus.* 2, 13, 8.

5) Oineus und Agrios. Als Oineus alt geworden war, nahmen ihm die Söhne des Agrios das Reich und setzten ihren Vater an seine Stelle. Oineus aber wurde von seinem Enkel Diomedes gerächt. Nach *Pherekydes frag.* 83 (*Schol.* § 120 = *F. H. G.* 1, 91) war es Tydeus, der die Frevler umbachte. Ähnlich *Schol.* § 114. Die *Alkamaionis* (*Apollod. bibl.* 1, 8, 5, 2) erzählte, daß die Söhne des Melas (wohl ursprünglich eins mit Agrios) dem Oineus nachstellten und dafür von der Hand des Tydeus ihren Tod fanden. Darauf mußte dieser das Land verlassen und wandte sich nach Argos. Sein Sohn Diomedes unternahm nach dem Kriege gegen Theben gemeinschaftlich mit Alkmaion einen Zug nach Aitolien, wo es nochmals galt, den Oineus vor seinen Feinden zu schützen (*Ephoros* bei *Strabo* 7, 326/6 und 10, 462). Nach vollzogener Rache gab Diomedes die Herrschaft dem Andraimon, dem Gemahl der Gorge, und nahm den altersschwachen Oineus mit nach Argos. (So läßt sich die Erzählung der *Alkamaionis* aus *Apoll. bibl.* 1, 8, 6 und *Paus.* 2, 25, 2 ergänzen; vgl. *Bethe, Theban. Heldenlieder* S. 130–134 und *Immisch, Klaros* [Jahrb. f. Philol., Suppl. 17] S. 191.) Abweichend von diesem Schlusse wird auch berichtet (*Apollod.* 1, 8, 6), daß zwei von den Söhnen des Agrios entkamen, dem Oineus unterwegs auflauerten und ihn bei *Τηλέου ἐστία* in Arkadien ermordeten, worauf ihn Diomedes an dem davon benannten Orte *Οὐλνὴ* bei Argos begrub. Nach *Paus.* 2, 25, 2 flüchtete Oineus vor seinen Bedrängern nach Argos zu Diomedes, wurde durch diesen gerächt und ging mit ihm wieder nach Argos zurück, wo ihn Diomedes bis an sein Lebensende pflegte; schließlich wurde er in *Οὐλνὴ* begraben. *Euripides* behandelte diesen Stoff in seinem *Οὐλνέος* (*Nauck* p. 636). Inhaltliche Angabe *Schol. Arist. Ach.* 418: *μετὰ τὸν θάνατον Τυδέως καὶ ἐκτεταμένον Διομήδους κατὰ*

Θηβαίων ἀφῆρθε τὴν βασιλείαν Οἰνεὺς διὰ τὸ γῆρας ὑπὸ τῶν Ἀργείων παίδων καὶ περιηγεταί, ἄχρις οὗ ἐκανελεύθῃ ὁ Διομήδης Ἀργίον μὲν ἀνέλε, τὴν βασιλείαν δὲ Οἰνεὺς ἀνέδοκε. Über die *Periboea* des *Pacuvius*, welche sich anscheinend an den Oineus des *Euripides* anschloß, s. *Ribbeck, Röm. Trag.* S. 301—310. Unter den erhaltenen Bruchstücken beider Tragödien beziehen sich mehrere auf das Elend, in welches der greise Oineus geraten war. Sein Unglück im Alter wurde sprichwörtlich: *Athen.* 6 p. 223<sup>4</sup>. Der vereinfachte Schlaf, dafs Oineus die Herrschaft wiedererhält, findet sich noch bei *Antonin. Lib.* 37 nnd *Hygin. f.* 175. An diesen beiden Stellen wird der Rachezug des *Dionemedes* nach dem Falle *Trojas* angesetzt, desgl. bei *Dictys* 6, 2. Bei *Antonin. Lib.* bringt *Diomedes* den *Agrios* nebst seinen Söhnen um. Bei *Hyg.* hat *Diomedes* in *Sthenelos* einen Bundesgenossen. Er tötet den *Lykopeus*, den Sohn des *Agrios*. Dieser selbst wird vertrieben und nimmt sich das Leben. — Kurz erwähnt wird die Sage von Oineus und *Agrios* von *Ovid. her.* 9, 163. — In *Methone* wurde dem nach *Trojas* Eroberung mit *Diomedes* in den *Peloponnes* übersiedelten Oineus noch eine Tochter angedichtet. *Paus.* 4, 35, 1: Οἰνεὺς τῷ Ποσειδάωνος μετὰ ἄλλων Ἰλίου μετὰ Διομήδους ἀναχωρήσαντι ἐς Πελοπόννησον θυγατέρα φασὶν ἐκ παλλακῆς Μοδῶνν γενέσθαι. Die Oineussage war also (durch Auswanderer aus Aitolien) über einen großen Teil des *Peloponnes* verbreitet, da sich in *Methone*, *Τηλείων ἑστία* (*Arkadien*), *Argos*, *Oineo* und *Phlius* das Andenken an Oineus erhalten hat.

6) Oineus als Beschützer des *Agamemnon* und *Menelaos*. Nach *Tzetz. Chil.* 1, 456f. (aus *Apollod. Bibl.*, vgl. *Wagners Ausgabe* S. 186) wurden *Agamemnon* und *Menelaos* in jugendlichem Alter zu *Polypheides* von *Sikyon* gebracht, um vor der Verfolgung des *Thyestes* sicher zu sein, und *Polypheides* schickte sie zu Oineus.

Vgl. auch *Brandstätter, Geschichten des aetolischen Landes*, Berlin 1844; *Kekulé, de fabula Meleagrea*, Berlin 1861; *Surber, Die Meleagersage*, Zürich 1888.

### Bildliche Darstellungen.

Wenn Oineus auch nicht zu den Hauptfiguren der griechischen Sage gehört, so besitzt er doch als Nebenperson eine gewisse Wichtigkeit. Auch die darstellende Kunst hat nicht unterlassen dies hervorzuheben.

1) Unter den Darstellungen, deren Mittelpunkt *Meleagros* bildet, wird die kalydonische Jagd derjenige Gegenstand sein, für den die Anwesenheit des Oineus am wenigsten zu passen scheint. So fehlt er denn auch auf den Vasenbildern. Dagegen findet er sich auf mehreren römischen Sarkophagreliefs, die es mit der Wahrscheinlichkeit nicht genau nehmen. Die auf Sarkophagen vorhandenen *Meleager*-darstellungen sind eingehend behandelt von *Matz, Annali dell' inst. arch.* 1869 S. 76—103. Ein Relief des Sarkophags aus *Villa Panfilii* (abgebildet *Braun, Antike Marmorwerke* 2, 6<sup>a</sup>)

und die bei *Matz* angegebenen verwandten Stücke (z. B. Sarkophag im *Louvre Clarac* 2 pl. 198 nr. 708) zeigen Oineus als Zuschauer der Jagd; denn der bärtige Mann in reichem Gewande, mit einem Schwert an der Seite und einer Binde im Haar, mit dem das Bild links beginnt, kann nicht anders bezeichnet werden. Möglich, dafs er als Rest einer selbständigen Nebenszene zu erklären ist, wie *Matz* vermutet; schließlich kommt nicht viel darauf an, ob man die eine oder die andere Gedankenlosigkeit annimmt. Eine kleinere Szene links neben der kalydonischen Jagd findet sich auf zwei Sarkophagen des kapitulinischen Museums (*Helbig, Ann.* 1863 S. 81—97 mit *tav. d'agg. A*; ders., *Führer durch die öff. Samml. kl. Altert. in Rom* nr. 413 — der andere abgeb. *Mon. d. Inst.* 9, 2, 4): Oineus weist seinen Sohn *Meleagros* auf eine amazonenartige weibliche Gestalt hin, in der die *Virtus* zu erkennen ist — eine Erfindung römischen Geschmacks, nicht aus dem Geiste der griechischen Sage, sondern aus der Absicht entsprungen, die Jagd als eine ehrenwerte Beschäftigung für einen vornehmen jungen Mann zu kennzeichnen. Eine gewisse Beziehung zwischen Oineus und den gegen den Eber ziehenden Jägern ist auf dem *Mon. d. Inst.* 9, 2, 3 abgebildeten Sarkophagrelief aus *Villa Panfilii* hergestellt, wo *Atalante* den Kopf nach Oineus umwendet: dieser rät ihr anscheinend zur Umkehr. *Atalante* in derselben Haltung begegnet auch auf dem bereits erwähnten Relief *Mon. d. Inst.* 9, 2, 4; hier achtet aber Oineus nicht auf sie, weil er mit *Meleager* und *Virtus* beschäftigt ist. Ganz ohne Beziehung erscheint Oineus, die rechte Hand nachdenklich ans Kinn legend, im Hintergrunde einer von *Meleager* und *Atalante* nebst der Göttin *Artemis* gebildeten Gruppe, die mit der kalydonischen Jagd als Teil eines und desselben Reliefs zusammenhängt, auf einem Sarkophag im Dom von *Salerno* (*Gerhard, Antike Bildwerke* Taf. 116 und S. 368; *Matz* S. 85).

Der oben zuerst genannte Sarkophag aus *Villa Panfilii* hat auf der einen Seite eine Darstellung, die sich inhaltlich an die kalydonische Jagd anschließt (*Braun, Ant. Marmorw.* 2, 6<sup>a</sup>): Oineus, bärtig, in einfachem Gewande (*tunica*), den Blick gen Himmel gerichtet, zwischen *Atalante* und *Meleager* stehend. Mit der Linken weist er auf diesen, als wolle er ihn der traurig dasitzenden Jungfrau als ihren Beschützer bezeichnen (*Kekulé, de fab. Mel.* S. 50).

*Meleager*, in Begleitung mehrerer Jagdgenossen, darunter *Atalante*, tritt vor seine Eltern, die ihm wegen der Ermordung des *Toxenos*, seines Oheims, zürnen: das ist der Gegenstand des bei *Kekulé* abgebildeten Berliner Sarkophagreliefs (vgl. S. 46). Oineus und *Althaiä* sitzen im Königsgewande auf dem Thron, rechts und links steht je ein Bruder des *Toxenos*. Oineus, auf dessen Schulter *Althaiä* die rechte Hand gelegt hat, hält in der linken das Szepter, während er die rechte Hand zur Faust geballt drohend dem *Meleager* entgegenstreckt. Vorbild ist vielleicht ein

Tragödienszene. Bemerkenswert ist es, daß Oineus sich hier in Übereinstimmung mit Althaia und den Thestiden zeigt, während er sonst auf Seiten des Meleagros steht.

Auf einem etruskischen Spiegel (Gerhard, *Etr. Sp.* 2, 175; *Kekulé* S. 42) ist ebenfalls Meleager abgebildet, wie er von der Jagd zu seinem Vater zurückkehrt; Oineus, wie üblich, bärtig und langgewand. Sonst ist nur noch Alalanta, der Meleager das Eberhaupt giebt, und ein zürnender Thestide zugegen.

Eine Schale aus Corneto (*Mon. d. Inst.* 11, 33) zeigt nach einer ansprechenden Vermutung von G. Körte (*Ann.* 1881 S. 178 ff.) den Meleagros, wie er den Bitten seiner Gattin nachgiebt, sich wieder am Kampfe gegen die Kureten zu beteiligen. Um die von Meleagros und Kleopatra eingenommene Mitte gruppieren sich der Abgeordnete (*γέρων*) der Stadt und Artemis, dann an dem einen Ende zwei Schwestern des Meleagros und auf der anderen Seite ihnen entsprechend im Hause Oineus, auf einem Klappstuhl sitzend, mit der Opferschale in der Hand, die er dem Meleagros entgegenstreckt, Glück für seinen Entschluß erlöhnend.

In der figurenreichen Darstellung des sterbenden Meleagros, welche das bekannte Gefäß aus Armentum (*Heydemann, Vasensamml. des Museo nazionale zu Neapel, Santangelo* 11) schmückt, befindet sich auch Oineus, durch Inschrift bezeichnet, 'in hohen Schuhen, besticktem Chiton und weitem Mantel, in der Linken das palmettenbekrönte Skepter haltend und mit der Rechten nach dem Kopf fassend, während er zu Meleager heraufruft'. Vgl. Artikel Meleagros Bd. 2 Sp. 2620. Neuerdings ist eine Abbildung auch im *Journal of hell. st.* 18 (1898) S. 270 gegeben. Im Anschlusse hieran ist ein Sarkophag des kapitolinischen Museums zu nennen (*Helbig, Führer* 1, 496; vgl. *Ann.* 1863 S. 99 ff.), welcher drei Szenen darbietet, darunter (links): Meleager, der soeben den Atem ausgehaucht hat, umgeben von den Seinen, unter denen der greise Oineus deutlich erkennbar ist.

Meleagers Begräbnis zeigt der Deckel des Sarkophages aus Villa Panfilii (*Braun, Ant. Marmorv.* 2, 6<sup>b</sup>; vgl. *Kekulé* S. 50). Die Leiche wird hinausgetragen. Oineus geht (in der Mitte der Darstellung) vor den Trägern her. Am Grabe giebt sich Althaia selbst den Tod. Eine andere Auffassung ist durch das Relief bei *Winckelmann, Mon. ined.* 88 (vgl. *Kekulé* S. 53) vertreten: Meleager, im Kampfe gefallen, wird in die Stadt getragen, aus der Oineus entgegenkommt.

2) Eine andere Gruppe von Darstellungen mit der Person des Oineus schildert die Verbindung des Herakles mit der Deianeira.

Der Kampf des Herakles mit Acheloos a) auf einer schwarzfig. Amphora späteren Stiles zu Berlin (*Furtwängler* 1852, abgebildet *Gerhard, Etrusk. u. campan. Vasenb.* Taf. 15. 16, 3, 4; vgl. S. 25 n. O. *Jahn, Arch. Ztg.* 1862 S. 313 ff.) und b) auf einer schwarzfig. Hydria im britischen Museum (*im Catalogue of the Greek ... vases in the Brit. Mus.* vol. II, von

H. B. Walters 1893, bezeichnet B 313, frühere Nummer 452, abgeg. *Gaz. arch.* 1 (1875) pl. 20. 21) findet im Beisein des Oineus statt. Auf a) steht dieser in der üblichen Tracht (Mantel, Stab in der Linken), die Rechte ermunternd vorstreckend, auf der anderen Seite Athena; auf b) sitzt er auf einem Klappstuhl, in einem mit Stickereien geschmückten Gewande, im Haare ebenso wie Deianeira einen Kranz. (Sonstige Nebenpersonen Hermes, Athena, Iolaos.) Ein Gemälde bei *Philostratus iun.* 4 (S. 397 *Teubn.*) hat ebenfalls den Kampf des Herakles und Acheloos zum Gegenstande. Hier wird Oineus als *γέρων ἐν ἄθρῳ εἶδει* und *κατηφής ἐπὶ τῇ παιδί* bezeichnet. Nach *Paus.* 6, 19, 12 war derselbe Kampf in dem Schatzhause der Megarer zu Olympia durch *κίθρον ζωδία χροσώ διηγησίμῃα* dargestellt, eine Arbeit des Medon (überliefert 'Dontas', vgl. *Robert, Arch. Märchen* S. 111). Die Beschreibung lautet: *Ζεύς δὲ ἐνταῦθα καὶ ἡ Ἀριάμειρα καὶ Ἀχιλλῶος καὶ Ἡρακλῆς ἐόντες, Ἄρης τε τῷ Ἀχιλλῶος βοιθῶν. εἰσέρχεται δὲ καὶ Ἀθηναίς ἀγαμέμνῃ ἅτε οὐκὰ τῷ Ἡρακλῆσι σύμμαχος.* Für Zeus, der in diesen Zusammenhang nicht gehört, ist jedenfalls Oineus zu setzen. (So auch *Flasch, Baumeisters Denkm.* 2 S. 1104 C.)

Ferner erscheint Oineus auf Darstellungen des dem Herakles in seinem Hause beschiedenen Familienglückes neben der ihr Knäblein Hyllos auf dem Arme tragenden Deianeira, die den heimkehrenden Gemahl begrüßt. a) Auf dem Vasenbilde *Heydemann, Vasens. zu Neapel* 3359 (*Arch. Ztg.* 1867 Taf. 218, 1; vgl. *Arch. Ztg.* 1866 S. 260 f.) streckt Herakles dem greisen Oineus (in langem Chiton und Mantel, bekrönt) die Rechte entgegen; dahinter naht Deianeira mit Hyllos. b) Auf dem ähnlichen, mit Inschriften versehenen Vasenbilde aus der *Durandschen Sammlung* (*Gerhard, Auscrles. Vasenb.* Taf. 116, vgl. 2 S. 114 ff. und *Kekulé, Arch. Ztg.* 24 [1866] S. 259/60) tritt dem Herakles unmittelbar Deianeira entgegen und reicht ihm den Hyllos. Links steht Athena, rechts Oineus in freudiger Erregung (vgl. die Abbildung auf Sp. 761/62).

Auch bei dem Nessosabenteuer ist Oineus zugegen auf folgenden Vasenbildern: a) Amphora archaischen Stils aus dem Museo Campana *Mon. d. Inst.* 6, 56, 4 (*Rowley, Ann.* 1861 S. 318—321); b) *Heydemann, Neapeler Samml., Santangelo* 114; c) *Brit. Mus.* B 278; d) *Heydemann* 3089; abgeg. *Millingen, Peint. de vas.* pl. 33, auch in diesem Lexikon 1, S. 999/1000 zu 'Dexamenos'; e) *Gerhard, Auscrles. Vasenb.* 2, 117. 118 nr. 3. 4 (vgl. 2 S. 123); f) *Durandsche Amphora (de Witte nr. 320)*, erwähnt bei *Gerhard, Auscrles. Vasenb.* 2 S. 122 Anm. 2.

a) und d) haben Namensinschriften, darunter auch Oineus. Auf a) sind außerdem benannt: Hermes, Athene, Herakles, Nessos, Deianeira, die auf seinem Rücken sitzt, und Deipyle (Gemahlin des Tydeus). Der von diesen Personen gebildeten Gruppe wendet Oineus den Rücken zu, im Gespräch mit einer Frau; eine dritte, aus zwei Frauen bestehende Gruppe schließt die Darstellung rechts ab. Die Teilnahme



des Oineus an der Handlung ist also — wenn überhaupt Raumesinheit voranzusetzen ist — nur ganz äußerlich angedeutet. b) und c) haben zwar keine Inschriften; aber die auf dem Rücken des Kentauren sitzende Frauengestalt beweist, daß es sich um Nessos und Deianeira handelt, folglich wird der zuschauende Mann in Chiton und Mantel Oineus sein. Daß er auf c) sitzend dargestellt ist, steht mit dem Zusammenhang im Widerspruch und wäre etwa durch Anlehnung an die Achelooszene (s. o. *Brit. Mus.* B 313) zu erklären. Daß d) sich gleichfalls auf den Kampf des Herakles und Nessos bezieht, ist durch die Inschriften ΟΙΝΕΥΣ und ΔΙΑΙΑΝΕΙΡΑ genügend gesichert, wenn auch der Kentaur befremdlicherweise

Verschleierung würde, wenn darauf Wert zu legen ist, besser für Mnesimache passen, die gerade mit Eurytion eine gezwungene Vermählung feierte, als Herakles erschien.

3) Auf den Streit zwischen Oineus und Agrios scheint sich a) die Darstellung des Gefäßes F 155 im brit. Museum zu beziehen (*Inghirami, Pitture di vasi fitt.* 1 pl. 60; *Müller-Wieseler, Denkm. a. K.* 2, 967; vgl. *Jul. Vogel, Scenen Euripideischer Trag.* S. 125 und *Catalogue* Bd. 4 von *Walters*). Wenigstens ist dem auf einem Altare kauenden Manne der Name Agrios beigeschrieben. Was ihm droht, ist durch die Erinys vor dem Altar angedeutet. In den links befindlichen drei Personen könnte man etwa Oineus, Peribolia



Herakles u. Deianeira mit Hyllos, Athena, Oineus (nach *Gerhard, Auserl. Vasenbilder* Taf. 116); vgl. ob. Sp. 760, 39 ff.

den Namen ΔΕΞΑΜΕΝΟΣ trägt. Es ist leichter diesen für einen sonst nicht bezeugten Nebennamen des Nessos oder für einen Fehler zu halten, als dem ganzen Bilde den Kampf des Herakles mit Eurytion nm Mnesimache, die Tochter des Dexamenos von Olenos, zum Inhalt zu geben und somit drei falsche Namen anzunehmen. Auf dem Bilde e) kann man die Frau mit dem Kruze, welche dem auf der anderen Seite stehenden bärtigen Manne in prächtigem Mantel (Oineus) entspricht, für eine Andeutung des in der Nähe befindlichen Euenosflusses (aus dem sie Wasser holt) ansehen und daher in dem Kentauren den Nessos erkennen. Dagegen bleibt es bei f) unentschieden, ob es sich um die Tochter des Oineus oder die des Dexamenos handelt. Die

und Diomedes vermuten, ohne daß sich der Vorgang genau kennzeichnen läßt. b) Zweifelhafte ist es, ob auf einer großen polychromen Amphora in dem Museum d. kais. Ak. d. W. in Petersburg Oineus zwischen Agrios und Diomedes zu erkennen ist. Vgl. *Helbig und Flasch, Bullettino dell' inst. arch.* 1871 S. 121 und 123/4; *Ribbeck, Röm. Trag.* S. 310; *Vogel, Scenen Eur. Trag.* S. 127.

2) Einer der 50 Söhne des Aigyptos. Die Söhne, welche dieser mit den Gorgonen gezeugt hatte, lösten um die Töchter des Danaos und der Pieria. Gattin und Mörderin des Oineus wurde die Podarke. *Apollod. bibl.* 2, 1, 5, 8.

3) Einer der Heroen, von welchen die attischen Phylen ihre Namen ableiteten (*Εκώνυ-*

μοι), deren eherne Bildsäulen zu Athen am Markte in der Nähe der Tholos standen. *Paus.* 1, 5, 1, 2; *Photius* und *Suidas* s. v. *Ἐπώνυμοι*; *Et. M.* 369, 19. Die Meidiasvase des britischen Museums (E 224) hat unter anderen Bildern auch eine Zusammenstellung athenischer *Ἐπώνυμοι* mit beigezeichneten Namen, darunter Oineus (*Millin, gal. myth.* 94, 385; *Inghirami, Mon. Etr.* 5 pl. 11, 12; *Gerhard, Ges. Abb.* Taf. 13. 14). [Türk.]

**Oinideus** (*Οἰνιδεύς*), König der Kebronen, Freund des Antenor, nur bei *Dictys* 5, 17 erwähnt. [Höfer.]

**Oino** (*Οἰνώ*), Tochter des Ainos (s. d.) und der Dorippe, eine der Oinotropoi, *Tzetz ad Lyk.* 570. *Apollodor. Epit.* 3, 10; s. Anios u. d. A. Oinotropoi u. *Murr.* Die Pflanzenwelt in die griech. Mythol. [Höfer.]

**Oinoatis** (*Οἰνωάτις*), Beiname der im argivischen Oine oder Oinoe verehrten (*Paus.* 2, 26, 3) Artemis, *Eur. Her. fur.* 379. *Hesych.* und *Phavorinos* s. v. *Οἰνάρ(ιδ)ος*. Nach *Steph. Byz.* *Οἰνή* war ihr Kultus von Proitos eingesetzt, vgl. *Dittenberger zu C. I. A.* 3, 366 und Oinaia. [Höfer.]

**Oinoe** (*Οἰώνη*), 1) Heroine und Eponyme des gleichnamigen attischen Demos, mit ihren Brüdern, von denen nur des einen Name, Epochos, überliefert wird, auf dem Bathron der rhamnussischen Nemesis (s. d. 152, 5. 154, 30 27 ff. 55) dargestellt; *Paus.* 1, 33, 8. — 2) eine Nymphe, die vom Aither den Pan (s. d.) gebar, *Pindar* bei *Max. Holobolos im Comment. zu Theokr. Syrinx* p. 112 b, 15 *Dübner.* *Ariaitchos* von Tegea im *Schol. Eur. Rhes.* 36, auf *Apollo-doros* *περὶ θεῶν* nach *Münzel, Quaestiones mythogr.* 10 ff. zurückgehend; danach wird mit *Bergk zu Pind.* 17, 10 im *Schol. Bernens.* zu *Verg. Georg.* 1, 17: „*Pana Pindarus ex Apolline et Penelopa in Lycaco monte* 40 *editum scribit, alii ex Aethere et Oenone*“ statt *Oenone* zu schreiben sein *Oenoe*; sie heisst auch *Oineis* (s. d.). Vgl. *Roscher, Philol.* 53 S. 375. Identisch ist mit ihr — 3) die Nymphe Oinoe, die von *Paus.* 8, 30, 3 Amme des Pan (s. d.) genannt wird, der nach ihr *Οἰνώεις* heisst, und — 4) wohl auch die Amme des Zeus genannte Oinoe, die mit Rhea den jungen Zeus haltend dargestellt war an dem Altar der Athene Alea zu Tegea, *Paus.* 8, 47, 3; vgl. 50 *Roscher, Philologus* 53 S. 363 u. 373. Immerwahr, *Kulte und Mythen Arkadiens* 54. — 5) Anderer Name der Gerana (s. d.) — 6) (*Οἰώνη*), Bassaris im Gefolge des Dionysos, *Nonn. Dionys.* 29, 253. Zum Namen vgl. *Usener, Göttl. Synonymie, Rhein. Mus.* 53 (1898), 365. 372. — 7) S. Oinoie. [Höfer.]

**Oinoie** (*Οἰοινή*), eine Najade, die von Thoas, dem Vater der Hypsipyle (s. d.), den Sikinos gebar, nach welchem die früher Oinoie ge- 60 nannte Insel Sikinos benannt wurde, *Ap. Rhod.* 1, 626. *Xenagoras b. Schol. Ap. Rh.* 1, 623 nannte die Nymphe Oinoiē (v. l. *Οἰώνη* u. *Οἰοινή*). *Et. M.* 712, 51 schreibe *νύμφης Οἰνώεις ναίδος* statt v. *Οἰοναίδος*, nach *Ap. Rh.* 1, 626. *Tzetz, Att. Genial.* 200, 2. [Stoll.]

**Oinoklos** (*Οἰνοκλος*), König der Ainianen, der diese nach Kirrha führte, hier aber auf

Befehl des Apollon von seinem Volke gesteinigt wurde, um durch seinen Tod das Land von einer anhaltenden Dürre zu befreien, *Plut. Quaest. Graec.* 13. 26; an letzterer Stelle steht *Ὀνοκλος*. Vgl. die ähnlichen Sagen von Krotos, Molpis u. s. w. [Höfer.]

**Oinoemos** (*Οἰνόμαος*) 1) Vater der Hippodameia, Schwiegervater des Pelops, nach der verbreitetsten Sage König in Pisa in Elis. *Homer* kennt ihn nicht, aus den *Hesiod* zugeschriebenen großen Eoien ist ein Katalog von (in- 10 getöteten) Freier der Hippodameia bei *Paus.* 6, 21, 10 und *Schol. Pind. Ol.* 1, 127 (*Hes. fragm.* 165 *Rzach, Kinkel Ep. Cycl. frag.* 158) erhalten, der auf eine Darstellung der Oinoemoissage schliessen läßt. *Pindar* feiert in dem ersten Olympischen Siegesgesang den Sieg des Pelops über Oin., woraus sich für seine Behandlung der Sage folgende Hauptpunkte ergeben: Oinoemos von Pisa (sein Vater wird nicht genannt) hat eine edle Tochter Hippodameia, deren Verheirathung er beständig verzögert, den Grund dieses Verhaltens giebt der Dichter nicht an. Dreizehn Freier hat der Vater schon mit eherner Lanze getötet (ihre Namen giebt das *Schol.* nach *Hes. fragm.* 165). Da beschliesst der Lyder Pelops, Tantalos' Sohn, den Kampf um Hippodameia zu bestehen, und fleht seinen Gönner Poseidon um seine Hilfe zur Fahrt nach Elis und zum Siege an. Poseidon schenkt ihm nun einen goldenen Wagen und geflügelte Rosse, und er bezwang (*ἔλεν*) des Oinoemos Gewalt und gewann die Jungfrau zur Gattin. Hier ist vor allem zu bemerken, daß *Pindar* über die Art des ἀγῶνος v. 135 kein Wort sagt und daß die geflügelten Rosse zunächst nur zur Fahrt nach Elis dienen. Der Zweck des Siegesliedes bedingt es jedoch, daß eine Wagenwettfahrt anzunehmen ist, und die ganze Art der Darstellung, die mehr anspielend als schildernd ist, zwingt zu der Annahme, daß der Dichter bei seinen Zuhörern die Einzelheiten des Vorgangs als bekannt voraussetzt. Die weitere Ausführung der Sage hat nun, bei manchen Abweichungen im einzelnen, folgende Gestalt gewonnen:

Oinoemos war König von Pisa, der Sohn des Ares (od. Hyperochos, s. d.) und der Harpina, der Tochter des Flusgottes Asopos, *Paus.* 5, 22, 6. 6, 21, 8. *Diod. Sic.* 4, 73. *Schol. Ap. Rhod.* 1, 752: *Οἰνόμαος Ἀρεῖος ὡς παῖς καὶ Ἀρπίνης τῆς Ἀσωποῦ ἢ Ἐρεσθόης τῆς Λαλαοῦ*; — oder der Eurythos, *Schol. Ap. Rh.* 1, 752, oder der Sterope *Hyg. fab.* 84. 159. *Schol. Il.* 18, 486. *Tzetz. Lykophr.* 149. — Gemahl der Sterope, *Apd.* 3, 10, 1. *Paus.* 5, 10, 6, oder der Eurythos (*Tzetz. Lyk.* 156, oder der Euaete, T. des Akrisios, *Hyg. fab.* 84. — Vater der Hippodameia, so- wie der Alkippe, *Dosithe.* bei *Plutarch, Parall.* 40, und des Leukippos, *Paus.* 8, 20, 2. *Parthenios* 16 nach *Diod.* Berühmt ist er durch die Erzählungen, die sich an die Umwerbung seiner Tochter Hippodameia knüpfen.

*Apollodor* (*Epitome* 2, 4 ff.) erzählt: „Oin. war König von Pisa und hatte eine Tochter Hippodameia. Er wollte sie nicht hergeben, sei es aus Eifersucht, weil er sie selber liebte, wie einige sagen (z. B. *Hyg. f.* 233. *Lukian,*

*Charid.* 19, *Tetzels Lyk.* 156, vielleicht ein erst durch dramatische Behandlung der Sage hereinkommendes Motiv), sei es weil er einen Orakelspruch hatte, er werde von seinem Eidam getötet werden. Deshalb bekam sie keiner zur Frau. Denn der Vater konnte zwar seine Absicht bei seiner Tochter nicht erreichen (doch vgl. *Hygin. fab.* 253), ihre Freier aber wurden von ihm getötet. Denn da er Waffen und (nach *Schol. Ap. Rh.* 1, 752 zwei) Pferde von Ares hatte, so machte er den Besitz seiner Tochter von einer Wettfahrt abhängig, wobei nach Vertrag der Werber dieselbe zu sich auf den eigenen Wagen nehmen und bis zum korinthischen Isthmos fliehen mußte, O. aber ihn alsbald (*εὐθείας*) bewaffnet verfolgte und, wenn er ihn einholte, töten durfte; wer nicht eingeholt wurde, sollte Hippodameia zur Frau haben.“ Vor der Wettfahrt pflegte O. nach *Pausanias* am Altar des Hephaistos, den einige Eleer auch Altar des Zeus Aresios nannten, zu opfern, *Paus.* 5, 14, 6; *Philostrat der J.* nr. 9 nennt Ares als den Gott, dem er opfert; auf Vasenbildern erfolgt das Opfer z. T. vor dem Bild der Artemis (s. Abb. 5). Zeusaltar auf Abb. 2 und im Ostgiebel des Zeustempels zu Olympia (Abb. 1). Die Fahrt von Pisa (Olympia) bis zum korinthischen Isthmos hat etwas Befremdliches wegen der weiten Entfernung. Es entstand daher das Bedürfnis, sich die Art und Möglichkeit derselben genauer vorzustellen. So berichtet *Diodor* (4, 73) nach Mitteilung des Vertrags: Er stellte nämlich ein Pferderennen an; die Bahn reichte von Pisa bis zum Altar des Poseidon (des Gönners des Pelops) auf dem Isthmos bei Korinth, und die Zeit zur Abfahrt der Wagen bestimmte er also: Er selbst wollte dem Zeus einen Widder opfern (s. Vasenbilder Abb. 4 und 5) während der Freier mit dem vier-spännigen Wagen ausfuhr; Oinomaos sollte erst, wenn er das Opfer vollendet, die Fahrt beginnen und den Freier auf seinem von Myrtilos gelenkten Wagen verfolgen (s. Abb. 6); wenn er den vorauseilenden Freier einholte, durfte er ihn mit der Lanze durchbohren. Auf diese Art tötete er viele Freier, denn immer holte er sie mit seinen schnellen Rossen ein. Soweit *Diodor*.

Diese von Ares geschenkten Rosse „schneller als der Wind“ *Hyg. fab.* 84 hießen *Ψύλλα* und *Ἀγνύρα*, *Schol. Ap. Rhod.* 1, 752, *Lykopkr.* 166, wo sie den Harpyien gleichgestellt, also wohl geflügelt vorgestellt werden. Zu bemerken ist, daß das eine den gleichen Namen trägt, wie die Mutter des Oinomaos, die Geliebte des Ares.

*Apollodor* fährt fort: „Auf diese Art tötete er viele Freier, nach einigen zwölf; ihre Köpfe schnitt er ab und heftete sie an sein Haus oder an die Säulen des Tempels des Poseidon“ (*Schol. Pind. Isthm.* 4, 92) oder des Ares (*Schol. Pind. Ol.* 1, 114) vgl. *Philostr.* im. 1, 17 und 1, 30, *Schol. Pind. Isthm.* 3, 92 nach *Sophokles, Hyg. fab.* 84. Ähnlich *Tetzels Lykopkr.* 160 „*γαυροπόνορος*“. *Ovid, Ibis* 363 f. Das *Scholion* zu *Pind. Ol.* 1, 127 (*Hes. frgm.* 165 *Reach*) zählt übereinstimmend mit *Pindars* Zahlangabe 13

getötete Freier auf und fügt hinzu: diese Zahl bezeugen *Hesiod* und *Epimenides* (wahrscheinlich in den *Καθαυτοί*, *Strabo* 10, p. 479, *Kinkel, Ep. frgm.* I p. 232). Sie heißen Mermnos, Hippothoos, Pelops der Opuntier, Akarnan, Eurymachos, Eurylochos, Automedon, Lasios, Chalkon, Trikoronos, Alkathoos des Porthaon oder Parthaon Sohn, Aristomachos und Krokalos. Auch *Pausanias* (6, 21, 10) beruft sich bei seiner Aufzählung auf *Hesiod* (die großen Eoien), zählt aber 16 teils gleiche (4), teils ähnliche (5), teils ganz andere (7) Namen und aus anderer Quelle noch zwei weitere auf: Marmax (= Mermnos?) Alkathoos Porthaons S., Euryalos (= Eurylochos?) Eurymachos, Krokalos (= Krokalos?), Akrias, Kapetos, Lykurgos, Lasios, Chaikodon (= Chalkon), Trikolonos (= Trikoronos) Aristomachos, Prias, Pelagon, Aioliol, Kronios, außer diesen noch Erythras und Eioneus. *Pausanias* hat also in den Eoienkatalog noch andere Namen aus andern Quellen hineingetragen. Auf dem Hauptbild einer Amphora aus Ruvo (*Arch. Ztg.* 1853 Taf. 54, 1 = s. Abbildg. 2), das den Vertrag des Pelops und Oinomaos darstellt, sind oben die Köpfe zweier getöteten Freier angebracht mit den Inschriften *Πελαγ* [γος?] und *Περίφας*. Bei jenem kann man an Pelagon, bei diesem an den Prias des *Paus.* denken, der vielleicht aus *Περίφας* entsteht ist, da der Name Prias sonst nirgends vorkommt. Weitere Namen von Freiern s. unt. Hippodameia.

Das Grab des Marmax und seiner Rosse Parthenia und Eripha am Partheniasbach bei Olympia erwähnt *Paus.* 6, 21, 7 und erzählt, vielleicht nach den Eoien, diesem ersten Freier habe Oinomaos seine beiden Rosse (in der älteren Sage ist immer nur von Zweigespannen die Rede; vgl. *Paus.* 5, 17, 7 die Darstellung der Verfolgung des Pelops auf dem Kypaeoskasten) geopfert und sie mit ihrem Herrn bestattet; die übrigen Freier habe er alle nicht weit von einander ohne jede Anzeichnung in die Erde geborgen und erst Pelops ihnen später auf ihrer Grabstätte das von P. gesiehene Denkmal errichtet, bei dem er ihnen ein jährliches Totenopfer darbringen liefs.

*Apollodor* a. a. O.: Als nun auch Pelops als Freier erschien, wurde Hippodameia von Liebe zu dem schönen Jüngling ergriffen und überredete den Myrtilos, den Sohn des Hermes (und der Danaide Phaethusa oder Aiolos' Tochter Kleobule, *Tetzels Lyk.* 156, *Schol. Eur. Or.* 990), ihr zu helfen. Dieser war der Wagenlenker des Oinomaos. Da Myrtilos sie liebte und ihr zu Gefallen sein wollte, so liefs er die Nägel an den Achsen des Wagens seines Herrn weg, wodurch Oinomaos zu Fall kam und in die Zügel verwickelt und zu Tode geschleift wurde. Nach einigen soll er auch, setzt *Ap.* hinzu, von Pelops getötet worden sein (z. B. *Eurip. Iph. Taur.* 825, auch *Pindar Ol.* 1, 142 scheint dies anzudeuten. *Ovid. Ibis* 365 f.). Sterbend flucht Oinomaos dem Myrtilos, daß er von Pelops umkommen möge. *Pindar* kennt oder nennt wenigstens den Verrat des Myrtilos nicht. Rationalistischer erzählt *Diod.* a. a. O. den Hergang. Pelops besticht den Myrtilos

(während bei *Apd.* dieser auf Bitten der Hippodameia feiner handelt) und gewinnt so den Preis, indem er den Altar des Poseidon auf dem Isthmos früher erreicht. Oinomaos erkennt darin mit Schrecken die Erfüllung des Orakels und tötet in der Verzweiflung sich selber.

Hienach sollte man erwarten, das Grab des Oinomaos am Isthmos zu finden, während nach der Wendung von den fehlenden Nägeln 10 der Sturz bald nach der Abfahrt erfolgt sein muß und dann auch Pelops gewiß nicht bis an den Isthmos fuhr. In der That wurde auch das Grab des Oinomaos in Olympia jenseits des Kladeos gezeigt, ein Erdhügel mit Steinen ummauert, darüber die Ruinen von Gebäuden, die als die Ställe seiner Rosse galten, *Paus.* 6, 21, 3. Außerdem zeigte man in Olympia die Grundmauern des Hauses des Oin. (*Paus.* 5, 14, 6) und zwei Altäre, des Zeus 20 Herkeios und Keraunios, die mit Oin. in Verbindung gebracht wurden; jenen hatte Oin. selbst errichtet, diesen die Einwohner, als der Blitz das Haus des Oin. zerstört hatte.

#### Ursprüngliche Heimat der Sage.

Das Weitere über Pelops' Rückkehr und Myrtillos' Belohnung, bezw. Bestrafung gehört nicht mehr unmittelbar in die Sage des Oinomaos; vgl. Hippodameia, Killas, Myrtillos, 30 Pelops. Dafs er in Pisa herrschte, ist die allgemein verbreitete, aber offenbar späteste Form der Sage. Aus dem Eoienfragment, das wohl die älteste litterarische Spur derselben ist, läßt sich nicht ersehen, ob schon darin Pisa als Sitz des Oin. angenommen war; doch würde *Paus.* es wohl kaum verschwiegen haben, wenn dies nicht der Fall gewesen wäre. Auch bei *Pindar* ist Oinomaos bereits Pisate. Doch weisen zahlreiche Spuren darauf hin, dafs das 40 nicht seine ursprüngliche Heimat ist. *Pausanias* berichtet (5, 1, 6) nach elischer Sage, dafs zur Regierungszeit des Epeios in Elis Oinomaos, Sohn des Alxion, „oder des Ares, wie die Dichter singen und der grofse Hanf sagt“, seiner Herrschaft im pisäischen Gebiet von Pelops beraubt worden sei und dafs dieser auch das Pisaea benachbarte Olympia dem Epeios abgenommen habe. Schon diese Angabe erweckt, im Zusammenhang mit der übrigen 50 Sagensgeschichte von Elis, den Verdacht, dafs eigentlich Oinomaos mit seiner Lokalisierung in Pisa, ja in Olympia selbst (*Paus.* 5, 14, 6f.), als fremdes Element in die elischen Verhältnisse hineingezwängt sei. Darauf weist auch die weitere Nachricht hin (*Paus.* 6, 21, 8), dafs die am elischen Bach Harpinaes, einem Zuflufs des Alpheios bei Olympia, gelegene Stadt, deren Trümmer nebst den darin befindlichen Altären *Paus.* erwähnt, von Oinomaos 60 gegründet und nach seiner Mutter Harpina genannt worden sei. Wenn Oinomaos hier eine Stadt gründet, so muß er wohl aus einer andern Gegend zugewandert sein, und diese Verlegung seiner Heimat hängt ohne Zweifel mit der der ursprünglichen Heimat des Pelops von Argos nach Pisa-Olympia zusammen. Denn dieser ist nach ältester Sagenform nicht aus Ly-

dien eingewandert, sondern in Argolis zuhause; s. *Thrämer, Pergamos* S. 44 ff. Als er zum Einwanderer ans Lydien nach Elis gemacht worden war, um in Argolis einem andern Herrscherhause Platz zu machen, mußte auch Oinomaos, um dessen Tochter er wirbt, nach Pisa versetzt werden. Seine Urheimat ist ursprünglich gleichfalls die nordöstliche Landschaft des Peloponnes.

Dorthin weist vor allem der Name seiner Mutter Harpina. Dafs diese von einigen Sterope genannt wird, beruht auf einer in der Sage nicht seltenen Verwechslung des Namens der Mutter mit dem der Frau: auch das *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 752 macht aus der Danaide Enrytho, die im *Schol. Eurip. Or.* 990 Oinomaos' Frau ist, dessen Mutter. Als seine Mutter gilt also ziemlich einstimmig Harpina. Diese aber ist die Tochter des Flufsgottes Asopos. Der peloponnesische Asopos (nur dieser kommt in Betracht; *Diod. Sic.* 4, 72, *Paus.* 2, 5, 2) fließt an Phlius vorbei und mündet nicht weit vom Isthmos von Korinth. Dafs aber Harpina eine phliasische Heroine ist, beweist das Weihgeschenk, das die Phliasier nach Olympia stifteten (*Paus.* 5, 22, 6), eine Gruppe von Statuen des Zeus, des Asopos, und seiner Töchter Nemea, Aigina, Harpina, Korkyra und Thebe. Nicht zufällig ist es vielleicht, dafs auf der Vorderseite der grofsen Archemorosvase (s. u. Kunstdarstellungen Abb. 6) über der Klage um Archemoros-Opheltes Tod, die sich in Nemea abspielt und den Anlaß zur Stiftung der nemeischen Spiele gab, die Wettfahrt des Pelops und Oinomaos dargestellt ist. Sollte diese Zusammenstellung nicht eher auf einer Reminiscenz an die alte Heimat des Oinomaos, Phlius, beruhen, als auf einer angeblich beabsichtigten Parallele der Nemeischen zu den Olympischen Spielen? Von Harpina sagt *Pausanias* a. a. O., dafs sie nach elischer und phliasischer Sage von Ares die Mutter des über Pisaea herrschenden Oinomaos geworden sei. Offenbar wollten die Phliasier mit diesem Weihgeschenk ihren alten Anspruch auf die Urheimat des Asoposgeschlechts, also auch des Oinomaos, zum Ausdruck bringen. Mit Ares scheint das Phliasische Gebiet auch nach andern Spuren zusammenzuhängen. Die Landschaft hiefs nämlich auch Arathyrea, nach der Tochter des Autochthonen Ares, der auf dem *βουνός Ἀραθύρεος* in der Nähe der Akropolis von Phlius eine Stadt Arantia gründete, *Paus.* 2, 12, 4. Da seine Kinder Aoris und Arathyrea (s. d.) Jagd und Kriegshandwerk liebten, so liegt es nahe, ihn für identisch mit Ares und auch die Arantides (s. d.) = Erinyen mit *O. Crasius* für seine Genossinnen zu halten. Die Abkunft des Oinomaos von dem hier heimischen Elternpaar Ares und Harpina, die durch ihren Namen auf Wesensgemeinschaft mit den Harpyrien hinweist (vgl. das Rofs des Oinomaos Harpina), bietet so nicht nur einen gewichtigen Fingerzeig auf den Ursitz des Oinomaos in Phlasis, sondern auch auf seine ursprüngliche Bedeutung. Seinem wilden, grausamen, mordlustigen Charakter nach paßt er vortrefflich in

den Kreis des Ares und durch den Namen seiner Mutter und seines Rosses Harpina und durch ihre Verwandtschaft mit den Harpyien wird der Gedanke an eine Gottheit des schnellhinaraffenden Todes nahe gelegt. Da auch Ares teils tobender Sturmgott, teils wilder Verderber überhaupt ist (ob. Bd. 1, 486), so liegt es nahe, in seinem Sohne Oinomaos entweder eine abgeblasste Erscheinung des Ares selbst oder einen Dämon des rasch „mitten aus der Bahn“ hinwegraffenden gewaltsamen Todes zu vermuten. O. Gilbert, *Griech. Götterlehre* S. 238 faßt Oinomaos und die übrigen Söhne des Ares, von denen Ähnliches erzählt wird, „bezw. Ares in ihnen“ als Gottheiten des Wolken- und Sturmesdunkels; das Abschneiden der Freierkörper bezieht er auf das Verschwinden des Sonnenhauptes im abendlichen Dunkel. Richtig an dieser Auffassung wird jedenfalls sein, daß diese Aressöhne im Grunde nichts anderes sind, als mythische Differenzierungen des Ares selbst. Als Heros zeigt er noch diesen verderblichen Charakter des areischen Wesens in der schnellen Verfolgung der Freier, ihrer Ermordung und der geringgeschätzigen Behandlung ihrer Leichen.

Daß sein Vater einmal Alxion (*Paus.* 5, 1, 6) und von *Schol. vet. z. Lykophr.* 149 und *Tzet. ad Lyk.* 219 Hyperochos genannt wird, widerspricht dem nicht, da beide Namen auf 50 Eigenschaften, wie sie dem Ares zukommen, hindeuten und also Beinamen desselben sein können; vgl. *ἄγος σπαραγίς* und *σπαραγός*, *ὑπεροχὴς* und *ὑπεροχέω* (*Bruchmann, Epitheta deorum*) und *Ὀλύμπιον Πία* *Pind. Ol.* 1, 142.

Auf nahe Beziehungen zu Argolis weist auch der in anderen Quellen genannte Name der Gemahlin des Oinomaos, *Schol. Eurip. Or.* 990, offenbar aus sehr alter Quelle: dort heist sie Eurythoe, eine Tochter des Danaos. Daß es auf Verwechslung beruht, wenn *Schol. Ap. Rhod.* 1, 752 diese zur Mutter des Oin. macht, ist schon erwähnt, doch wird auch hier Eurythoe zweifelnd neben Harpina angeführt. Eurythoe findet sich zwar sonst im Katalog der Danaiden nicht, aber auch als Myrtilos' Mutter wird in einigen Stellen eine sonst nicht erwähnte Danaide Phaethusa genannt; *Tzet. Lyk.* 156. *Schol. Ap. Rh.* 1, 752. Die Verbindung des Oin. mit dem Hause des Danaos 50 legt die Vermutung nahe, daß die Heimat des Oin. ursprünglich näher bei Argos war, als nach seiner Verpflanzung nach Pisa. Sonst heist seine Gemahlin Sterope. Diese Verbindung dürfte der Zeit nach jener Verpflanzung angehören. Wenn *Hyg. fab.* 84 die Gemahlin Euarete nennt, so deutet auch dies auf die Nähe von Argos, denn sie heist eine Tochter des Akrisios. Doch ist dieser Angabe kaum ein Wert beizulegen. Überhaupt spielt die Gemahlin des Oin., wie sie auch heist, in der Sage nur eine untergeordnete Rolle.

Auf die Urheimat der Sage am Asopos weist aber endlich auch die Wettfahrt mit den Feiern selbst hin. In erster Linie ist diese, wie auch die Schilderung *Apollod. ep.* 2, 5 lehrt, nicht als Agon, sondern als die uralte Form der Brautwerbung, als Brautraub, zu

betrachten. Denn die Freier hatten auf der Fahrt die Hippodameia auf ihrem eigenen Wagen bei sich, was erst in späteren Quellen durch die Absicht des Oinomaos motiviert wurde, dadurch die Aufmerksamkeit der Freier abzulenken (vgl. *Ovid, Am.* 3, 2, 16) und flohen dem korinthischen Isthmos zu. Noch auf dem Kasten des Kypselos in Olympia (*Paus.* 5, 17, 7) war die Scene „Oinomaos, den Pelops verfolgend, welcher die Hippodameia hält“, dargestellt, also eine Entführungscene, nicht eine Wettfahrt, wie man heutzutage gewöhnlich sagt. *Thrämer zu Collignon, Gesch. d. griech. Plastik* I, 99 sagt in einer Anmerkung einfach, es handle sich „natürlich“ um die Wettfahrt. Wenn aber gerade auf einem korinthischen Werk ausdrücklich eine Verfolgung eines Entführers erwähnt wird, so fragt sich doch, ob dies nicht eben auf eine ältere Sagenform zurückgeht. Der Kypseloskasten war nämlich ein Weihgeschenk aus Korinth, wo man sich wohl damals noch der alten Grundform der benachbarten Sage bewußt war. Daß die spätere Form der Wettfahrt von Olympia aus mit dieser Scene nicht gemeint sein kann, zeigt auch die Zweizahl der Rosse; denn in Olympia war seit 680 die Fahrt mit dem Viergespann eingeführt (vgl. *Thrämer, Perg.* S. 76), aber selbst wenn der Kasten noch älter sein sollte, würde die Beschreibung des *Pausanias* doch keinen Zweifel übrig lassen, daß nur eine Entführung und Verfolgung, keine Wettfahrt dargestellt war. Zu einer Wettfahrt wurde dieser Vorgang (die Verfolgung der Freier) wohl erst in einer Zeit, wo man darin ein Vorspiel der olympischen Spiele erkennen konnte, also nach der Verpflanzung der Sage nach Pisa. Unverkündet aber ist die Erinnerung an ihre Urheimat erhalten in dem in allen Wendungen der Sage festgehaltenen Ziel der Flucht oder Wettfahrt, dem Isthmos von Korinth. Dieses Ziel ist in der ursprünglichen Sagenform, wo es sich um Brautraub handelt, von Phlius aus das natürliche für alle Freier, während man bei der späteren Form den Grund nicht einsieht, warum gerade der Altar des Poseidon auf dem Isthmos von Oinomaos als Ziel gewählt ist. Eine Wettfahrt sodann von Pisa bis dorthin ist selbst bei dem stärksten Wunderglauben an Flügelrosse ein solches Unding, daß z. B. der rationalistische *Diodor* den Oinomaos den Feiern einen beträchtlichen Vorsprung geben läßt, um wenigstens den letzten, Pelops, das feststehende Ziel vor Oin. erreichen zu lassen. Daß es von diesem, selbst bei der Ausfahrt von Pisa aus, wirklich erreicht wird, steht in der Vorstellung der Alten so fest, daß z. B. *Ovid. Heroid.* 8, 67 f. sagt: *qua duo porrectus longe freta distinct Isthmos, vecta peregrinis Hippodameia rotis.* Das alles ist nur denkbar, wenn Oinom. ursprünglich in der Nähe des Isthmos zu hause war.

Ist diese Annahme richtig, so sollte man auch das Grab des Oinomaos mehr in der Nähe des Isthmos zu finden erwarten. Wenn *Pausanias* 6, 21, 3 es in Olympia sah, so beweist das nur, daß die später herrschende

Sagenform die Ältere so sehr verdrängte, daß selbst in der ursprünglichen Heimat manche Anhaltspunkte der letzteren verloren gingen. Zwei aber haben sich noch erhalten: In Keleai, fünf Stadien von Phlius, zeigte man noch zu Pausanias' Zeit (2, 14, 4) im Anaktoron den Wagen des Pelops, an der Decke hängend, eine alte Reliquie, welche lehrt, daß man hier glaubte, daß der Raub der Hippodameia durch Pelops und dessen Sieg über Oinomaos sich in dieser Gegend vollzogen habe.

Diese Annahme wird auch bestätigt durch die Verbindung des Myrtilos mit Oinomaos und durch sein Grab in Pheneos am Fuß des Kyllene, des alten Hermesbergs, Paus. 8, 14, 7. Myrtilos ist ein Sohn des Hermes und der Danaide Phaethusa, Schol. Eurip. Or. 990, Schol. Ap. Rhod. 1, 752, Tetz. Lyk. 166, oder der Aioloctochter Kleobule, Tetz. ibid. Hyg. fab. 224; er gehört also seiner Abstammung nach in dieselbe Gegend, die als die Urheimat des Oinomaos anzusehen ist. Und die Pheneaten, die seinen Leichnam, nachdem er von Pelops ins Meer gestürzt worden war, am Strande gefunden haben wollten, bestatteten ihn hinter ihrem Hermentempel und verehrten ihn als Sohn des Hermes mit jährlichen Totenopfern. Wie sehr auch verschiedene Sagen den Tod des Myrtilos modifizierten, soviel bleibt bestehen, daß auch nach dieser Überlieferung die Sage von der Fahrt und Rückfahrt des Pelops und damit auch die von Oinomaos in der Nähe des korinthischen Meerbusens, und nicht in Elis zu Hause war.

Bei dieser Annahme erklärt sich auch am besten, wie es kommt, daß Oinomaos auch als König in Lesbos erscheint. Das Scholion zu Eurip. Or. 990 (vgl. Thrämer, Pergamon 45) berichtet: Oin. war König in Lesbos und hatte auch schnelle Pferde, die keiner bezwang, als Pelops. Dieser hatte einen Wagenlenker Kylas u. s. w. Die gewöhnliche Überlieferung, daß Pelops den Myrtilos beim geraistischen Vorgebirge ins Meer gestürzt habe, das nach ihm das myrtiloeische genannt worden sei, hängt ohne Zweifel mit der Lokalisierung des Oinomaos und der Werbung um Hippodameia in Lesbos zusammen, läßt sich aber mit der pisatischen Sagenwendung durchaus nicht vereinigen. Denn nach dieser kehrt Pelops nicht nach Lydien, sondern nach Pisa zurück. Da auch in der lesbischen der Isthmos als Ziel der Wettfahrt angegeben wird, wozu die Sage vom Tode des Myrtilos an der Südspitze von Euboia gut zu passen scheint, so hat man die lesbische Wendung für die ursprüngliche genommen (s. Artikel Myrtilos). Vgl. Pelops mit Hippodameia auf einem Viergespann übers Meer fahrend, während Myrtilos rücklings vom Wagen ins Meer stürzt, auf e. Aryballos aus Capua, in Berl., Furtwängler Nr. 3072, abg. Mon. d. Inst. 10, 25. Allein selbst wenn schon Plurekydes (sfg. 93, Schol. z. Soph. El. 505; übrigens steht bei Soph. selbst nichts von Geraistos, sondern Pelops wirft den Myrtilos vom goldenen Wagen ins Meer, was ebenso gut am Strande des korinthischen Meerbusens geschehen konnte) den Oinomaos als

Lesbier gekannt hätte, so wäre damit das höhere Alter dieser Überlieferung noch nicht erwiesen (Thrämer, S. 48). Im Gegenteil, sie verrät sich als jünger eben dadurch, daß sie eine Rückkehr des Pelops von Lesbos in den Peloponnes nach seinem Sieg einfügen muß, die nur Verwirrung in eine Sage bringt, die bei der Lokalisierung am Asopos und Isthmos vollkommen in Ordnung ist. Ist diese die ursprüngliche, so erklärt sich die Versetzung des Oinomaos und des Pelops nach Lesbos einfach aus der Beteiligung peloponnesischer, durch die Dorier vertriebener Achäer an der aeolischen Kolonisation Westasiens, wohin sie ihre heimatliche Sage mitbrachten und entsprechend umgestalteten, s. Thrämer, Perg. S. 65 ff.; Gruppe, Griech. Myth. 145, 9. Die Reliquien der Hauptbeteiligten Myrtilos und Pelops in Pheneos und Keleai, das Weihgeschenk der Phliasier in Olympia, sowie die Abstammungssage des Oinomaos, endlich die Rolle des Isthmos als Ziel der Wettfahrt weisen stärker als alles andere auf die Nordostecke des Peloponneses. Mit der Verdrängung der Pelopassage aus Argos (durch die Dorier) und ihrer Versetzung nach Pisa muß auch der durch die Tochter mit der Pelopassage verbundene Oinomaos seine Urheimat verlassen und zum König von Pisa werden, dort Harpina gründen und, anstatt die Räuber seiner eifersüchtig gehüteten Tochter auf ihrer Flucht zu verfolgen, bis ihn selber das Geschick ereilt, den Freiern eine unsinnige Wettfahrt von Pisa nach dem Isthmos vorschlagen. Einen Sinn hätte diese Wettfahrt nur von dem näheren Phlius aus, weshalb die Annahme nicht abzuleiten ist, daß auch schon vor der Verpflanzung nach Pisa im Stammland selber aus der Entführung eine Wettfahrt geworden ist. Die ursprüngliche Gestalt der Sage wird dadurch verdunkelt, daß die pisatisch-lydische Wendung der Pelopassage mindestens seit Pindar zur herrschenden wird, die selbst Thukydides (1, 9) annimmt und der auch die späteren Dichter folgen.

Der Name des Oinomaos scheint ihm dem dionysischen Kreise zuzuweisen (so Gruppe, Gr. Myth. 150: „und zwar in der charakteristischen Verknüpfung mit dem Aresmythos“, und Damm, hom. Lex.: „Weinmann = nach dem Weine strebender“). Aber mit dem Weine hat der Name nichts zu thun. „Als noch Oinomaos in Olympia waltete“, sagt Pindar (Ol. 10, 61), „triff der Kronoshügel von winterlichem Schnee.“ Das weist eher auf nordische Herkunft und vereinigt sich besser mit seiner Abstammung von Ares (ob. Bd. I Sp. 482). Andere erinnern an den *οἶνος πόρος* (vgl. Namen wie Porphyron), wonach sein Name den Dunkelfarbigen, unheimlich, wie das Meer vor dem Sturm Aussehenden bezeichnen würde. Preller, Gr. Myth. 2<sup>a</sup>, 384, Kramer, De Pelopis fabula 41, 4. Ganz anders faßt Benseler, W. B. d. griech. Eigennamen, *Οἶνός* = *Φρόνός* (vgl. *Ἰνός* Φρόνος) also = Mann des kräftigen, kühnen Strebens. Vielleicht darf man aber bei seiner Abkunft von Ares und Harpina am ehesten an *οἶνος*, Raubvogel, Geier, denken, so daß

*Olvómaos* für *Olvómaos* stünde — der Mann mit dem Sinn, dem Begehren eines Geiers, der Raublustige, was seinem Wesen gut entsprechen würde, besonders wenn seine Auffassung als Dämon des schnellen gewaltsamen Todes richtig ist. Die Verkürzung in *Olvómaos* erklärt sich aus der bei der Aussprache sich ganz von selbst aus der Betonung ergebenden Unterdrückung des *ω*, vgl. *οίονος οίονος*; die einfacheren Namen *Olvós* und *Olvós* kommen mehrfach vor, z. B. *Pind. Ol.* 10, 78.

Eine epische Behandlung des Stoffes durch den Dichter der großen Eoien und durch *Epimenides* ist aus *fragm. Hes.* 165 *Rzach* zu erschließen. Unter den Lyrikern hat *Pindar* den Oinomaos in der ersten olympischen Ode gelegentlich der Pelopassage behandelt. Nachdem die an Pisa geknüpften Sagenform herrschend geworden, haben verschiedene Tragiker sich des Stoffes bemächtigt. *Sophokles* dichtete einen Oinomaos (oder Hippodameia, schwerlich beides), wahrscheinlich als Satyr-drama, *Athen. Deign.* 9, 410 c, *Nauck, Trag. Gracc. fragm.* nr. 427—433, *Euripides* eine Tragödie *Oinomaos*, aus deren wenigen Fragmenten sich kaum eine Vorstellung von der Fabel gewinnen läßt, vgl. *Kramer, De Pelopis fab.* 23 ff., ferner *Antiphanes, Ath. Deign.* 4, 130 e, und *Eubulos, id.* 15, 678 f., von römischen Dichtern *Accius, O. Ribbeck, Röm. Trag.* p. 442. *Cic. fam.* 9, 16.

In der bildenden Kunst war die Darstellung des Wettkampfes zwischen Oin. und Pelops in seinen verschiedenen Phasen sehr beliebt. Litterarisch bezeugt sind folgende: 1) Am Kypselokasten: *Paus.* 5, 17, 7: Oinomaos verfolgt den Pelops, der die Hippodameia hält, jeder von beiden hat 2 Pferde, die des Pelops haben Flügel: Brautraub und Verfolgung des Räubers. — 2) Auf dem Gewand des Jason, *Ap. Rhod.* 1, 752 ff.: Oinomaos auf dem von Myrtilos gelenkten Wagen den Pelops, der Hipp. bei sich hat, verfolgend, stürzt, wie er eben den Pelops durchbohren will. — 3) Im Ostgiebel des Zeustempels in Olympia, *Paus.* 5, 10, 6 f., s. u. — 4) *Philostrat d. A. Imag.* 1, 17: Der Wagen des Oin. ist zertrümmert hingefallen durch die List des Myrtilos. Seine Rosse sind schwarz, zur Andeutung des unseligen Geschicks ihres Herrn, die des Pelops weiß. Das Aussehen des Oin. ist wild gleich dem des Thrakera Diomedes, Pelops voll Jugendschönheit: sein von Poseidon geschenkter Wagen rollt über die See dahin, wie auf dem Lande. Pelops ist lydisch gekleidet, Hippod. hochzeitlich angethan, beide Arm in Arm auf dem Wagen. Alpheios reicht dem P., wie er auf das Ufer zufährt, einen Kranz vom wilden Ölbaum. Aus den Gräbern der Freier sprossen gleichfalls Blumen. Das Lokal ist am Alpheios, nicht am Isthmos. — Der jüngere *Philostrat* nr. 9 schildert das Opfer des mordlustblickenden Oinomaos für seinen Vater Ares: Sein Gespann nebst Lanze steht bereit, Myrtilos weiß um die Übereinkunft der Liebenden, Eros schneidet die Achse des Wagens an zur Andeutung, daß die Geliebte mit P. gegen ihren Vater im Einvernehmen steht und

daß die Zukunft des Pelopidengeschlechts vom Schicksal bestimmt ist. Pelops steht voll Verachtung des Oin. im Vertrauen auf seine Rosse da. Nahe dabei Hippodameia in bräutlicher Tracht und Verschämtheit, von Abscheu gegen den grausamen Vater erfüllt, der die Köpfe der Freier an der Vorhalle angeheftet hat. Die Schatten der Freier schweben, Glück und Unheil verhießend, über der Scene. Diese Schilderungen enthalten lauter Züge, die zwar die

Vulgärtradition im allgemeinen bestätigen, im einzelnen aber Abweichungen voraussetzen; im ersteren Bild ist eine Wettfahrt zur See angenommen und nicht der Isthmos das Ziel; im letzteren ist das Opfer an Ares und die eigentümliche Art bemerkenswert, wie des Myrtilos Verrat angedeutet wird, nämlich durch Eros' Ausschneiden der Achse, womit gesagt wird, daß Liebe das Motiv der List ist. Man sollte hier erwarten, daß *Philostrat* hierin eben die Liebe des Myrtilos zu Hippodameia angedeutet gefunden hätte, da Myrtilos es ist, der aus diesem Motiv den Verrat ausübt.

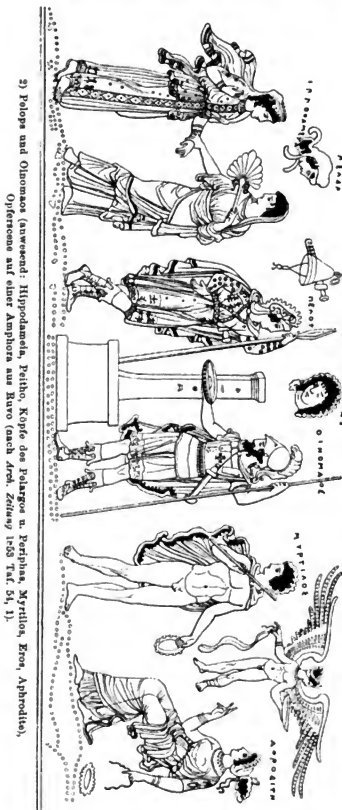
2) Erhaltene Bildwerke. Diese zerfallen in 3 Gruppen: a) Vorbereitung zur Wettfahrt, Opfer und Vertrag, b) Die Wettfahrt, c) Der Ausgang. Nicht hierher gehören die Darstellungen der Verständigung der Liebenden vor dem Vertrag. In späteren Werken sind zuweilen alle 3 Gruppen in einem Rahmen vereinigt. Vgl. besonders *Fr. Ritschl, Annali d. Inst.* 12, 171—197. *G. Papasiotis, Archäol. Zeitung* 1853 Nr. 53—55 Taf. 54 u. 55. *C. Friederichs Arch. Ztg.* 1855 S. 81—87, Taf. 79. 80. *E. Gerhard ibid.* 97—100, Taf. 81.

a) Vorbereitung. 1) Giebelgruppe der Ostseite des Zeustempels in Olympia, vgl. neuestens *Wernicke, Arch. Jahrbuch* 12, 1897, S. 169—194 mit Tafel. Die beigegebene Abbildung (1) folgt diesem trefflichen neuesten Herstellungsversuch: Dargestellt ist, wie *Pausanias* richtig sagt, τὸ ἔργον τοῦ δρόμου παρὰ ἀμφοτέρων ἐν



1) Oinomaos und Pelops bei d. Vorbereitung zum Opfer (auswiegend: Zeus, Sterope, Hippodameia, Myrtilos, Killos etc.), Ostgiebel des Zeustempels in Olympia (nach A. Wernicke, *Arch. Jahrb.* 12 [1897] zu S. 169 ff.).

παρὰσκηψ. Oinomaos und Pelops stehen zu beiden Seiten des Zeus einander zugekehrt (Ähnlich auf dem Vasenbild Abb. 4), Sterope bringt die Opferschale herbei, Hippodameia steht hinter Pelops, von der Mitte abgewandt, in ihre eigenen Gedanken versunken. Dieses



3) Pelops und Oinomaos (anwendend: Hippodameia, Peitho, Kōpe des Palatros u. Peripha, Myrtilos, Eros, Aphrodite), Opferschale auf einer Amphora aus Ruvo (nach Arch. Zeitung 1853 Taf. 5, 1).

Paar zeigt bangen Zweifel in das Gelingen, ihre Gegenbilder stolze Siegeszuversicht. Vor dem Gespann des Oinomaos sitzt Myrtilos in gezwungener Haltung, voll innerer Unruhe, hinter denselben halten die Pferdewärter die angeschnittenen Rosse. Dem unruhigen Myrtilos

entspricht rechts die in aller Ruhe am Boden knieend ihre Herrin zur Abfahrt fertig machende Dienerin der Hippodameia. Hinter dem Gespann sitzt der greise Wagenlenker des Pelops, Killos, sorgenvoll dem Ausgang des kühnen Wagnisses entgegensehend, neben ihm der hockende Knaube, der rechten Eckfigur zugewandt. In den Eckfiguren sieht Wernicke mit Recht nur Zuschauer. Durch seine geistvolle Anordnung kommt erst Leben in die meist als steif und leblos getadelte Gruppe. — 2) Amphora aus Ruvo Arch. Ztg. 1853, Taf. 54, 1; Ann. d. Inst. 12, S. 171 ff., Fr. Ritschl, und tav. d'agg. N = Abb. 2: Zu beiden Seiten eines Altars und einer Stele mit der Aufschrift ΔΙΟΣ stehen links Pelops in lydischer Tracht, rechts Oinomaos vollständig gerüstet, die Opferschale in der Rechten, hinter ihm Myrtilos von vorn, nach der Mitte sehend, nach rechts schreitend, mit Kentron in der Rechten und einem Kranz (schwerlich Rad) in der Linken; vor ihm sitzt am rechten Ende Aphrodite, unter ihr ein ähnlicher Kranz; zwischen beiden schwebt Eros mit Siegerbinde und Schale der Mitte zu. Hinter Pelops führt eine Frau mit Fächer ohne Beischrift, Peitho, die zögernde Hippodameia herbei. Über beiden der Kopf eines getöteten Freiers Πίσκας(γος), ein eben solcher über der Zeustele, Πισίφας. — 3) Apulisches Vasenbild bei Dubois Maisonneuve, introd. 77, 2, Arch. Ztg. 1853 Taf. 54, 2 = Abb. 3: Oinomaos am Altar, gegenüber Hippodameia, widerwillig die Opferschale reichend, hinter Oin. Pelops. — 4) Amphora aus Ruvo, Ann. d. Inst. 23, S. 298—302, tav. d'agg. Q. R. = Abb. 4: Pelops und Hippodameia reichen sich die Hände über einem Altar. Oinomaos steht auf Seite der Hippodameia, nicht „als Zeuge bei geschlossenem Ehevertrag“, sondern indem er den Vertrag beschwört, wonach die mit Pelops fahrende Hippodameia diesem im Falle seines Sieges versprochen wird. Ein bekränzter Diener (Myrtilos?), zu dessen Füßen ein Rad den Verrat andeutet, bringt den Opferwider für das nachfolgende Sonderopfer des Oin. von rechts herbei; hinter ihm eine Eriny's zur Andeutung des Fluchs, der den Verräter trifft, ihr entsprechend links Aphrodite mit Eros als Anstifterin des Einvernehmens zwischen Pelops, Hippodameia und Myrtilos. Die Wagen fehlen. — 5) Sehr schöne polychrome Vase aus S. Agata de'Goti, j. im Museum in Neapel, Hans, Saggio sul tempio e la statua di Giove in Olympia p. 74, Dubois Maisonneuve p. 30, Inghirami, Monum. etr. 5, 15, 1, Arch. Ztg. 1853, Taf. 55 = Abb. 5. Vorbereitung zu dem Widderopfer des Oinomaos, das er nach Diod. 4, 73 zwischen der Abfahrt des Pelops und seiner eigenen darbringt. Pelops und Hippodameia auf einem Viergespann nach rechts abfahrend blicken nach dem Opfern zurück. In der Mitte ein Altar und darüber ein Agalma der Artemis mit Bogen und Schale, auf dem Kopf einen Modius und darüber drei unerklärte Buchstaben. Links vom Altar steht Oinomaos, aus den Händen eines rechts stehenden Dieners Opfergeräte in Empfang nehmend, hinter O. bringt ein anderer Diener



den Widder herbei; am linken Ende der unteren Reihe sitzt ein bekränzter nackter Jüngling ohne Inschrift, mit 2 Speeren auf seiner Chlamys, unter ihm ein Schild, als Zuschauer, schwerlich Ares, der wohl in der oberen Reihe bei den übrigen Göttern angebracht wäre. In der obern Reihe ist auf der linken Bildhälfte das Gespann des Oinomaos von dem jugendlichen Myrtilos in langem Chiton gelenkt, zwischen ihm und dem Artemisbild Poseidon, der Beschützer des Pelops, der auf der andern Seite stehenden Athene zugewandt; weiter nach rechts, über Hippodameia sitzt Zeus, von der Mitte abgekehrt im Gespräch mit dem knabenhaft gebildeten Ganymedes. Vielleicht wollte der Maler mit der abgekehrten Haltung die dem Oinomaos ungünstige Gesinnung des Gottes ausdrücken. Dessen Zusammenstellung mit Ganymedes deutet das frühere Verhältnis des Pelops zu Poseidon an. Am rechten oberen Ende sitzt eine bekleidete Frauengestalt, auf Pelops und Hippodameia blickend, ohne Inschrift, wahrscheinlich Aphrodite. An Sterope zu denken verbietet ihre Zusammenstellung mit der übrigen Götterreihe.

b) Die Wettfahrt. Die Szenen, wo nur Pelops und Hippodameia fahrend dargestellt sind, gehören nicht hierher. 6) und 7) Zwei

archéol., Monum. inéd. Paris 1836 Pl. 5. Danach Abb. 6, s. *Baummeister, Denkm.* 2, S. 1203. Pelops in griechischer Tracht mit Hippodameia auf dem Zweigespann, die eine Lanze trägt, beide nach dem des Oinomaos zurückschauend, der den Schild und Speer vorstreckt. Myrtilos



3) Hippodameia, Oinomaos und Pelops am Altar, apulisches Vasenbild (nach Arch. Zeitung 1855 Taf. 54, 2).

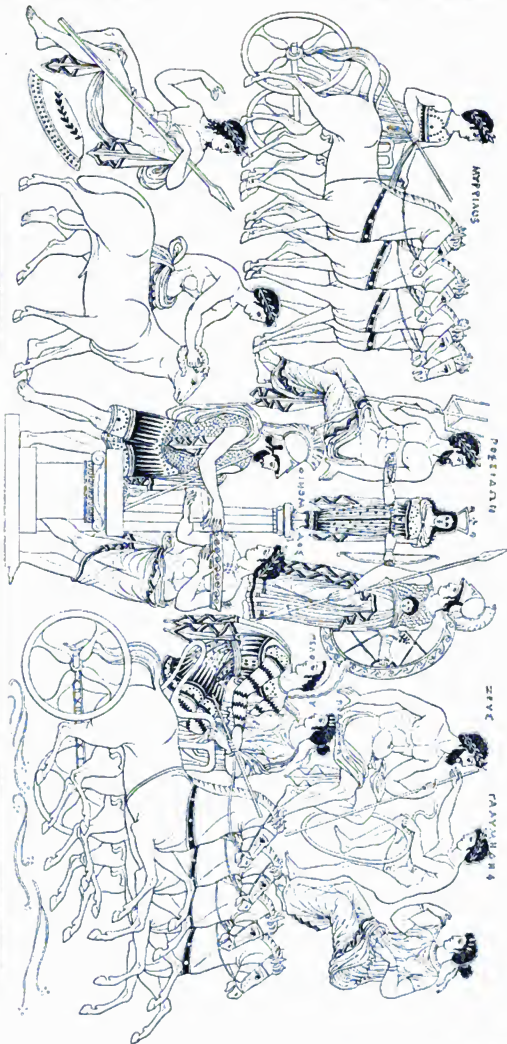
mit phrygischer Mütze auf Oinomaos' Wagen, zum Absprung bereit. Über dem ersten Gespann Eros, unter dem zweiten ein Häselein als aphrodisisches Symbol. Oben innerhalb eines Rankenornaments eine Sirene mit Cymbeln, Todessymbol, oder, da sie auf Pelops



4) Pelops und Oinomaos vor dem Widderopfer (anwesend: Hippodameia, Myrtilos(?), Eriny, Aphrodite u. Eros), Ruveser Amphora (nach Ann. d. Inst. 23 tav. d'agg. Q. R.).

etruskische Totenkisten von zweifelhafter Deutung; s. *Arch. Ztg.* 1855, Taf. 81. — 8) Das obere Bild der vorderen Seite der Archemorosvase. Abgeb. *E. Gerhard*, = *Abh. der Berliner Ak. d. Wiss.* 1836, S. 263—322, *Archemoros und die Hesperiden* (Taf. 3), besser *Nouvelles annales publ. par la section franç. de l'Institut*

und Hippodameia blickt, nach *Gerhard* S. 284, ein Sinnbild holder Verführung. Beachtung verdient die Zusammenstellung dieser Scene mit der in Nemea spielenden der Archemorosklage, s. o. — 9) Oberbild einer großen Ruveser Vase mit Amazonenkämpfen u. a., *Mon. d. Inst.* II, 32; *E. Braun, Annali* 8, = Abb. 7:



5) Opfer des Oinomaos (anwesend unten rechts: Pelops und Hippodamia, oben: Myrtilos, Poseidon, Artemis), Athen, Zeus, Ganymedes, Aphrodite), polychrome Vase im Museum zu Neapel (nach Arch. Zeitung 1853 Taf. 53).

Pelops in asiatischer Tracht mit Hippodameia. eine meta; Myrtilos noch auf dem Wagen des

Vor ihnen schwebt Eros, vgl. *Orid, Trist.* 2, 385: *Quid? non Tantalides, agitante Cupidine currus, Pisacum Phrygiis vexit eburnus equis?* Viergespanne statt Zweigespannen. Eine Eriny macht die Rosse des Oinomaos scheu, über denen ein Raubvogel mit Schlange in den Krallen fliegt. Neben ihm Myrtilos als Wagenlenker, aber nicht abspringend, wie in nr. 8. Unten Fische, die Bahn der Fahrt des Pelops andeutend, fünf Sterne füllen den Raum über den Fahrenden. — 10) Gefäß im Museum Santangelo in Neapel, *Bull. arch. Napolet.* V, p. 91 (*Panofka*). Pelops und Hippodameia, diese mit Strahlenkrone, fahren auf einem Viergespann, Oinomaos besteigt eben das seinige mit Myrtilos. Über ihm schwingt Lyssa eine Lanze. Voraus läuft ein Panther. — 11) Innenbild einer Schale aus Canosa, *Minervini Mon. ined. posseduti da Raffaele Barone* 1 p. 31 tav. 6: nur Oinomaos und Myrtilos auf einem Viergespann, voraus läuft ein Hund. Pelops und Hippodameia fehlen.

c) Ausgang. — 12) Des Oinomaos Sturz auf einer Vase aus Casalta, *Annali* 1874, S. 45 (*F. Gamurrini*) *tav. II. J. Gamurrinis* Deutung ist höchst unwahrscheinlich, da der angebliche Oinomaos bartlos ist, und auch sonst nichts einen speziellen mythologischen Vorgang andeutet. — Auf Sarkophagreliefs ist der Sturz und Tod des Oin. gewöhnlich verbunden mit Vorbereitung und Wettfahrt: — 13) Alabastersarkophag im Vatikan, *Millin, Gall. mythol.* 133, 521\* enthält nur die eine Scene der Wettfahrt. — Pelops bärtig, römisch kostümiert, Oinomaos bereits gestürzt, unter ihm das Rad, hinter ihm Sterope und Hippodameia, an jeder Seite



6) Oinomaos' und Pelops' Wettfahrt (anwesend: Myrtilos und Hippodameia, oben Eros, darüber in der Mitte eine Sirene). (nach Nöue. *Ann. gubli. par la sect. frang. de l'inst. arch.*, *Monum. ined.* Paris 1896, Pl. 5).

Oinomaos. Rechtsseitig Köpfe von Zuschauern (?), links ein Flufsgott oder eine Nympe. —

7) Oinomaos und Pelops' Wettfahrt (anwendl.: Myrtilos, Eriny, Hippodameia, Eroa), von einer großen Ruuener Vase (nach Mon. d. Inst. II, 323).



14) Sarkophagrelief im Louvre: *Clarac pl. 210* (*Reinach Clarac de poche* S. 98), *Arch. Ztg.* 1855. Taf. 79, 2, enthält auf der Langseite a) Oinomaos im Gespräch mit Pelops, b) den Wettkampf, Oin. gestürzt, Myrtilos noch im Wagen, voran Pelops triumphierend die Peitsche schwingend, unter ihm eine Ortsnymphe (Pisatis) mit Blumenkorb, c) rechts die Heimführung der Hippodameia. Dazu vergl. *Clarac 214<sup>bis</sup>* (= *Reinach* S. 102); angeblich der gestürzte Oinomaos noch gegen Pelops kämpfend, zu beiden Seiten geflügelte Dämonen, dem Oin. zu Hilfe kommend. — 15) Sarkophag aus Neapel. *Arch. Ztg.* 1855, Taf. 79, 1, Scene a und b ausgedehnter, Scene c eng zusammengedrängt, Pelops und Hippodameia sich umarmend. — 16) Sarkophag aus Belgien, in Privatbesitz zu Mons, *Arch. Ztg.* 1855, Taf. 80. Die Scene geht in einem römischen Circus vor, und ist so durchaus romanisiert, daß die Darstellung kaum noch Bedeutung für die Sage hat. — 17) Unveröffentlichter Sarkophag in Villa Albani, *Brunn, Annali* 18 (1846) 186.

Oinomaos 2) einer der von Hektor und Ares vor Troia getöteten Griechen. *Il.* 5, 706. — 3) Ein Trojaner, *Il.* 12, 140, von Idomeneus getötet *Il.* 13, 506. Gruppe, *Gr. Myth.* 145 A. 9. — 4) Ein Begleiter des Dionysos, bei *Nonnos, Dionys.* 28, 102. 43, 61. [Weizsäcker.]

Oinone (*Οἰνώνη*), 1) alter Name der Insel Aigina, die diesen Namen von der Nymphe Aigina, der Tochter des Flußgottes Asopos im Peloponnes, erhalten soll, als Zeus die Aigina nach Oinone entführte und dort mit ihr den Aiaios erzeugte. „In Oinone und Kypros herrscht der Telamonide Teukros“ *Pin-dar, Nem.* 4, 75. 5, 15. 8, 7. *Isthm.* 4(5), 30. *Herod.* 8, 46, *Strabon* p. 375. *Paus.* 2, 5, 1f. 2, 29, 2. *Eurip. Iph. Aul.* 697 ff. *Pherekyd. Schol.* *Il.* 6, 153. *Apollod.* 3, 12, 6. *Schol. vet. ad Lykophr.* 175 ff. — 2) Eine Nymphe in der

Troas, Tochter des Flusgottes Kebren (oder Oineus, *Tzetz. Lykophr.* 57) und Schwester der Asterope, *Apd.* 3, 12, 5, 1. S. bes. *Apollod.* 3, 12, 5, 4; 6, 1—3. Alexandros — Paris wurde wegen eines Traumes, den seine Mutter Hekabe vor seiner Geburt hatte, ausgesetzt und wuchs auf dem Ida auf (*s. Hyg. fab.* 91). Hier gewinnt er die Liebe der schönen Nymphen, die ihren Vater verläßt und mit ihm auf dem Ida ein glückliches Land- und Jagdleben führt, *10 Ovid. Heroid.* 5. Nach *Apollod.* scheint es, als ob Alexandros erst, nachdem er seine Eltern wiedergefunden, Oinone geheiratet hätte. Auf den Ida bringt Hermes die drei Göttinnen, damit Paris ihren Streit um den Preis der Schönheit entscheide. Damit beginnt das Unglück für Oinone. Paris schickt sich an zur Ausfahrt, um Helena zu gewinnen. Oinone, die von Rhea die Wahrsagekunst erlernt hat und das Unheil voraussieht, warnt Paris vor der Fahrt, aber umsonst. Ihre Liebe geht so weit, daß sie ihn sogar auffordert, wenn er verwundet würde, wieder zu ihr zu kommen, da sie allein Heilmittel besitze, ihn zu retten. Ihre Warnungen und dieses schöne Zeichen ihrer tiefen Liebe machen keinen Eindruck auf Paris, und nachdem er sie treulos verlassen, kehrt sie trauernd zu ihrem Vater zurück. Im trojanischen Krieg wird Paris von Philoktetes mit Herakles' Giftfeilen tödlich verwundet. Da erinnert er sich ihres Versprechens und läßt sich zu ihr auf den Ida bringen (*Apollod.*) oder sie durch einen Herold um ihre Hilfe bitten (*Parth. Erot.* 4). Jetzt aber verweigert ihm die Tiefgekränkte (höhnisch, *Konon Narr.* 23) die Hilfe (oder es wird ihr von ihrem Vater verboten *Schol. Lykophr.* 60), und Paris wird nach Troia zurückgebracht und stirbt unterwegs (*Apoll.* und *Konon*), oder er stirbt, durch die Meldung des Boten entmutigt, *Parthen.* Oinone, in der die alte Liebe nicht ganz erloschen ist, bereut alsbald ihre Härte und eilt ihm nach mit ihren Heilmitteln, trifft ihn aber schon tot und erhängt sich, *Apollod. a. a. O. Parthen. Erot.* 4. *Konon Narrat.* 23. *Lykophr.* 57 ff. und *Schol.*, oder sie stürzt sich in den Scheiterhaufen und verbrennt sich mit ihrem treulosen, von ihr so treu geliebten Gatten, *Quint. Smyrn.* 10, 262. 484. Beide umfängt ein gemeinsames Grab, das nach *Strabon* p. 596 bei Kebrene gezeigt wurde. — Der Sohn des Paris und der Oinone heißt Korythos, den bei einigen Autoren, z. B. *Konon a. a. O.*, die Mutter als Werkzeug einer häßlichen Rache an ihrem Gatten benützt, s. Korythos.

Die Ausbildung der Sage ist, wie man an den genannten Quellen sieht, jung und erfolgte in der Richtung auf das Rührende, hauptsächlich seit der alexandrinischen Zeit. Ja es ist zweifelhaft, ob ihr überhaupt ein alter Kern zu Grunde liegt. Dem epischen

Kyklos und den Tragikern scheint sie noch unbekannt zu sein, vgl. darüber *Welcker, Annali* 17, 140. *Griech. Trag.* p. 1146 ff. *Preller, Griech. Myth.* 2<sup>3</sup>, 413 A. 2. Darauf weist das vollständige Schweigen der Tragiker, z. B. des *Euripides*, der doch einen Alexandros dichtete, gerade an den Stellen, wo man die Erwähnung der Oinone sonst erwarten müßte, z. B. *Iph. Aul.* 178 ff. 575 ff. 1238 ff. *Androm.* 278 ff. *Troad.* 924 ff. — auch *Hygin. fab.* 91 (Alexander-Paris) der vielleicht den Inhalt des Euripideischen Stückes angibt, kennt Oinone nicht — ebenso das gänzliche Fehlen der Oinone in Werken der archaischen Kunst und der Kunst des 5. und 4. Jahrhunderts. Auf *Hellanikos' Troika* und *Kephalon von Gergithos* als Quelle weist des *Parthenios* Erzählung von Korythos, *Erot.* 34, auf eine Dichtung des Alexandriners Ni-



1) Paris und Oinone, pomp. Wandgemälde  
(nach Nicolini, *Casa di Pomp.* tav. 13 = *Heibig* nr. 1280).

kandros die von Oinone, *Parth. Erot.* 4. Schon vor diesem gedenkt der Sage vorübergehend *Bion* 2, 10 f.: ἀπαρὰ τὰν Ἐλέναν ποθ' ὁ βροχά-  
λος, αἶψ' δ' ἐς Ἴδαν Ὀλβίαν κακὸν αἶλος. Vgl.  
*O. Jahn, Arch. Beiträge* S. 330—351. *Ovids*  
Dichtung *Heroid.* 5 gehört ganz der sentimental-  
en Richtung an, die wir bei den Alexandrinern voraussetzen dürfen.

#### Oinone in der bildenden Kunst.

Die erhaltenen und erwähnten Werke gehen alle nicht über die alexandrinische Zeit hinauf. A. Paris und Oinone als glückliches Paar: 1) Relief einer Thonlampe in Berlin, *Overbeck, Gal. her. Bildw.* Taf. 12, S. 256 mit Inschrift der Namen; unter Oinone ein Flusgott (Skamandros eher als Kebren, der nach *Jahn* 334 nicht dem Ida angehört?), doch

2) Paris und Oinone vor dem Parisurteil (anwesend links Hera, Athena, Hermes, Aphrodite, rechts oben Ida, unten Eros), Basrelief in Villa Ludovisi (nach Mon. d. Inst. 3, 29).

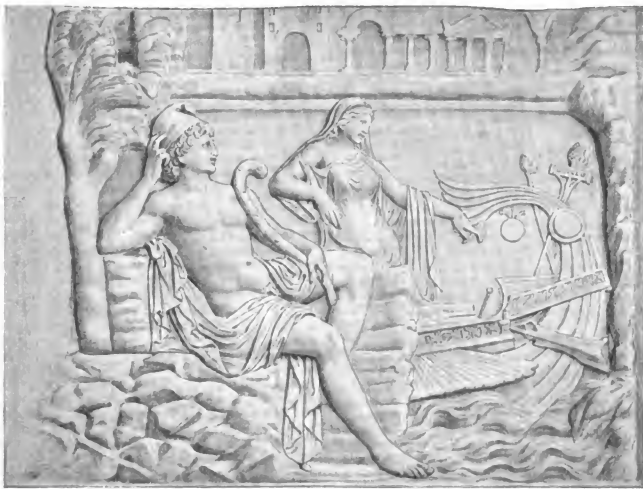


beachte man, daß die zu ihrem Vater Zurückgekehrte später auf dem Ida aufgesucht wird). — 2) Pompeian. Wandgemälde, *Helbig* nr. 1280. *Niccolini, Case di Pomp.* tav. 13. *Arch. Ztg.* 1866 S. 181: = Abb. 1. Paris auf einem Steine, die R. mit einer Sichel (?) gegen eine Basis ausgestreckt, wie um den Namen der Oinone einzugraben; vgl. *Ovid. her.* 5, 21 ff. Diese steht hinter ihm, legt die R. auf seine Schulter und betrachtet zärtlich sein Treiben. Eine Stufe weiter führt — B. Erste Trübung des Glücks durch das Urteil des Paris: 3) Basrelief in Villa Ludovisi *Monum. ined. dell' Inst.* 3, 29, dazu *Braun, Annali* 13, 84. *Welcker, Ann.* 17, 184 ff. 196 ff. *Overbeck, Gall. her. Bildw.* T. 11, 12, besser *Robert, Ant. Sarkophagreliefs* 2 p. 17 und *Baummeister, Denkmäler* 1168 fig. 1359 = Abb. 2; vgl. *Jahn* n. a. O. 334 ff.: Oinone steht in der Mitte des Bildes bei Paris; sie läßt betrübt die Hirtenflöte sinken und sieht mit banger Sorge auf Paris, der, das Gesicht von ihr abwendend, den Einflüsterungen des hinter ihm stehenden Eros lauscht, links kommen die drei Göttinnen mit Hermes heran, auf der rechten, fast ganz zerstörten, Seite waren nach Analogie eines ähnlichen Reliefs auf einem Sarkophag (*Robert* a. a. O.) Gottheiten dargestellt, die teils das Lokal, teils die schicksalschwere Bedeutung des bevorstehenden Urteils andeuten, Ida, Okeanos, Artemis (?) Helios und Gaia (?). — 4) Dieselbe Scene wollen einige in einigen Vasenbildern dargestellt finden, s. *Jahn* S. 337 ff. schwerlich mit Recht; erwähnt sei nur das erste, ein chusinisches Prachtgefäß, *E. Braun, Il laberinto di Porsenna* tav. 5. *Gerhard, Apul. Vasenbilder* Taf. D, 1. *Schreiber, Polygnots Wandbilder* = *Abh. d. k. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Cl.* 17, Heft 6 S. 121 Fig. 9. *Jahn* deutet die beiden Endfiguren als Priamos und Oinone, *Schreiber* als Repräsentanten von Asia und Hellas. Gegen *Jahns* Deutung spricht ein ganz ähnliches Vasenbild aus Suessula, *Schreiber* *ibid.* Fig. 10 = *Röm. Mitt. d. arch. Inst.* 2 (1887) T. 11, 12. *Engelmann, Bilderatlas zu Homer* 1, 19, 105, wo außer den drei Göttinnen zwei weitere Frauen zugegen sind. Eher möchte man hier, da Paris zweimal erscheint, an die Vereinigung zweier Szenen denken, von denen die größere rechts das Parisurteil, die kleinere links Paris zwischen der verschmähten und der neuen Gemahlin darstellen würde. Dann wäre die Figur am linken



Ende Oinone. — Der Versuch *Jahns* S. 340 ff. in einigen Reliefs, Taf. 9 = 13, 2 und Taf. 14, eine weibliche Figur in der Anerkennungsscene des Paris als Oinone zu deuten, kann nicht als gelungen gelten, da die Anwesenheit dieser bei diesem Vorgang äußerst unwahrscheinlich ist. Sie wird ihm, wenn je, doch erst nach erfolgter Anerkennung als Priamos' Sohn in die Stadt gefolgt sein. Nach *Apollodor* scheint er sie überhaupt erst nachher zur Frau genommen zu haben. — C. Der Abschied. Daß Paris und Oinone ihr ländliches Hirten- und Jagdleben nach der Erkennung fortsetzen, lehrt das Parisurteil und lehren die Bildwerke, die bei Paris' Ab-

auf das Schiff hin, um ihn noch zurückzuhalten. Vgl. auch nr. 9. — 7) Einen Schritt weiter führt ein schönes pompeianisches Wandgemälde, *Helbig* nr. 1287. *Jahn* S. 348, abg. *Zahn* 2, 31. Oinone sitzt da in einfacher Tracht, mit aufgelöstem Haar, in trübem Sinnen vor sich hinsehend, hinter ihr steht Paris, sein Gesicht Eros zugewendet, der ihm schmeichelnd das Kinn berührt. Die Warnung ist vergeblich gewesen, die Trennung entschieden. — D. Das Wiedersehen des verwundeten Paris mit der Verlassenen war 8) in einer Statuengruppe im Zeuxippos in Konstantinopel dargestellt, die *Christodor*, *ecphr.* v. 215 ff. beschrieben hat. *Jahn* S. 350 f. Diese Scene erkannte



3) Paris und Oinone, Relief in Villa Ludovisi (nach *Arch. Ztg.* 1880 T. 13, 1).

schied diesen und Oinone in völliger ländlicher Abgeschiedenheit, im fernen Hintergrund die Stadt, im Vordergrund ein Schiff, einmal auch einen Flusgott zeigen, so 5) im Relief im Pal. Spada (mit Flusgott) *Jahn*, *Arch. Beitr.* Taf. 10 und S. 348 ff. *E. Braun*, *Zwölf Basreliefs* Taf. 8. *Overbeck*, *Gall. her. Bildw.* 12, 5 und S. 257. *Schreiber*, *Arch. Ztg.* 1880 Taf. 13, 2 und — 6) Relief in Villa Ludovisi (ohne Flusgott, sonst sehr ähnlich) *Arch. Ztg.* 1880 Taf. 13, 1 und S. 145 ff. (*Schreiber*). *Bau-meister*, *Denkmäler* 1169 Fig. 1360. *Engelmann*, *Homeratlas* 1 Taf. 6 nr. 28 (im Text mit dem Relief Spada verwechselt) — Abbild. 3. In beiden sitzt Paris links auf einem Felsen, Oinone, neben ihm stehend, weist warnend

*Jahn* auch 9) in einem schönen Gemälde von Herculaneum, *Pitt. di Ercol.* 3, tav. 6 p. 35. *Overbeck*, *Gall. her. Bildw.* Taf. 12 nr. 10 und S. 265. *Helbig* nr. 1288. Aber der vollkommen wohlbehalten vor der sitzenden Frau stehende Paris kann unmöglich der Paris der Sage sein, der verwundet und sterbend zu seiner früheren Geliebten getragen wird. Auch drückt die Gebärde der Frau keineswegs ein ablehnendes Verhalten aus. *Overbeck* sieht darin Paris' erste Begegnung mit Helena. *Helbig* bemerkt jedoch über die linke Hand der Frau, das Motiv sei in der Abbildung mißverstanden, sie hebe wie drohend den Zeigefinger. Wenn dies richtig ist, so haben wir hier, da diese Gebärde für Helena kaum passend wäre, eher

an Paris' Abschied von Oinone zu denken. — Eine Darstellung des freiwilligen Todes der Oinone hat sich bisher nicht nachweisen lassen.

[Weizsäcker.]

**Oinonoē?** (*Oivonónē?*), eine der dionysischen Frauen, auf Vasengemälden, Müller, *Handb. d. Arch.* § 388, 5. Gerhard, *Gr. Myth.* 1 § 466, 3. Welcker, *Alte Denkm.* 3, 246f. Laborde, *Vases* 1, 65 (Gerhard, *Ant. Bildw.* t. 17). Pape-Benseler, *Wörterb. d. griech. Eigennamen* s. v. [Stoll.]

**Oinope** (*Oivónē*), Tochter des Epopeus, von Poseidon Mutter des Megareus, *Hygin. f.* 167; statt Oinope will Bursian zu *Paus.* 1, 39, 5 Oinoe lesen. [Höfer.]

**Oinopides** (*Oivonídēs*), Patronymikon des von Hektor getöteten Helenos, *Hom. Il.* 5, 707; vgl. *Tzetz. Hom.* 100. [Höfer.]

**Oinopion** (*Oivoníon*).

#### A. Genealogisches und Einwanderung in Chios.

1) König von Chios, der 'mythische Repräsentant des Weinsegens dieser Insel', Sohn des Dionysos und der Ariadne, *Schol. Apoll. Rh.* 3, 997. Dafs er, wie *Völcker, Mythol. des iapet. Geschl.* S. 112 sagt, von Dionysos und Ariadne auf der Insel Chios geboren wurde, habe ich nirgends bestätigt gefunden, vielmehr setzt der Zusammenhang von *Schol. Apoll. Rh.* 3, 997 (vgl. auch *Schol. Arat. Phain.* 636) voraus, dafs die Insel Naxos, wo Dionysos die von Theseus verlassene Ariadne fand, auch die Geburtsstätte Oinopions und der andern Söhne war, die die Heroine dem Gotte gebar: Thoas, Staphylos, Latramys, Euanthes, Tauropolis. Dagegen nennt *Apollodor Epitom.* 9 (*fragm. Sabbait.*) die Insel Lemnos: Ἰθάα (ἢ Νάξω) Διονύσου ἐρασθεῖς Ἀριάδνης ἦρπασε καὶ κοίτας εἰς Ἀἴμον ἐβύλεν καὶ γέννη ὅθινα Κράπυλον Οἰνονίωνα καὶ Πενάργηδον. Auf Chios als die Geburtsstätte Oinopions weist 40 die Stelle bei *Hygin. Astron.* 2, 5 (nach *Pseudo-Epimenides*): sed ut ait, qui Cretica conscripsit, quo tempore Liber ad Minoa venit cogitans Ariadnen comprimere, hanc coronam ei muneri dedit; qua delectata non recusavit condicionem. Der nachweisbar älteste Gewährsmann für diese Sage ist *Ion von Chios*, aus dessen Prosaschrift *Χίου κτίσις* die Angabe stammt, Oinopion und Staphylos seien Söhne des Theseus und der Ariadne gewesen, *Plut. Thes.* 20. *Toepffer, Att. Gen.* 201. Nungiebt *Paus.* 7, 4, 6 nach *Ion* eine umständliche Nachricht über die älteste Geschichte von Chios. Poseidon sei auf die noch öde Insel gekommen, von ihm und einer Nymphe stammt der erste Bewohner und Eponymos des Eilandes her (ὡς τὰς ὁδὸν τῆς νύμφης χιόνα ἐξ οὐρανοῦ πεσεῖν εἰς τὴν γῆν καὶ ἀπὸ τούτου Ποσειδῶνα τῷ παιδὶ ὀνομα θέσθαι Χίον), von dem Gott und einer anderen Nymphe stammt ferner Agelos 60 und Melas (vgl. Bd. 1 Sp. 102. Bd. 2 Sp. 2584 Z. 58 ff.). Namen, mit denen wohl die Heroen bestimmter Gegenden von Chios bezeichnet sind, vgl. *Inscr. Gr. Antiquiss.* ed. H. Roehl nr. 381 und *Strabo* 14, 645. Euanthes führt *Pausanias* fort: Im Verlauf der Zeit sei Oinopion zu Schiffe aus Kreta nach Chios gekommen, gefolgt von seinen Söhnen Talos, Euanthes,

Melas, Salagos\*), Athamas. — Oinopion, den Sohn des Theseus, nannte *Ion* in einer Elegie ausdrücklich den Gründer seiner Vaterstadt, *Plut. Thes.* 20: τὴν ποτὶ Θησείδης ἔκτισεν Οἰνονίωνα\*\*). Damit stimmen die Angaben *Diodors* 5, 79, 84\*\*\*) überein: Minos eifersüchtig auf seinen Bruder Rhadamanthys sendet diesen aus Kreta in den entlegensten Teil seines Reiches; dort gewinnt Rhadamanthys 10 viele Inseln und den Küstenstrich Kleinasiens und giebt seinem Sohne Erythros die Stadt Erythrai in Ionien, Oinopion, dem Sohne der Ariadne, Chios, dem Thoas Lemnos, dem Eneus Skyros, dem Staphylos Peparethos, dem Euanthes Maroneia, dem Alkaios Paros, dem Anion Ielos, dem Andreus Andros. Die Ereignisse fallen noch vor den trojanischen Krieg, *ebd.* 5, 84. Aus dem Zusammenhang der beiden Kapitel folgt, dafs in der Quelle, aus der *Diodor* geschöpft hat, die Gründer der genannten Städte und Inseln als abhängig von Rhadamanthys und als unter ihm stehende Anführer (ἡγεμόνες) von Ansiedlern hingestellt waren. Von Oinopion kann man annehmen, dafs ihn Rhadamanthys ebenso wie seinen Sohn Erythros aus Kreta mitgebracht habe, aber *Diodor* 5, 79 vertritt die Sage, dafs Oinopion Sohn des Dionysos und der Ariadne sei. Dafs uns Sagen über die früheste Kindheit des Oinopion und Staphylos verloren gegangen sind, vermutet auf Grund verschiedener Vasenbilder *O. Jahn, Archäol. Beitr.* S. 276ff.; eine sonst verschollene Sage führt z. B. *Stephanus B.* unter *Δονουσία* an: Dionysos habe Ariadne von Naxos vor der Verfolgung ihres Vaters Minos nach der kleinen Insel Donusia bei Rhodos entführt. Inwiefern der Scholiast zu *Apoll. Rh.*, die *Epitome Apollodors*, *Ion von Chios* (bei *Plutarch* und bei *Pausanias*) und *Diodor* in ihren Angaben von einander abweichen, ergiebt die Vergleichung der Stellen; so heisst z. B. Staphylos immer Bruder des Oinopion, aber Euanthes, der Gründer von Maroneia an der thrakischen Küste und der Vater des Maron, ist bald ein Bruder (*Schol. Apoll. Rh.*), bald ein Sohn Oinopions (*Ion v. Chios*), während *Diodor* zwar Euanthes und Staphylos nennt, aber über das Verwandtschaftsverhältnis nichts aussagt. Die Angabe des *Ion v. Chios* über Euanthes stimmt mit *Hesiod* überein, wenigstens nach *Eustathios* zu *Od.* 9, 198, dagegen weicht das *Scholion* *Harl. et Ambros.* zur gleichen Stelle etwas ab, denn nach diesem hatte *Hesiod* den Maron einen Sohn Oinopions genannt, *Kinkel, Ep. Gr. Fr.* S. 134 nr. 140. Ausser den oben genannten Söhnen wird noch eine Tochter Oinopions erwähnt *Merope*: *Apollod.* 1, 4, 3 = 125 *Wagner, Hesiod. frag.* 16 bei *Kinkel, Ep. Gr. Fr.* S. 89 f., *Pseudo-Eratosth. Cataster.* 32 ed. *Olivieri* S. 37, *Hygin. Astron.* 2, 34.

\*) Für Salagos vermutet Müller, *F. H. Gr.* 2, 50 Staphylos, für Athamas: Thoas.

\*\*) Bei Athen 1, 28b ist ein Vers des Kritias überliefert: Μήντορος τε Χίος; Ἐβύλος; πόλις Οἰνονίονος.

\*\*\*) Nach Müllerach, *D. Altert.* 1, 65 A. 3 aus Dionysius Skytobrachion, vgl. Wachsmuth, *Einleit. in d. Studium der alt. Gesch.* S. 101 über das Inselbuch *Diodors*.



Der Name Hairo (*Αἰώ*), den sie bei *Parthenius Erot.* 20 führt, ist entstellt aus *Μεῶ*, dem Kurznamen für *Μεῶνη*, wie *Maas, Philol. Unters.* 6, 129 Anm. 109 überzeugend vermutet hat, vgl. Art. Mairo u. d. *Parthenius*-Ausg. von *Sokolowski* und dessen Anm. zur Stelle. Als Gattin Oinopions führt *Parthenius* a. a. O. die Nymphe Helike (*Ἑλική*) an: vgl. Bd. 1 Sp. 1986 Z. 1 f.

#### B. Oinopion als Stifter des Weinbaues in Chios.

*Theopomp*, der selbst aus Chios stammte, berichtet, auf Chios sei zuerst der rote Wein (*ὁ μέλας οἶνος*) gewachsen, und die Chier hätten die Pflanzung und Pflege der Weinstöcke von Oinopion, der auch die Insel besiedelt habe, gelernt und den übrigen Menschen überliefert, *Ath.*

1 p. 26 b. Oinopion wieder hatte die Kunst von seinem Vater Dionysos überkommen, *Diod.* 5, 79. Wie ich vermute, bezieht sich hierauf das von *Gerhard, Auserl. Gr. Vasenb.* 3, 117 besprochene und auf Tafel CCVI herausgegebene Bild einer schwarzfigurigen Volcenter Vase aus der Sammlung Durand, wieder veröffentlicht von *Benndorf, Wiener Vorlegeblätter* 1888 Taf. 6, 2b. Auf der Rückseite dieser Vase steht rechts Dionysos als bärtiger Mann in langem prächtigen Doppelgewand (vgl. Bd. 1 Sp. 1094 Z. 22—32), das Haupt ist epheubekrönt, lange Epheuzweige hält er in der linken Hand, in der rechten einen Kantharos, er blickt ernst auf einen anmutigen unbedeckten Jüngling, Oinopion, durch Inschrift bezeugt; sein Haar ist aufgebunden und mit einem Stirnband geschmückt, in der rechten herabhängenden Hand hält er einen einhenkeligen Krug, die linke erhebt er mit einer Bewegung nach dem Gotte zu, als habe er soeben den großen Becher aus seinem Krüge gefüllt und dem göttlichen Vater überreicht, jedenfalls nicht, wie *Gerhard* will, um aus dem Kantharos zu schöpfen: vgl. *C. I. G.* 4, 8156. Die Vase trägt

den Namen des Bildners: *Ἐξηκίας ἐποίησε*. Auf einer rotfig. Durandschen Vase kommen noch einmal inschriftlich bezeichnet Dionysos und Oinopion vor; auch hier ist der Gott bärtig, epheubekrönt und reich bekleidet und hält den Becher und Epheuranken in den Händen, vor ihm der Jüngling Oinopion mit Myrtenkranz. *C. I. G.* 4, 7451. *O. Jahn, Vasenbilder* S. 25.\*) Merkwürdig ist es, daß nirgends ausdrücklich

\*) Dagegen ist es sehr zweifelhaft, ob der Satyr auf einer rotfigurigen Vase von Rubi, Sammlung Jatta, dem *ΘΑΝΟΝΤΟΝ* beigezeichnet ist, auf Oinopion gedeutet werden darf, wie es im *C. I. G.* 4, 8380 geschieht. Vgl. *O. Jahn, Vasenb.* S. 21 f., *Vasensammlung K. Ludwigs S. XLIII* H. Der Name Oinopion kommt zweimal auf einer marmornen Brunnen- oder Cisterneneinfassung vor, die in Megara gefunden worden ist. *C. I. G.* add. 1052b: es heißt dort: *is (Oinopion) potuit Megarico cultui admixtus eo facilius esse, quod Minos coniunctus Megarensium rebus est.*

der Dionysosdienst in Chios auf Oinopion zurückgeführt wird. Der mit Menschenopfern verbundene Kultus des D. *Ῥαδάιος* dort ist bezeugt durch *Euelpis* aus Karystos bei *Porphyrius Tyr. de abstinentia* 2, 56: *ἔθνον δὲ καὶ ἐν Χίῳ τῷ Ῥαδάῳ Διονύσου ἀνθρώπων διασπῶντες καὶ ἐν Τενίδῳ, ὡς ᾔσκειν Εὐέλπις ὁ Καρύστιος*, und von einem orgiastischen Frauendienst des Gottes in Chios weiß *Aelian Var. Hist.* 3, 42: *ἀκούω δὲ καὶ ταῖς Λαυδαμυνίων γυναικῶν ἐνέσσει τις οἰστρος βακχικός καὶ ταῖς τῶν Χίων*. Die Fassung der Worte macht es wahrscheinlich, daß bei einem bestimmten Anlaß die chiosischen Frauen in diese bakchische Wut geraten sind. Vergleicht man die Pentheussage, so ergibt sich die Mög-



Oinopion und Dionysos, Vasenbild (nach Benndorf, Wiener Vorlegeblätter 1888 Taf. 6, 2b (= Gerhard, Auserl. Vasenb. III Taf. CCVI). Vgl. auch Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen S. 27 u. r.

lichkeit, beide Nachrichten mit einander zu vereinigen. Das mit der Zerreißung eines Menschen verbundene Opfer wird zuerst von den in bakchische Wut versetzten chiosischen Frauen vollzogen worden sein. Wie lange sich der blutige Brauch dort erhalten hat, ist aus den angeführten Stellen nicht zu erschen. Eine Art Heroenkultus des Oinopion und eine Tradition über ihn muß noch zu *Pausanias'* Zeit in Chios bestanden haben, denn 7, 5, 13 führt der Perieget unter einer Anzahl Sehenswürdigkeiten Ioniens auch das Grab Oinopions zu Chios an: *Χίους δὲ ὁ τοῦ Οἰνωπίου τάφος θύαν παρῆται καὶ τινὰς λόγους ἐς τοῦ Οἰνωπίου τὰ ἔργα*. Worin diese Thaten bestanden haben, ist nicht gesagt; man kann an die Besiedelung der Insel denken, an die Einführung des Weinbaus, vielleicht an die

Einsetzung eines besonderen Dionysoskultus, vielleicht auch an sein Zusammentreffen mit Orion.

### C. Oinopion und Orion.

Das anmutige Märchen von Orion und Oinopion ist ausführlich unter *Orion* von *Küentze* behandelt; ich beschränke mich daher hier auf eine kurze Wiedergabe mit Hervorhebung des auf Oinopion Bezüglichen. Man kann in der Hauptsache vier Fassungen der Sage unterscheiden: a) Nach *Aratos Phainomena* 636—40 und *Theon* zu v. 638 hatte die Insel Chios sehr viele Schlangen, so daß sie auch *Ophiussa* genannt wurde. Aus Freundschaft für Oinopion kam Orion (*ἑρστος ὦν κυνηγός*) dorthin, um die Insel von schädlichen Tieren zu reinigen. Bei dieser Gelegenheit will er seiner Jagdgenossin Artemis Gewalt antun; da liefs die Göttin aus einem Hügel der Insel einen mächtigen Skorpion hervorkommen, der den Wüterich durch seinen Biß tötete. — In dieser Fassung sind Orion und Oinopion Freunde\*, Oinopion ist schuldlos am Untergang Orions, die Orionsage ist sehr lose mit der Oinopionsage verknüpft. — b) Nach *Parthenius Erot.* 20 verliebte sich Orion in Oinopions und Helikes Tochter und hielt um sie beim Vater an. Aus diesem Grunde reinigte der gewaltige Jäger die Insel von schädlichen Tieren und brachte auch von den Nachbarn viele Beute zusammen, um mit diesen Geschenken (*ἔδνα*) von Oinopion die Tochter zu erkaufen. Aber dieser schob die Hochzeit immer wieder auf, weil er keinen solchen Schwiegersohn haben wollte. Da erbrach in der Trunkenheit Orion das Schlafgemach der Jungfrau, vergewaltigte sie und wurde dafür von Oinopion geblendet. — Von Freundschaft zwischen Oinopion und Orion weiß diese Variante des Märchens nichts; der ungeschlachte und wüste Jägers- und Freierrmann zieht sich durch eigene Schuld die grausame Strafe zu. — c) *Apollod.* 1, 4, 3 beruft sich auf *Pherkydes* als seinen Gewährsmann: Der Riese Orion, der von seinem Vater Poseidon die Gabe durchs Meer zu schreiten besaß, kommt, nachdem er seine erste Gattin Side in die Unterwelt geschleudert hat, weil sie sich mit Ilera in einen Wettstreit um die Schönheit eingelassen hatte, nach Chios und freit um Merope, Oinopions Tochter. Dieser macht ihn trunken, blendet ihn im Schlafe und wirft ihn an den Strand des Meeres. Da kam der Geblendete zu der Schmiede des Hephästos (nach Lemnos\*\*), raubte dort einen der Gesellen (*παῖδα ἑνα*), setzte ihn auf seine Schultern und liefs sich von ihm zum Sonnenaufgang führen. Dort erhielt er durch den Strahl der Sonne (*ὑπὸ τῆς ἡλιακῆς ἀκτίνος*) das Augenlicht wieder und eilte nach Chios zurück. Aber für Oinopion

\*) Vgl. auch Hygin. *Astr.* 2, 34: nonnulli autem aiunt Oriona cum Oenopione prope nimia coniunctum amicitia vivisse etc.

\*\*) ὁ δὲ ἐν τῷ τῷ ἑπαιστῶν χαλκῶν ἐλθὼν Wagner; ὁ δὲ ἐν τῷ ἑπαιστῶν ἐν τῷ χαλκῶν ἑπαιστῶν ἐλθὼν Hercher aus *Pseudo-Eratosth. Catast.* 32; wegen des Artikels scheint mir die Ergänzung, die Wagner aufgenommen hat, notwendig; 'die Schmiede des Hephäst' war aber in Lemnos

hatte inzwischen schon Poseidon eine kunstvolle Behausung unter der Erde (*ἡφαίστειον* *ἐν τῷ γῆν οἴκῳ*\*) hergerichtet; folglich (das wird aber nicht ausdrücklich gesagt) konnte ihn Orion nicht finden. Eos entführte darauf den von ihr geliebten Orion nach Delos. — In dieser Fassung tritt Orion als Riese, der durchs Meer schreitet, auf, aber nicht als Jäger; Oinopion verübt an dem Freier, der nichts verbrochen hat, eine heimtückische Gewaltthat, deren Folgen er mit Poseidons Hilfe entgeht. Der verschmähte Orion findet die Liebe der Eos. — d) *Pseudo-Eratosth. Catast.* 32 (S. 37 f. *Olivieri*) und *Hygin. Astron.* 2, 34 berufen sich auf *Hesiod* als Quelle; vgl. *Kinkel E. Gr. Fr.* S. 89 nr. 16\*\*), wo die übrigen mit dieser Fassung übereinstimmenden Stellen angegeben sind. Orion, der die Gabe besaß über das Meer zu laufen, als wäre es festes Land, kommt nach Chios und vergewaltigt in der Trunkenheit die Merope\*\*\*); Oinopion über den Frevel erzürnt blendet den Orion und wirft ihn aus dem Lande. Dieser kommt umherirrend zum Hephäst, der ihm aus Mitleid seinen Knecht Kedalion (*Κηδάλιον τὸν αὐτοῦ οἰκίτην*) als Führer mitgibt. Das übrige entspricht der Erzählung der dritten Fassung, nur ist ausdrücklich gesagt, daß Orion zurückgekehrt sei, um sich zu rächen, aber Oinopion war von seinen Mitbürgern unter der Erde verborgen worden (ὁ δὲ ὑπὸ τῶν πολιτῶν ὑπὸ γῆν ἐκείνου). Orion biegt sich, an seiner Auffindung verzweifelnd, nach Kreta, um dort mit Artemis zu jagen. — In dieser Fassung ist die Gewaltthat Oinopions durch den Frevel des trunkenen Orion motiviert; die Sage, in dieser Beziehung mit der Erzählung des *Parthenius* übereinstimmend, trägt ein für Oinopion günstiges Gepräge. Nur eine Variante dieser Fassung giebt *Servius* zu *Verg. Aen.* 10, 763†): Oinopion ruft, als der freche Gast seiner Tochter Gewalt antun will, die Hilfe seines göttlichen Vaters an; dieser sendet ihm die Satyrn, die den Orion in tiefen Schlaf versenken, d. h. betrunken machen, und so der Strafe Oinopions überlassen. Geblendet befragt der Riese das Orakel, wie er das Augenlicht wieder erlangen könne. Er erhält die Antwort, so zu handeln wie er nach den beiden zuletzt erzählten Fassungen aus eigenem Antriebe oder aus eigenem Wissen handelt. Er kommt dem Lärm der Kyklopen nachgehend durchs Meer nach

\*) *ἡφαίστειον* klingt an eine Dichterstelle an; wirklich findet sich das Adjectivum bei *Sophokles*, *Philoct.* 387 von dem Hephäst's Schmiede herrührenden Feuerschein, der aus dem Mosychlos auf Lemnos aufsteigt.

\*\*) Mit *Hesiod* stimmt ein Fragment aus *Pindars Dithyramben* überein (fragm. 52 Bergk; in der Ausg. von *Hartung* fragm. 50 S. 217) *Ἄλγεω ποτὶ Σουαχθῆς ἱεὺς ἄλλοτρίῳ ἑπαιστῶν* 'der Gattin eines andern rückte Oarion auf den Leib schwer betrunken', nur nennt *Pindar* statt der Tochter die Gattin.

\*\*\*) Das Scholion zu *Nikanders Thieria* 15, das mit dem *Schol.* zu *Arat. Phain.* 322 fast wörtlich übereinstimmt, nennt statt *Μερόπη* infolge eines Schreibfehlers *Ἀροπῆ* und macht irriglich aus der Tochter die Gattin Oinopions.

†) Irrtümlich nennt *Servius* zu *Verg. Aen.* 2 a. O. und zu 1, 539 Oinopion als Vater des Orion austatt des *Hyrieus*.

Lemnos, nimmt einen von ihnen (Kedalion wird nicht genannt) auf die Schultern und erfüllt unter seiner Führung die Vorschrift des Orakels. Weiter geht der Bericht des *Servius* nicht. —

Die vier Varianten sind unter sich in wesentlichen Stücken verschieden. Leicht ist es, aus ihnen eine besser motivierte Geschichte zusammenzusetzen, und darin besteht der Fehler der Wiedererzählungen bei *Jacobi*, in *Paulys Realencyclopädie* und auch in *Preller-Roberts Gr. M.* I<sup>4</sup> 441 f., die aus den verschiedenen Versionen eine Erzählung zurecht gemacht haben, die in dieser Fassung in keiner wörtlich steht. Jedenfalls ist das Märchen in Chios entstanden und hat sich von dort aus verbreitet; wie ein richtiges Märchen läßt es durch seine anmutige Hülle die Vorgänge am Himmel und auf der Erde zwar hindurchscheinen, aber doch macht es die auftretenden Personen zu Menschen von Fleisch und Blut. Das von Hephaest bereitete Haus unter der Erde, von dem *Pherekydes* spricht, bezieht sich wohl auf das bei *Pausan.* 7, 5, 13 erwähnte Grab (τάφος) Oinopions. Es liegt nahe an ein ähnliches Bauwerk zu denken, wie das sogenannte Schatzhaus zu Mykenai ist, dessen Inneres ja auch mit Erzplatten bekleidet war\*); vgl. hierzu jetzt *Belger, Berl. Phil. Wochenschr.* 1899 Sp. 1180 ff. Ob Oinopion in dieser Behausung blieb, also unter der Erde fortlebte, oder nach dem Verschwinden des Riesen wieder ans Tageslicht kam, darüber schweigt die Sage.

#### D. Oinopions Stellung in der Urgeschichte von Chios.

*Ion von Chios* (*Paus.* 7, 4, 6) berichtete, unter der Regierung Oinopions seien Karer und aus Euböa Abanten in Chios eingewandert; nach ihm und nach seinen Söhnen sei die Herrschaft an Amphiklos aus Histiaia in Euböa gekommen auf Grund eines delphischen Orakelspruchs. Hektor im vierten Geschlecht nach Amphiklos habe die in Chios wohnenden Karer und Abanten bekriegt und von der Insel vertrieben. Auch nach *Diodor* 5, 84 wanderten nach Schluß des trojanischen Krieges auf die Inseln des ägäischen Meeres die seemächtigen Karer ein, wurden aber später von den mächtiger werdenden Hellenen verdrängt. Über diese Urgeschichte der Insel und die Bedeutung, die in ihr Oinopion hat, und zwar auch in seinem Verhältnis zu Orion, spricht *Dümmler* bei *Studniczka, Kyrene S.* 198 ff. —

Ältere Litteratur über Oinopion und sein Geschlecht: *Völcker, Mythol. des iapet. Geschl. S.* 112 f., *F. Osann, Oenopion und seine Sippehaft, Rh. Mus.* 3, 241 ff. *Osann* findet den historischsten Kern der Sage in der Verbreitung der Weinkultur an verschiedenen

Orten Griechenlands mittels einer aus Kreta stammenden Familie, die ihrer Weg über Naxos nach Chios nahm (?). *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 689 A. 14 setzt 'die allegorische Verflechtung des Orion mit Oinopion, die schöne Fabel von Chios' in die ältere Periode der Mythenbildung. Wichtig für die Erklärung dieser allegorischen Verflechtung ist *K. O. Müllers Abhandlung Orion im Rh. Mus.* 2, 1 ff.; mit *Müllers* Auffassung begegnet sich die Darstellung bei *Preller-Robert, Gr. M.* I<sup>4</sup> 448 ff. Zu vergleichen sind auch jetzt noch die einschlagenden Stellen in *Gerhard, Gr. M.* § 462 f. 715. 860. 444. 466.

#### E. Die Etymologie des Namens; das Verhältnis des Oinopion zu Dionysos.

Den Namen *Oinopion* hat *Welcker, Aeschyl. Trilogie S.* 549 Anm. 348 richtig erklärt als patronymisch und deminutivisch gebildet, wie *Ἰξίων, Δευκαλίων*, und wie es neben *παλαιός Malaxion* giebt, so neben *οἶνον*, das als Attribut des weingeröteten Bakchos *Anthol.* 6, 44, 6 steht, *Oinopion*. Auch *Eustathios zu Il.* 9, 530 sagt: *Oinopion* ὄπιν δοκῶν ἔχει οἶνον. So bedeutet *Oinopion* eigentlich den Sohn des *Oion*, des weingeröteten Gottes, er verkörpert eine besondere Seite des Wesens seines göttlichen Vaters, wie *Εὐάνθης*, der bald Bruder, bald Sohn des Oinopion genannt wird, auch selbst ein Beiname des Dionysos als des Förderers der Weinblüte war: *Usener, Götternamen* 243; über *Staphylos* neben *Διόνυκος Εὐστάφυλος* und *Σταφυλῆς* ebd. 244. Den Namen Oinopion haben die *Scholien* zu *Statius Theb.* 3, 27 ed. *Kohlmann* (vgl. *Oinorion*) und zu *Germanici Caes. Aratea* ed. *Breysig S.* 163, 16. 20 geradezu mit *Violentus* übersetzt; vgl. noch *Kohlmann, Neue Scholien zur Thebais, Progr. des Friedr. Wilh. Gymn. zu Posen* 1872/73 S. 5.

#### F. Die Oinopionsage in der dramatischen Dichtung.

Dafs schon aus dem Namen sich für Oinopion der Begriff des tüchtigen Zechers entwickelte, ist leicht verständlich. *Sophokles* hat in dem Satyrdrama *Kedalion* wohl auch diese Seite Oinopions hervorgekehrt. Man nimmt an, dafs die oben citierte Stelle aus *Servius zu Verg. Aen.* 10, 763 eine Art Inhaltsangabe dieses Satyrdramas enthält (vgl. *Nauck frg.* 305—310). *Philetairos* verfasste eine Komödie unter seinem Namen (*Athen.* 4, 169 e, 7, 280 d) und *Alexis* nannte in einem uns von *Athen.* 19, 445 d aufbewahrten Fragment seiner Komödie *Κορύς* einen starken Zecher einen Oinopion oder Maron. So kommt es wohl auch, dafs *Lucian* in der Schmähschrift *Pseudologistae* c. 21 einen Sklaven, der das Amt des Weinschenkes hat, mit dem Namen Oinopion belegt.

2) Sohn des Oinomaos, ein Anführer im Heere des Dionysos; *Nonnos D.* 43, 60; sein Vater Oinomaos, ein Gefährte des Gottes, fällt im Kampf; ebd. 28, 102 ff. [Wörner.]

Oinops (*Οἶνoυ, Οἶνωψ*), 1) Ithakesier, Vater des *Leiodes*, eines Freiern der Penelope, *Od.* 21,

\*) *A. O. Müller, Rh. Mus.* 2, 20 erklärt diese Behausung für ein von Hephaistos gebranntes Thongefäß, da dieser auch dem Töpferhandwerk vorstand; dann wäre Oinopion, der sich in diesem Haus verbirgt, der im *αἶνος*; geborgene Wein. Aber der Wortlaut bei *Pausanias* widerspricht der Erklärung; in einem solchen unterirdischen Schatzhaus konnte ja auch köstlicher Wein geborgen werden.

144. — 2) Vater des Hyperbios aus Theben, *Aeschyl. Sept. 504.* — 3) Trojaner, von Neoptolemos erlegt, *Quint. Sm. 9, 192.* — 4) S. Oinopides. [Stoll.]

**Oinorion?** (*Oinorion?*) = Oinopion (s. d. unt. E), *Lactant. Plac. ad Stat. Theb. 3, 27.* [Höfer.]

**Oinos** (*Oivos*), 1) Beiname des Dionysos, *Hesych.*, ähnlich heisst er bei *Aesch. fr. 397 N. Oivos*; *Murr, Die Pflanzenwelt in d. griech. Myth. 135.* *Usener, Göttl. Synonyme, Rh. Mus. 53 (1898), 375, 3;* dagegen ist nach *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen 37, 203 im C. I. G. 4, 7466 Oivos* der Name eines Sterblichen. — 2) *Satyr, C. I. G. 4, 7462.* *Heydemann a. a. O. 22,* vgl. auch 26 mit weiteren Litteraturangaben. Vgl. auch *J. de Witte, Descr. de vases peints provenant des fouilles de l'Étrurie nr. 35. 181.* [Höfer.]

**Oinotrophoi** oder **-tropoi** (*ai oinovropoi*) *Apollod. epit. 3, 10* — *Mythogr. gr. 1 p. 190* und als Korrektur nach *Müller p. 682, adn. 9* in den Handschriften der *Tzetsscholien* zu *Lykophr. 570;* *ai oinovropoi* *Lykophr. Alex. 580, Schol. vet. und Schol. Tzetz. zu 570 und 580, Schol. in Odyss. § 164, Diktys bell. Troian. 1, 23,* die Winzerinnen oder die Weinverwandlerinnen.

1) Nach den genealogischen Angaben im *Schol. zu Lyk. 570* (s. unt. Anios Bd. 1 Sp. 352) sind sie die Töchter des Deliers Anios und der Dorippe und damit Urenkelinnen des Dionysos und Enkelinnen Apollons. Nachkommen des Zarax heissen sie in uneigentlichem Sinn bei *Lyk. 580*, insofern dieser erst nach der Geburt des Anios sich mit ihrer Grossmutter Rhoio vermählte (s. unter Karystos Bd. 2, 970). Ihr dionysischer Charakter wird von *Servius zu Verg. Aen. 3, 80* damit begründet, daß der Apollopriester Anios, mit dem Schutze eines Gottes sich nicht begnügt, seine Töchter dem Dionysos geweiht habe; zum Dank dafür (ein Nachklang derselben Überlieferung bei *Ovid. Met. 13, 650 dedit Liber femineae stirpi voto maiora fideque munera*, s. *Wentzel p. 54*) wurden sie von dem Gotte mit der Gabe bedacht, die in ihrem Namen angedeutet ist. Doch stimmen die Quellen im einzelnen nicht überein. Im Widerspruch mit dem Gesamt-namen wird in den *Schol. zu Lyk.* (ob aus *Pherekydes* diese Angaben stammen, ist übrigens recht fraglich), bei *Apoll.* und bei *Serv. a. a. O.* (hier ohne Namensnennung) ihre Wirksamkeit in der Weise differenziert, daß von den drei Aniostöchtern die eine, Oino, den Wein, die zweite, Spermo, die Feldfrucht (vgl. zu den *Schol. Lyk. v. 578*), die dritte, Elais, die Frucht des Ölbaums hervorbringt, während bei *Lyk.* selbst und *Ovid.* der von vier Aniostöchtern redet, diese dreifache Thätigkeit von allen ohne Unterscheidung ausgeübt wird. Auch die Art ihres Schaffens ist verschieden überliefert: die griechischen Quellen, die es unbestimmt als *ποιεῖν, ῥέγειν, τρυγᾶν* oder deutlicher als *ποιεῖν ἐκ γῆς* (*Apoll.*) bezeichnen, treten *Ovid v. 652* und *Servius* mit der massiveren Vorstellung von einer Umwandlung durch Berührung gegenüber.

2) Die gesamte litterarische Überlieferung bringt die Oinotrophen in Zusammenhang mit

den Vorgängen des troischen Krieges. Es lassen sich drei Wendungen der Sage herausstellen, die bei *Lyk.* kontaminiert sind. Nach dem *Schol. zu Lyk. 570* erzählte *Pherekydes*, daß Anios die bei Beginn des Zugs (*Immisch, Rh. M. 44, 299*) auf Delos gelandeten Griechen aufgefordert habe, 9 Jahre bei ihm zu verweilen, da ein Orakelspruch erst im 10. Jahre die Einnahme Trojas verheissen habe; während dieser Zeit würden seine Töchter für die Ernährung des Heeres sorgen. Die Griechen lehnten das Anerbieten ab (*Lyk. 570*). Dieselbe Erzählung fand sich nach der bestimmten Angabe des *Schol.* schon in den *Kyprien* (*Immisch p. 202* gegen *Welcker, Ep. Cykli 2, 108*, der sich auf die ungenaue Wiedergabe der Überlieferung bei *Tzetz.* stützt).

Eine zweite Reihe von Nachrichten kommt darin überein, daß die Oinotrophen wirklich die Griechen mit Lebensmitteln versehen haben. *Diktys 1, 23* (summarisch *Dares c. 19*) und *Apoll.*, dessen kurzes Exzerpt freilich den Hauptpunkt verschweigt, verlegen die Begebenheit in den Anfang des Kriegs und lokalisieren sie in Aulis. *Lyk. v. 581* und die paraphrasierenden *Schol.* geben als Veranlassung zur Herbeirufung der Oinotrophen die Not des Heeres vor Troja an; nach v. 583 kamen sie nach Rhoiteion (s. *Holsinger z. d. St.*) und versorgten das Heer. In denselben Zusammenhang und nicht, wie *Wentzel p. 47* und bei *Pauly-Wiss. 1, 2214* annimmt, in den Rahmen der *Pherekyd.-Überlieferung*, gehört auch die Angabe des *Schol. zu Od. § 164*, das als die zur Herbeiholung der Oinotrophen ausgeschiedenen Helden Menelaos und Odysseus nennt und hinzufügt, daß *Simonides* in den *καρυαῖαι* die Geschichte erzählt habe (im Anschluß an die kleine *Ilias*, wie *Welcker p. 241* ohne Gewähr vermuthet). Nach dem *Tzetz.-Schol. zu v. 581* (vgl. *Servius zu Aen. 2, 81*) war es Palamedes, dem nach glücklich ausgeführter Mission die Verproviantierung des Heeres gelang. In übereinstimmender Weise scheint endlich auch *Kallimachos* in den *Atien* die Sage erwähnt zu haben, worauf der Wortlaut des *Schol. zu Lyk. 580* verglichen mit *Serv. Aen. 3, 16* hinweist (s. *Noack p. 148*). Nach einer dritten Version, die sich zu einer Verwandlungsgeschichte zuspitzt, mißlang der Versuch, die Oinotrophen zu gewinnen. Sie findet sich in den Darstellungen des *Ovid. Met. 13, 640 ff.* und des *Servius Aen. 3, 80*, die *Wentzel p. 55* mit Wahrscheinlichkeit auf ein gemeinsames mythologisches Exzerpt zurückführt, dessen disparate Bestandteile der *Schol.* geschieden hat, während *Ovid* sie in wenig glücklicher Weise zu vereinen suchte. Darnach sandte Agamemnon, der von den wunderbaren Gaben der Mädchen gehört hatte, Leute aus, sie zu veranlassen, dem Heere zu Dienste zu sein. Sie weigern sich und fliehen, zwei nach Euböa, zwei nach Andros, zu ihrem Bruder gleichen Namens (s. unter Anios), der zu ihrer Auslieferung gezwungen wird (*Op.*). In Fesseln geschlagen rufen sie ihren Beschützer Dionysos um Hilfe und werden von ihm in weiße Tauben verwandelt (eine An-

spielung darauf auch bei *Lyk.* 580). Seither gelten die Tauben auf Delos als unverletzlich (*Serv.*).

3) Bei der Beurteilung des mythischen Charakters der O. ist mit *Wentzel* von dem in den griechischen und römischen Quellen zu Tage tretenden Unterschied in der Art ihrer Wirksamkeit auszugehen. Die Vorstellung von den Oinotropen (*οἰνότροποι*), den midasartigen Zauberinnen, die alles was sie be-  
rühren in Vegetabilien verwandeln, muß als eine auch durch die literarische Überlieferung einer späteren Zeit zugewiesene Vergrößerung des feinsinnigen Mythos ausgeschieden werden. Ihrer ursprünglichen Bedeutung nach sind sie, wenn auch die Quellen den Namensunterschied verwischen, die Oinotrophen, die als Lieblinge des gern exklusiv sich mittelnden Dionysos (s. oben Bd. 1, 1064) die Früchte des Feldes, in erster Linie den Wein, erzeugen, vermutlich wie ihr Vater Anios auch (Anios von *ἀνίστα*, *Welcker, Göttl.* 3, 156, dem das etwas ungewöhnliche *ἐκ γῆς ποτὶς* des *Apoll.* entspräche), und in ihrer dreifachen Tätigkeit die verschiedenen Segnungen des Kulturgottes veranschaulichen. Eine andere Deutung giebt *Preller-Robert* 1, 677, der die Form *οἰνότροποι* zu Grunde legt und wohl im Hinblick auf den schon bei *Homer* sich findenden Ausdruck *οἶνον τροπῶντι* (in demselben Sinn *οἰνότροπικός* bei *Galen* 8, 104) die Bezeichnung „Schutzgöttinnen der Kelter“ vorschlägt. Göttliche Verehrung ist für sie nirgends bezeugt. *Welcker* hat deshalb in der *Göttl.* a. a. O. (anders im *Epischen Cykl.* 2, 107 ff.) die Entstehung der Sage, die sich nur im Zusammenhang mit dem Epos erhielt, auf dichterische Erfindung zurückzuführen sich begnügt. Diese an sich und angesichts der für Anios vorliegenden Zeugnisse (*Clemens Al. prot.* 26 A zählt ihn unter die *θεοὶ ἐπιχώριοι*, ein *ἱερεὺς* *Anios* ist erwähnt *C. I. A.* 2, 985 D, 10; *E* 4. 58) unwahrscheinliche Annahme würde dann unhaltbar, wenn sich die bei *Servius* überlieferte Nachricht von der Existenz einer auf Delos lokalisierten ätiologischen Legende bewahrheitete. Eine Stütze freilich oder gar einen „urkundlichen“ Beweis (*Wentzel* p. 61) dafür in dem Vorkommen des Taubenmistes auf der delischen Rechnungsurkunde vom J. 279 zu erblicken (*Bull. de corr. hell.* 14, 393) verbietet sich schon durch die Tatsache, daß die Aufführung derartiger Posten in den Tempelrechnungen durchaus nichts ungewöhnliches ist (s. ebendort p. 457). Dafs der Gleichklang des Namens mit *ἡ οἰνός* (eine Taubenart) für die Entstehung der Verwandlungslegende von Einflufs war, mag vermutungsweise geäußert werden.

Quellen: *Welcker, Ep. Cykl.* 2, 107. *Göttl.* 3, 156; *Wagner, Apoll. epit. Vatic.* 183; *Noack, Hermes* 28, 146 ff.; vor allem *Wentzel, Philol.* 51, 46 ff. [Eisele.]

**Oinotros** (*Οἰνώτροπος*), der jüngste Sohn des Lykaon (und der Kyllene), welcher mit einer Kolonie aus Arkadien nach Italien übersetzte und das Land, wo er sich niederliefs, Oinotria nannte, nach *Pausanias* das erste Beispiel

einer Auswanderung aus Hellas. Ihn begleitete sein Bruder Peukotos. *Paus.* 8, 3, 2. *Dionys. A. R.* 1, 11. 13 (nach *Pherekydes*). *Steph. B. v. Οἰνώτριά*. Nach *Varro* war Oinotros nicht ein Pelasger aus Arkadien, sondern ein König der Sabiner. Manche nannten ihn einen Bruder des Italos; *Serv. V. Aen.* 1, 532. [*Murr, Die Pflanzenwelt in d. griech. Mythologie* 138. *Euseb. Chron.* 1, 267. 269 ed. *Schöne*. Höfer.] [Stoll.]

**Oinunama**, Amazone auf einer pränesinischen Ciste, *Monum.* 6, 55. Vgl. *Plaut. Curcul.* 3, 75. [Klügmann.]

**Oioklos** (*Οἰόκλος*), Sohn des Poseidon und der Askra, welcher mit den Alodan Askra am Helikon gegründet haben soll, *Hegesinus b. Paus.* 9, 29, 1. [Stoll.]

**Oiolyke** (*Οἰόλυκη*), Tochter des Briareos, eine der Amazonen, auch *Διόλυκη* (*Διύλη*) genannt, die den berühmten Gürtel, der sonst der Hippolyte zugeschrieben wurde, trug, *Ibykos im Schol. Apoll. Rhod.* 2, 717 = *frgm.* 45 *Bergk*. *Welcker, Arch. Zeit.* 14 (1856), 184 sieht in ihrem Namen einen Hinweis auf ihre Wildheit und Ungeheuerlichkeit. [Höfer.]

**Oiolykos** (*Οἰόλυκος*), Sohn des Theras in Sparta, aus dem Geschlechte des Oidipus, Vater des Aigeus, des Stammvaters der spartanischen Aigeiden, *Müller, Orchom.* 329. Er hatte zu Sparta ein Heron. Als sein Vater von Sparta eine Kolonie nach Thera führen wollte und er sich weigerte mitzugehen, sagte jener, er werde ihn *καταλείπειν οἶν ἐν Λυκαίῳ*, und davon erhielt der Jüngling den Namen *Οἰόλυκος*. *Herodot.* 4, 147–149. *Paus.* 3, 15, 6. 4, 7, 8. *Gerhard, Gr. M.* 2 S. 130. *Stammf. G.* 1. *Welcker, Arch. Zeit.* 14 (1856), 184. [*Studniczka, Kyrene* 68. 71. 150 erkennt in Oiolykos eine heroische Umbildung des lichten Höhengottes, welcher unter dem Beinamen Lykaiois mit Zeus identifiziert worden ist, wie Lykaon, Lykurgos, Lykaios, Autolykos. Höfer.] [Stoll.]

**Oioneus** (*Οἰωνεύς*), Vater der Dia, der Gattin des Ixion (s. d.), *Schol. Lucian* p. 56 *Jacobitz*; er heifst sonst Deioneus od. Eioneus (s. d.); auch bei *Hyg. f.* 155 ist für Deionei überliefert Oenei; s. *Muncker zu Hyg.* a. a. O. p. 227. [Höfer.]

**Olonos** (*Ολῶνός*), Sohn des Likymnios, eines Bruders der Alkmene, aus Midea in Argolis, Begleiter des Herakles auf seinen Zügen in den Peloponnes. Er siegte bei den von Herakles gestifteten olympischen Spielen im Stadion. *Pind. Ol.* 11, 65 (= 10, 75). In der Erzählung von seinem Tode wird er als Knabe oder zarter Jüngling bezeichnet. Als er bei dem Aufenthalt des Herakles zu Sparta, durch die Stadt wandernd, sich den Palast des Königs Hippokoon betrachten wollte und einen heraus-springenden und ihn angreifenden Hund mit einem Steine niederwarf, stürzten die Söhne des Hippokoon aus dem Hause und schlugen ihn mit Keulen tot. Das wurde der Grund, warum Herakles mit Hippokoon in Kampf geriet und später ihn und seine Söhne im Kriege vernichtete. *Schol. Pind.* a. a. O. *Paus.* 3, 15, 3. *Diod.* 4, 33. 34. *Andron. v. Schol. Il.* 1, 52. 2, 581. *Apollod.* 2, 7, 3. *Plut. Quaest. rom.*

90. *Schol. Eur. Or.* 457. *Arnob. adv. gent.* 4, 12. *Clem. Al. Protr.* p. 31 P. u. *Schol.* dazu p. 107 Klotz, die sich auf ein Gedicht des *Alkman* berufen. S. Hippokoon nr. 1. Ein Grabmal des Oionos wurde zu Sparta neben dem Heiligtum des Herakles gezeigt, *Paus.* 3, 15, 3. *Curtius, Peloponn.* 2, 253. *Preller, Gr. Myth.* 2, 242. *Eust. ad Hom.* 293, 13. *Wide, Lakon. Kulte* 19. [Stoll.]

**Oiopeolos Daimon** (*Οἰοπέλος δαίμων*). Während bei *Pind. Pyth.* 4, 28 alte und neue Erklärer (Belegstellen bei *Studniczka, Kyrene* 105, 36; vgl. auch r. *Sybel* Bd. 2 Sp. 1429, 37) in dem *οἰοπέλος δαίμων*, der in Gestalt des Poseidonsohnes Eurypylos den Argonauten erscheint, den libyschen Triton, den Poseidon oder Apollon erkennen wollen, indem sie *οἰοπέλος* mit „alleinwandelnd“ übersetzen, erkennt *Studniczka* a. a. O. 106 in ihm den „Schafe hütenden“ *Aristaios* (s. d.), der bei *Pind. Pyth.* 9, 64 *ὄϊάων μύκων* heisst; vgl. auch *Fd. Schwarz, Quaest. Hesiod.* 12. [Höfer.]

**Oiothor** (*Οἰοθήρ*) = *Προμηθεύς, Hesyeh. u. Phavor.*; s. *Schmidt* zu *Hesyeh.* a. a. O.; [vgl. auch *Schweick, Rhein. Mus.* N. F. 12, p. 313. *Drexler.*] [Höfer.]

**Oistro** (*Οἶστρος*). Auf einer Inschrift aus Paros wird ein *ἱερεὺς Οἶστρος* erwähnt *Athen. Mitt.* 18 (1893), 17. Die auf dieser Inschrift angeführten Frauennamen weisen auf eine Kultgenossenschaft von Hetairinnen hin, wie *Pernice* a. a. O. 19 richtig erkannt hat, als deren Göttin Aphrodite anzunehmen sei; *Pernice* denkt, dass *Οἶστρος* als Beiname der Aphrodite von *οἶστρος* im übertragenden Sinne „Liebestrieb“ (vgl. *Eur. Hipp.* 1300) abzuleiten sei; *Maafs* a. a. O. 26 sieht in *Οἶστρος* die Koseform zu *οἰστροφόρος* (vgl. *Ἀφροδῖτις* = *Ἀφροδίτη*) und neigt mehr der Ansicht zu, dass diese Aphrodite *Οἶστρος* als passendes Symbol die Bremse auch wirklich gehalten hat. Nun findet sich zwar *οἰστροφόρος* als Beiname der Aphrodite (vgl. *Παφλ. οἰστροφόρος, Anth. Pal.* 5, 234, 2), aber mir scheint es bedenklich, *Οἶστρος* direkt für Aphrodite in Anspruch zu nehmen, man würde dann doch wohl statt *Οἶστρος* erwarten *Ἀφροδίτη* O. Wahrscheinlicher erscheint es mir, in *Oistro* einen der Daimonen im Gefolge der Göttin zu erkennen, der den *Oistros* „Liebestrieb“ (*μαυρολεῖς οἶστρος Eur. Iph. Aul.* 547) sendet. Vgl. auch *Koluth. Rapt. Hel.* 95 ff., wo Aphrodite sagt: *κεῖτόν ἔγω καὶ κέντρον αἶμα τοῖον αἶμα, κεῖτόν ὅθεν φιλόκτητος ἡμῖς ἔμὸν οἶστρον ἔλθουσι πολλαὶς ὠδίνουσι καὶ οὐ θνήσκουσι γυναῖκες.* S. auch *Oistros*. [Höfer.]

**Oistrobles** (*Οἰστροβλής*), Sohn des Herakles und der Thespiade Hesyehia, *Apollod.* 2, 7, 8. [Stoll.]

**Oistrophe** (*Οἰστροπή*), eine Amazone, *Tzetz. Posthom.* 179. [Höfer.]

**Oistros** (*Οἶστρος*), 1) Personifikation der wütenden Raserei. *Pollux* 4, 142 nennt als *ἔκκενα πρόσωπα* u. a. die allegorischen Gestalten *Dike*, *Thanatos*, *Erinyes*, *Lyssa*, *Oistros*, *Hybris*. Wohl aus einer Tragödie stammt die Darstellung auf einer unteritalischen Vase, abgebildet ob. Bd. 2, Sp. 2509 f.; vgl. *C. I. G.* 4 nr. 8424;

*O. Jahn, Arch. Zeit.* 5, 39; *K. Dülthy, das.* 31, 84 ff. *Rohde, Rhein. Mus.* N. F. 50, 16, 1: der Drachenzug, auf welchem Medea nach vollbrachter Rache entflieht, ist von einer ausdrücklich als *Οἶστρος* bezeichneten erinyenähnlichen Gestalt (vgl. über die Verwandtschaft von *Oistros* u. *Erinyes Rohde* a. a. O.) entnommen, welche in jeder Hand eine lodernde Fackel hält; ein Gewand bedeckt den untern Teil des Körpers und lässt den Oberleib frei, die Haare wallen lang auf die Schultern herab, über der Stirn winden sich zwei Schlangen hervor. Dazu stimmen die Verse aus der *Medea* des *Dracontius* (ed. *Duhn* 10, 562 f.): *occupat illa gravem funesta corpore curram, ire Furor residens tetro simul imperat angues* (vgl. auch *Aesch. Prom.* 567 ff. u. *Rohde* a. a. O.). [Dass die Gestalt des *Oistros* nicht weiblich, sondern männlich aufzufassen ist, bemerkt *O. Jahn, Arch. Beiträge* 209, 101, 454; vgl. auch *Friederichs, Die Philostrate. Bilder* 128. 130.] — 2) Als ein Satyr erscheint *Oistros* bei *Nonnos, Dionys.* 14, 111: καὶ Σκυρὸς ἐκάμασε σύνδρομος Οἶστρος. — 3) Auf einen Bakchanten *Oistros* schliesst wir aus *Philostratos, Imag.* 1, 18: *Διόνυσος δὲ αὐτὸς μὲν ἐν περιωπῇ τούτων ἔσθην ἐκπλήσας τὴν παρειάν γλῶσσιν, τὸν δὲ οἶστρον προσβαλὼν τὰς γυναῖκες, die den Pentheus zerreißen. — 4) Die Bremse *οἶστρος*, durch welche Io als Kuh über Land und Meer gescheucht wird, ist von Hera gesandt (oben 2, 266). In Gestalt einer Bremse wohnt der Dämon der Raserei im Menschen, *Orph. Argonaut.* 47 ff.: *νῦν δ' ἔχει ἡρώφοιτος ἀνέκτατο ὄϊος οἶστρος, ἡμέτερον δίμας ἐκπολιπών, εἰς οὐρανὸν ἐνέει, πύση ἀπ' ἡμετέρης ἐνοπίης, ὅσα πρὶν ἐκείνου.* An eine von *Lyssa* gesandte, Raserei erzeugende Bremse denkt *Nonnos*, wenn er die Worte der Juden zu Jesus, *νῦν ἡγνώκαμεν ὅτι δαίμόνιον ἔχεις*, so wiedergibt (*Paraphr. ev. Ioh.* 8, 158): *νῦν εἶ, νῦν ἴδμεν ἐτήτομον, ὅτι σε λύσσης | δαίμονος ἡρώφοιτος ἀλίστορος οἶστρος ἐλαύνει.* Vgl. 74: *καὶ οἱ λαὸς ἔλεε· τὸν νῦν οἶστρος ἐλαύνει | δαίμονος ἡρώφοιτος*, wo der Grundtext ebenfalls *δαίμόνιον ἔχεις* bietet. Anders *C. I. A.* 8 nr. 1373: *πάν δ' ὅτε ἐπλήσθη ἡκε κενὸς ἀλὼς οἶστρος πορευθεὶς | οἶστρος δαίμονιος, μέχρι παῖδα πατήρ | ἔλεινός | θάψη.* — Übrigens gebrauchen lateinische Dichter *oestrus* auch für die weissagerische und dichterische Begeisterung wie *furor*; vgl. *μανίας* u. *μανία, μανίωμα*. — Siehe *Furor*, *Insania*, *Lyssa*, *Mania*, *Oistro*. — Den *Οἶστρος* erkennt *Welcker (A. D.* 3, 836) in dem geflügelten Drachen, der auf *Palamedes* zuschießt, auf einem die Hinrichtung des *Palamedes* darstellenden Vasengemälde aus Anlis. [Heinrich Lewy.]*

**Oitaios Daimon** (*Οἰταῖος δαίμων*). Bei *Zenobios* 5, 44 s. v. *Οἰταῖος δαίμων* heisst es: *Κλέαρχος φησιν, ὅτι δαίμων τῶν Οἰταῖος ἔκταντο μάσθη, ὃς ἔβριεν καὶ ὑπερηφανίαν πάντων ἐμίσησεν, und dasselbe wiederholen unter Weglassung des Autornamens *Klearchos Apostol.* 12, 42. *Diogenian* 7, 23. *Plut. de Alex. proverb.* 69. Bei *Properz* 4, 1, 32 wird von Troia gesagt „Troia bis Oetaei numine capta dei“;*

dies legt den Gedanken an Herakles nahe, der bei *Op. Ibis* 347 Oetaeus heisst, wie auch *Seneca's* Tragödie den Titel *Hercules Oetaeus* führt; vgl. *Schol. Op. Ibis* 347: *Hercules in Oeta monte, a quo dictus est Oetaeus, accepta veste intoxicata missa a Deianira per Licham quasi insaniens vagabatur*. Freilich erklärt die Benennung Oitaos nach der auf dem Oita erfolgten Selbstverbrennung des Herakles nicht den im obigen Sprichwort erwähnten Haß des δαίμων Oitaíos gegen Überhebung und Übermut. Wenn man unter dem Daimon Oitaíos nicht etwa einen Lokaldaimon, sondern wirklich den Herakles zu verstehen hat, so möchte ich den Namen am ehesten auf das Abenteuer des Herakles mit den Kerkopen, das am Oita (s. d. A. Kerkopen Bd. 2 Sp. 1169) spielt, beziehen; vgl. auch *Artemidor*. 2, 37 p. 133: *Ἡρακλῆς . . . ὅτε ἦν ἐν ἀνθρώποις ἐπὶ μὲν τοῖς ἀδικουμένοις καὶ ἐπιμάρει τοῖς δὲ παρανομοῖσι καὶ τοῖς ἀδικῶν τι πράττειναι πορνῆς ὁ θεός*. Möglich ist auch ein Zusammenhang mit oikos, wenigstens erklärt das *Schol. Nikand. Alex.* 612 das Adjektivum οἰταῖος durch τὴν οἶκον αἰτῶν γινόμενον; dann wäre Oitaíos δαίμων = der oikos „Unglück, Verderben“ bringende Daimon. [Höfer.]

**Oitolinos** s. Linos.

**Oitoskyra** (Οἰτοσκύρα). Eine Inschrift aus Rom (*C. I. G.* 3, 6013) ist geweiht θεῇ Σηλ (= Σελήνῃ) Οἰτοσκύρῃ καὶ Ἀπολλωνῷ (sic!) Οἰτοσκύρῃ Μίθῃ. Doch wird sie von *Kabel, Inscr. Graec. Sicil. et Ital.* 13\*, 144 zu den inscriptiones falsae gerechnet. Der Name erinnert an Oitosyros (s. d.). [Höfer.]

**Oitoskyros** s. Oitoskyra.

**Oitosyros** (Οἰτόσυρος), Name eines dem griechischen Apollon entsprechenden Gottes bei den Skythen, *Herod.* 4, 69. *Tocilescu, Dacia in Annalele Societatei Academ. Romane* 10 (1878), Sect. 2, 495. Vgl. Oitoskyra. Oteudanos. [Höfer.]

**Oitylos** (Οἰτύλος), Sohn des Amphianax, Enkel des Antimachos, ein argivischer Heros, von welchem die lakonische Stadt Oitylos (*Il.* 2, 586) am messenischen Meerbusen ihren Namen hatte, *Paus.* 3, 25, 7. *Pherekydes* bei *Schol. Il.* 2, 585. *Steph. B.* s. v. *Herodian* ed. *Lentz* 1, 168, 19. 2, 35, 15. 559, 20 *Phacor.* s. v. *Oitylos*. *Eust.* ad *Hom. Il.* 295, 40. Zum Namen vgl. *Solmsen, Rhein. Mus.* 63 (1898), 147. [Höfer.]

**Oizys** (Οἰζύς), das personifizierte Weh, ἀλγινόεσσα genannt, Tochter der Nyx, *Hes. Theog.* 214 [Höfer.]

**Okaleia?** (Ὠκάλεια?), Tochter des Mantineus, Gemahlin des Argivers Abas, Mutter des Akrisios und Proitos, *Apollod.* 2, 2, 1. Die Ausgaben von *Heyne* und von *C. Müller* (*fr. hist. gr.* Bd. 1) haben Ὠκάλεια, während die Handschriften ἀγῶλλιας bieten. In *Schol. Eur. Or.* 965 aber heisst die Gemahlin des Abas, Mutter des Akrisios und Proitos Ἀγῶλλια; darum schreiben *Bekker* u. *Wagner* bei *Apollodor* a. a. O. mit Recht Ἀγῶλλιας. [Stoll.]

**Okeaniden** (Ὠκεανίδες oder Ὠκεανίνας, auch Ὠκεανίδαι (*Hesych.*), die Töchter des Okeanos und der Tethys. Die Leben spendende, die Natur in jeglicher Form, als Tau und Regen,

Brunnen, Quelle und Bach, Fluß und Meer, belebende Feuchtigkeit als göttliches Wesen gedacht, ist im Okeanos personifiziert. Er als männlicher Gott erzeugt mit der gebärenden und nährenden Tethys, welche die weibliche Seite des Elements repräsentiert, „ein heiliges Geschlecht von Töchtern, die auf Erden Knaben zu Männern erziehen nach Zeus' Bestimmung“, *Hesiod, Theog.* 346 ff., also κοῦρογόνοι, alle die kleineren Gewässer, die den Segen des Elements auf der Erde verbreiten. Sie alle werden teils direkt, teils indirekt (vgl. *Theog.* 366 θ' εἰδῶν ἄλλα τέκνα), wie die Hyaden, Pleiaden, Nereiden, Kyrene u. a., auf dieses uralte Götterpaar zurückgeführt. Und während die Flüsse und Ströme dessen Söhne heißen, so sind die Töchter die Quellen und Bäche, und zwar die Süßwasserquellen. *Hesiod. Theog.* v. 364 giebt ihre Zahl auf 8000 an, was eben ihre zahllose Menge bezeichnen soll, zählt aber deren v. 349 ff. 41 mit Namen auf, die größtenteils ihrer Bedeutung nach den Eigenschaften ihres Elements entsprechen. Sie heißen: Admete, Akaste, Amphiro, Asia, Chryseis, Dione, Doris, die, mit dem Meerergott Nereus verbunden, Mutter der Nereiden (s. d.), der Meereswellen, wird, Elektra, Eudore, Euproe, Eurynome, Galaxaure, Hippo, Ianeira, Ianthe, Idyia (= Eidothea) Kallirhoe, Kalypso, Kerkeis, Klymene, Klytie, Melobosis (= Melibia?), Menestho, Metis, Okyrhoe, Pasithoe, Peitho, Perseis, Petraie, Plexaura, Pluto, Polydore, Prymno, Rhodeia, Styx, Telesto, Thoe, Tyche, Uranie, Xanthe, Zeuxo. — *Homer* nennt mit Namen nur 2 Okeanostöchter, Eurynome, *Il.* 18, 398 und Perse (= Perseis), *Od.* 10, 139. Manche der Namen kehren im Nereidenkatalog wieder oder klingen an dortige an; es sind solche, die sowohl Meeres- als Süßwassergöttheiten zukommen können, indem sie allgemein teils die leichte Beweglichkeit des Elements, teils seine belebende, Wohlhabenheit und Reichtumschaffende Wirkung bezeichnen: Doris, Eudore, Polydore, Pluto, Hippo. Andere und zwar die Mehrzahl sind mehr nur für Quellen und Bäche als für Meereserscheinungen geeignet (vgl. *Schoemann de Oceanid. et Nereid. catal.* = *Op. acad.* 2, 147 ff., und *Komm. z. hes. Theog.* 174 ff.), indem sie das Muntere, Erfrischende, Einladende (Peitho), Zügellose, Wilde, Springende aber auch das Freundliche, Anmutige, die blumige von Herden belebte Umgebung der Quellen und Bäche bezeichnen.

Nach anderer Richtung weisen die Namen Asie, Europe, Dione, Eurynome, Idyia, Metis, Peitho, Styx, Tyche. Von diesen deuten die beiden ersten, Asie und Europe, wie sich zeigen wird, auf die Länder dieses Namens. Die sieben andern sollen nicht, wie die übrigen, nur verschiedene Erscheinungsformen der Quellen und Bäche bezeichnen, sondern weisen, wie *Schoemann, Hes. Theog.* S. 175 richtig urteilt, auf ein anderes kosmogonisches oder theogonisches System hin, in welchem aus dem Wasser, dem Okeanos, als dem Urelement, die Entstehung aller Dinge und aller in der Welt waltenden Göttheiten abgeleitet wurde. Sie passen haupt-

sächlich so, wie sie der Dichter unvermittelt und unbekümmert um ihre von den übrigen ganz verschiedene Bedeutung in sein Verzeichnis aufnahm, nicht herein, mit Ausnahme vielleicht von Peitho, die man allenfalls als Bezeichnung für das Lockende, Einladende einer frischen Quelle auffassen kann. Dagegen gehören sie einem naturphilosophischen System an, das nicht bloß die materiellen Dinge, sondern auch die bewegenden Kräfte, und die geistigen und ethischen Potenzen aus dem *Ἐκείνους πάντων γένεσις* ableitete, die Metis, die Moiren, die Nemesis und die Themis (Schoemann 145). Die Tyche des Hesiod. Verzeichnisses ist eine Schwester der Moiren; über Eurynome und Idyia als ähnliche Potenzen vgl. die Artikel; Dione (s. o.) ist mehr kosmischer als ethischer oder geistiger Natur, Peitho gehört, wenn sie nicht bloß eine rein physische Wirkung des Wassers bedeutet, in eine Reihe mit Themis als Göttin der Ordnung, der bürgerlichen Gesellschaft, s. Preller-Robert I<sup>4</sup> 508. In diesem Sinn ist sie bei Alkman (Plutarch, de fort. Rom. c. 4) Tochter der Prometheus, Schwester der Eunomia und Tyche. In Styx endlich vereinigt sich die mehr physische Bedeutung des Wassers der Unterwelt mit der geistigen und ethischen, in der sie Theog. 382 ff. von Pallas Mutter von Zelos und Nike, Kratos und Bia, und Verbündete des Zeus im Titanenkampfe ist. In diesen sieben Göttinnen ist also eine ganz andere Art von Okeaniden zu sehen, die mit den übrigen nichts als den Vater, aber auch diesen in einer andern Auffassung, gemein haben.

#### Okeaniden nach anderen Schriftstellern

Der homerische *Hymnos auf Demeter* zählt v. 418 ff. die Gespielfinnen der Persephone auf, obne sie jedoch als Okeaniden zu bezeichnen: Leukippe, Phaino, Elektra, Ianthé, Melité, (Nereide), Iache, Rhodeia, Kallirhoe, Melobosis, Tyche, Okyrhoe, Chryseis, Ianeira (auch Nereide), Akaste, Admete, Rhodepe, Pluto, Kalyppo, Styx, Uranie, Galaxaure, also 16 gleichnamig mit hesiodischen. Apollodor 1, 2, 2 nennt: Asie, Styx, Elektra, Doris, Eurynome, Amphitrite, Metis, wozu noch 1, 9, 23, 6 Eidyia, 2, 1, 2 Melia, 3, 8, 1 Melibioia und 3, 10, 1 Pleione kommen, die von Atlas Mutter der Pleiaden wird. Über Amphitrite als Okeanide s. d. Artikel Bd. 1 Sp. 318. — Nach Apollonios Rhod. sind Eurynome (1, 504) u. Philyre (2, 1235), die Eponyme der Insel Ph. und von Kronos Mutter des Kentauren Cheiron, Töchter des Okeanos. Philyrides heisst dieser auch Theog. 1002, ohne daß die Abkunft seiner Mutter genannt würde. Bei Pind. Ol. 5, 2 ist Kamarina eine Tochter des Okeanos, ebenso Arethusa bei Artemidor im Schol. zu der Stelle, Pleione Pindar frgm. 74 (53); s. Apollodor und Etym. M. s. v. *Μεταίδες*. Amaltheia wird als Okeanide genannt Schol. Il. 21, 194, Hyg. fab. 182, wo so statt Althaea zu lesen ist, ebenso Adrasteia Hygin. u. a. O., womit zu vergleichen Paus. 1, 33, 3, wornach auch Nemesis eine Tochter des Okeanos gewesen sein soll. Aesch. Prom.

559 finden wir die Okeanide Hesione, Prometheus' Gemahlin, erwähnt, die wohl mit Asie identisch ist (s. Hesione). Daeira heisst Tochter des Okeanos bei Paus. 1, 33, 7 und Schwester der Styx bei Pherekydes; s. d. Artikel. Dodona, die Eponyme des Landes Dodona, nennt als Okeanide das Et. M. s. v. *Δωδωναίος*, Steph. Byz. und Schol. Il. 16, 233, Ephyra, Eponyme von Ephyra = Korinth Hyg. f. 175, Paus. 2, 1 nach Eumelos Schol. Ap. Rhod. 4, 1210, Kapheira die Amme des Poseidon Diodor 5, 65, doch s. Tümpel im Art. Kapheira, Koryphe Mnaseas bei Harpokr. s. v. *Ἰαρία*, oder Coria Cicero de deor. nat. 3, 59, Titanis Clemens Alex. Protrept. 2, 28. Auch Libye, Thrake, Rhodos und Aitna wurden Okeaniden genannt, Schoemann, opusc. 2, 151. 163.

Aus dieser Übersicht ergibt sich zunächst für die Asia und Europa des hesiodischen Katalogs, daß sie wie eine Reihe anderer Okeaniden als Eponymen der Länder oder Örtlichkeiten ihres Namens zu betrachten sind, denen durch ihr unmittelbare Ableitung von dem Urquell alles Seins, Okeanos, selbst ein ehrwürdiges Alter vindiziert werden soll, und die zugleich durch ihre geographischen Verhältnisse irgendwie, als Inseln oder durch ihre Lage an segereichen Gewässern, mit diesem Element in Verbindung stehen.

Hygin nennt fr. 182 außer Adrasteia und [Am]althea auch noch Idothea als Tochter des Okeanos, läßt es aber zweifelhaft, ob diese drei nicht vielmehr die Töchter des Melisseus, die Dodoniden seien. Seine Darstellung ist nicht klar; sie läuft darauf hinaus, daß die Hyaden Töchter des Okeanos sind. In der Praefatio nennt er die Oceanitides Töchter des Pontus und Mare und zählt dann 16 Namen auf, die aber größtenteils sehr korruptiert sind: Hestyaea (vielleicht st. Idothea), Melie (Melibioia oder Melobosis), Ianthé, Admeto (I. Admete), Silvo (Zeuxo?), Pasiphe (I. Pasithoe), Polyxo (Pluto? Kalyppo? Polydore?), Eurynome, Euagoreis (= Nereide Euagore?), Rhodepe (s. hom. Hymn.), Lyriseitia (? zusammengefloßen aus Doris, Idyia?), Teschinoceno (= Tyche und Phaino?), Clitimnesto (= Klytie und Menestho), Piecus (= Peitho? oder Perseis?), Menippe (Nereide), Argia. Jedenfalls stammt dieser Katalog, wie die Namen der Eltern zeigen, aus einem ganz andern System, so daß der Versuch, die Namen mit denen der andern Kataloge in Einklang zu bringen, vielleicht nicht einmal statthaft ist.

Der Nymphenkatalog Virgil Georg. 4, 336 ff., worin die Aufgezählten Sorores genannt und zwei, Clio und Beroe, ausdrücklich als Okeaniden bezeichnet werden, wird gewöhnlich als ein Nereidenverzeichnis aufgefaßt, und viele enthaltenen Namen stimmen mit dem homerischen und hesiodischen Verzeichnis überein. Die Gesellschaft ist aber an der Mündung des Peneios in der Grotte der Kyrene versammelt, der Enkelin des Peneios und Urenkelin des Okeanos, und da unter den nach Clio und Beroe folgenden 6 Namen drei: Ephyre, Asia, und Arethusa, sonst Töchter des Okeanos heißen, da sie v. 381 dem Oceanus opfern, zu



Oceanus beten, dem Vater aller Dinge, und zu den 200 verschwisterten Nymphen der Wälder und Flüsse, so könnte man aus diesen Gründen versucht sein, sie alle für Oceaniden zu halten. Doch ergibt sich aus der bunten Mischung der Namen vielmehr, daß eine saubere Scheidung von Oceaniden und Nereiden überhaupt nicht vorliegt, sondern der Dichter aus der Menge der ihm geläufigen Namen von Wassernymphen eine willkürliche Auswahl getroffen hat, wie er sie denn auch mit Ausnahme der zwei, die er ausdrücklich als Oceaniden namhaft macht, schlechthin als Nymphen bezeichnet. Lehrreich ist die Stelle jedoch darum, weil sie einen Einblick in die Vorstellung der Alten von dem unterirdischen Zusammenhang der fließenden Gewässer giebt, v. 359–373, bes. 366. Zugleich lehrt diese Zusammenstellung, daß man im Lauf der Zeit, unbekümmert um eine genaue Genealogie, weil ja doch die Namen der Wassernymphen nirgends dogmatisch fixiert waren, alle diese Wesen sich als eine große verzweigte Familie vorstellte, deren Glieder alle im letzten Grunde vom Vater aller Dinge, dem Okeanos, herstammten und in schwesterlicher Eintracht zusammen lebten, wie sie *Virgil* in seiner schönen Dichtung uns vorführt. Bei dieser Art von Oceaniden liegt es in der Natur der Sache, daß schließlich jede Wassernymphe als Okeanide bezeichnet werden konnte. So erklären sich auch einfach die zahlreichen scheinbaren Widersprüche in den Angaben über die unmittelbare oder mittelbare Abkunft der Göttinnen von Okeanos. Vgl. Schoemann a. a. O. *Preller-Robert* 1<sup>4</sup>, 551 ff.

Über die Oceaniden in der bildenden Kunst s. Okeanos, Abb. 4 und die Artikel über die einzelnen Oceaniden, z. B. Arethusa, Hyaden u. a. Die Oceaniden mit dem gefesselten Prometheus gruppiert hat die alte Kunst merkwürdigerweise nicht als Vorwurf zu einem Bildwerk genommen. Es sei darum auf zwei hervorragende moderne hingewiesen, die Prometheusgruppe von Eduard Müller in der Berliner Nationalgalerie, *Seemann, kunsthistor. Bilderbogen* 1. Suppl. 307, und Anselm Feuerbachs Oceaniden, Prometheus beklagend (*Hanfstängl*, München Katal. 2001 Kabinett).

[Weizsäcker.]

**Okeanos** (Ὠκεανός), in der gewöhnlichen Göttergenealogie Sohn des Uranos und der Gaia, Gemahl der Tethys, Vater der Oceaniden und der Flüsse, einer der Titanen, *Hesiod Theog.* 133 ff., *Apollod.* 1, 1, 3, *Diod.* 5, 66. *Homer* kennt diese Genealogie noch nicht, bei ihm ist Okeanos selbst θειὸν γένος, also der Urquell alles Seins, auch der Götter, *Il.* 14, 201. 246. 302. Klar ist bei *Homer* die Vorstellung des Okeanos als Weltstrom, παράῳς oder ὄρεος παράῳς *Il.* 16, 151. 18, 607. *Od.* 11, 3 und 639; 12, 1, der den Erdkreis, die Erde, scheide an ihren äußersten Grenzen rings umfließt; denn daß er in beständigem Flus begriffen ist, zeigen sowohl die erwähnten Bezeichnungen wie Ὠκεανοῖο ὄρεος oder ὄρεα *Od.* 22, 197. 24, 11, *Il.* 3, 5, 18, 240, ῥέεθρα *Il.* 23, 205, als auch seine Epitheta: ἀπόρροος

zurückströmend *Il.* 18, 399, βαθρόνης, tief-wirbelnd *Od.* 10, 511, βαθρόροος und βαθροπέτης und ἀκαλαπέτης, *Il.* 7, 422. 21, 195. *Od.* 19, 434. Daß er die Erde rings umfließt, liegt in dem Epitheton ἀπόρροος unzweifelhaft ausgesprochen, obwohl sich über den nördlichen Teil seiner Strömung nirgends eine ausdrückliche Angabe findet, wenn nicht die über die Heimat der Kimmerier hierher zu ziehen ist. Diese wohnen *Od.* 11, 13 ff. an den Grenzen des Okeanos, stets in Gewölk und Dunkel gehüllt, und werden vom Helios niemals bestrahlt, weder, wenn er zum Sternenhimmel emporsteigt, noch wenn er vom Himmel sich zur Erde zurückwendet. Darin liegt, daß sie weder im Osten, noch Süden, noch im Westen, wo die Sonne sich wieder der Erde zu nähern scheint, wohnen können, so daß nur der nördliche Teil des Erdrands übrig bleibt. Im Osten und Westen bespült er die Äthiopen, *Il.* 23, 206. 1, 423. *Od.* 1, 22–26. Wenn diese (ὄρεθ' αἰδεσάται, οἱ μὲν ὀρεσίνων Ἰνκίλορος, οἱ δ' ἀνιόντος) hier am West- und Ostrand der südlichen Erdhälfte als ῥεῖατοι ἀνδρῶν wohnen, so ist das vielleicht so zu verstehen, daß sie auf dem dazwischen liegenden südlichsten Stück des Erdrands zusammenhängen, bis zu dem die Kenntnis des Menschen zu des Dichters Zeit noch nicht gedungen war, so daß er für sie zwei getrennte Wohnsitze annimmt (anders *Völcker, Hom. Geogr.* 87). Diesem südlichen Teile der Okeanosufer ziehen auch gegen den Winter die Kraniche zu und bringen dort dem Volk der Pygmäen Tod und Verderben, *Il.* 8, 3 ff. Aus dem Okeanos erhebt sich am Morgen Eos und Helios, in ihn senkt sich dieser am Abend hinab, *Il.* 7, 421. 8, 485. 18, 239 ff. *Od.* 12, 1–4, 19, 433. 22, 197. Auch auf dem Schild des Achilleus, *Il.* 18 607, bildet Hephaistos den Okeanos am äußersten Rande, das Ganze umströmend und im Gegensatz dazu im Innern des Schildes, Erde, Himmel und Meer (θάλασσα v. 483); vgl. *Brunn, Gr. Kunstgesch.* 1, 78, *Collignon, Hist. de la sculpt. gr.* 1, 70; *Helbig, Homer. Epos* 294<sup>1</sup>. *Overbeck, Gesch. d. gr. Plast.* 1<sup>2</sup> Fig. 3. *Overbeck* irrt in der 3. u. 4. Aufl. S. 43 u. 47, wenn er Okeanos mit θάλασσα identifiziert und meint, in v. 483 werde zunächst der Gesamtinhalt der Schildebilderwerke angegeben. *Homer* unterscheidet stets Ὠκεανός und θάλασσα, welches das innere, mittelländische Meer bedeutet. Auch auf dem Schild des Herakles (*Hes.* 207 u. 314) ist das Meer und der Okeanos unterschieden. Dieser umgibt den ganzen Schild, jenes ist in einem der inneren Streifen angebracht, 207 ff. In dem Okeanos baden sich die Gestirne (soweit sie nämlich unter dem Horizont verschwinden, während z. B. die Bärin von diesem Bad im Okeanos ausgeschlossen ist, *Il.* 18, 489, *Od.* 5, 275), entsprechend der Vorstellung, daß sie aus ihm aufsteigen, und in ihm untertauchen, *Il.* 5, 5.

Die Unterscheidung des Salzmeers θάλασσα vom Okeanos wird auch gefordert durch dessen Auffassung als Süßwasserstrom, die sich aus verschiedenen Epitheta, sowie daraus ergibt, daß er die Erde in Brunnen und Quellen, in Bächen und Flüssen mit Wasser versorgt.

Ihm entströmen (II. 21, 196), alle Ströme und alles Meer und alle Quellen und Brunnen.) Benennungen wie „der in der Tiefe Strömende, in der Tiefe Wirbelnde“ gewinnen erst ihren rechten Sinn durch die Vorstellung, daß diese Gewässer mit dem Okeanos in unterirdischen Tiefen in Verbindung stehen, vgl. II. 2, 755. Paus. 2, 5, 2. Virg. Georg. 4, 333 ff., bes. 363 ff. 381 u. Serv. zu v. 363. Völkera. a. O. 95. Alle erwähnten Gewässer haben Süßwasser mit Ausnahme der *θάλασσα*; die Flüsse, die in dieses sich ergießen, heißen *αἰμυρόντες*, d. h. in die Salzflut strömende, II. 21, 190 u. a. Diese selbst wird ja schon dadurch von Okeanos unterschieden, daß sie aus ihm ihren Ursprung hat. Sie muß also mit ihm auch noch in anderer Verbindung stehen, als bloß durch die Flüsse und unterirdisch. Und in der That grenzt er an einer Stelle oberirdisch mit dem Meer zusammen, ohne jedoch seine Fluten mit den Wellen desselben zu vermischen. Vgl. Od. 12, 1 *Ῥαινοῦ ῥόος* neben *κύμα θαλάσσης*. Diese eine Verbindung ist im Westen, bei den Säulen des Herakles; denn hier kommt Odysseus vom Meer in den Okeanos ohne Unterbrechung der Fahrt, Od. 11, 1—13, und ebenso auf dem Rückweg 12, 1 f.

Der Okeanos bildet also ringsum die Grenze der Erdscheibe, und die *πείρατα γαίης* fallen zusammen mit den *πείρατα Ῥαινοῦ*, d. h. sie sind dort, wo Erde und Okeanos aneinandergrenzen, II. 14, 200 f. und 301 f. Od. 11, 13. Damit fällt die Unterscheidung, die man zwischen diesseits und jenseits des Okeanos gemacht hat, denn es findet sich nirgends eine Angabe über ein jenseitiges Gestade des Okeanos. Höchstens könnte man Od. 10, 508 so verstehen wollen *ὅπῳ ἂν δὴ νῆϊ δι' Ῥαινοῖο περὶ γῆς*; allein dies heißt nicht über den Okeanos hinüber, sondern nur durch den Okeanos hin. Und so erzählt auch Odysseus Od. 11, 21 f., nachdem das Schiff die Grenze des Okeanos erreicht hatte, seien sie an dem Okeanos hin bis zu der bezeichneten Stelle gegangen. Über ein jenseitiges Ufer des Okeanos machten sich die Alten überhaupt keine Vorstellungen. Selbst der Ausdruck *πείρατ' Ἑσ. Theog.* 215. 274. 294 nebst 292 nötigt wenigstens für Homer, aber auch sonst, nicht zur Annahme eines solchen, sondern erklärt sich durch die Vorstellung von Inseln im Strome, vgl. II. 2, 626, oder bezeichnet schlechthin eine unbestimmte Ferne, oder eine Region unter den Tiefen des Okeanos wie Theog. 814—16 (*πείρατ' αἰθέρος*). Die Stelle Od. 11, 157 ff., die allein von einer Überfahrt über den Okeanos spricht, ist von zweifelhafter Echtheit, und 11, 21 macht es notwendig, den Zugang zum Hades auf dem diesseitigen Ufer zu suchen. So auch Od. 24, 11, wo Hermes die Schatten der Freier zur Asphodelowiese, am Okeanos hin, vorbei an den Pforten des Helios und der Träume führt, die eben auch am Westrand der Erde sind, wie die Behausung der Nyx.

\*) Wenn mit Zenodot v. 195 gestrichen wird, so käme dadurch Acheloois zu der Ehre, der Vater aller Quellen und Flüsse zu sein; vgl. Ob. Acheloois Bd. 1 Sp. 7 Zeile 35.

Als Anwohner des Okeanos werden genannt die Kimmerier, die Aithiopen und die Pygmäen. Die Kimmerier sind am Nordrand zu suchen (s. o.), aber nicht jenseits des Ok., wie Pfau in *Paulys Realencyklop.* Art. *Ok.* und *Jacoby, Handwörterb.* behaupten, sondern am Nordrand des vom Ok. umkreisten Festlands. Daß die Aithiopen, die zweitgeteilt am West- und Ostrand wohnen, trotzdem als ein zusammenhängendes, auch über den Südrand ausgedehntes Volk zu denken sind, ist daraus zu schließen, daß sie trotz dieser Zweiteilung immer nur als ein Volk erscheinen, vgl. *Herod.* 3, 17—20 und *Paus.* 1, 33 und 5; besonders vertritt diese Ansicht *Strabo* 1, 2, 24 und 28, wobei er sie allerdings durch den im Süden herumsiehenden Arabischen Meerbusen in zwei Hälften geteilt denkt. Sicher am Südrand wohnend denkt sich der Dichter der *Ilias* (3, 5) das Zwergvolk der Pygmäen, also westlich von dem in historischer Zeit allein noch Aithiopen genannten Volke, wo *Herodot.* 2, 32 ein namenloses, pygmäenhaftes Zwergvolk erwähnt. Außerdem versetzt *Homer* an, nicht über den Okeanos die elysischen Gefilde Od. 4, 563 ff., das Haus des Hades, die Haine der Persephone Od. 10, 508—512, vergleichen mit 11, 13 und 20 f. An ihm grenzt also von unten her die Unterwelt, wie von oben der Himmel.

So ist also der Okeanos einerseits die Grenze der Erde, des Himmels und des Hades, andererseits nach außen, offenbar unbegrenzt, der Sitz und der Ursprung aller dunkeln und geheimnisvollen Dinge, die Heimat seliger und unseliger Wesen, und mit Tethys, der weiblichen Seite seines Wesen, II. 14, 200 und 301, überhaupt Ursprung alles Seins, Vater der Götter und Menschen. Die Philosophie eines Thales schließt sich demnach an die ältesten jonischen Vorstellungen der Kosmogonie an.

Die hesiodische Vorstellung stimmt mit der homerischen in vielen Stücken überein, weicht aber darin von ihr ab, daß in der hesiodischen Theogonie an der Spitze Uranos und Gaia als Urwesen stehen, von denen Ok. und Tethys erst abstammen. In manchen Punkten sind die homerischen Andeutungen weiter ausgesponnen, ohne zu einer größeren Klarheit der Vorstellung zu gelangen. Nach *Hes. Th.* 274 wohnen die Gorgonen *πείρατ' ἑλντοῦ Ῥαινοῖο*, ebenso 214 die Hesperiden, 292—94 Geryones und Eurytion auf der Insel Erytheia *πείρατ' ἑλντοῦ Ῥ.*, womit der Fingerzeig gegeben ist, daß *πείρατ'* nicht das jenseitige Ufer des Ok. bedeutet. Denn eine Überfahrt über den Ok. ist es auch, wenn in dem Strom an ein entlegenes diesseitiges, auf dem Landweg unerreichbares Ziel oder auf eine Insel gefahren wird. Auch die Wohnungen der Nyx, des Hades, der Persephone, der Styx, der Hekatoncheiren wurden im fernen Westen an dem Okeanos liegend gedacht in der Art, daß dieser und der Tartaros sich aufs engste berühren, *Th.* 736—819. Daß all das nicht jenseits des Okeanosstromes gedacht ist, sieht man aus v. 746, wo der Standort des Atlas als *ῥῶν πέδιθ'*, herwärts von den genannten angesetzt

wird, wo Tag und Nacht sich berühren. Auch die Quellen des Okeanos werden im Westen gedacht, *Th.* 282 (so wohl auch bei *Pind. fragm.* 6, *Aeschyl. Prom.* 300 neben 284 f.).

Merkwürdig ist in der *Theogonie* v. 786 ff. die Schilderung des Zusammenhangs des Okeanos mit dem Innern der Erde: neun Teile seiner Gewässer wälzen sich um die Erde und das Meer, der zehnte, die Styx, fließt unter der Erde dahin und entspringt dem Felsen, womit zu vergleichen die homerische Nachricht vom Ursprung des Flusses Titaresios (*Il.* 2, 755) und die Vorstellung von dem unterirdischen Zusammenhang der Quellen bei *Virgil, Georg.* 4, 833 ff. Auch die Beschreibung des *Schildes des Herakles* stimmt mit der homerischen Vorstellung des die Erde umkreisenden Weltstroms (*Asp.* 314).

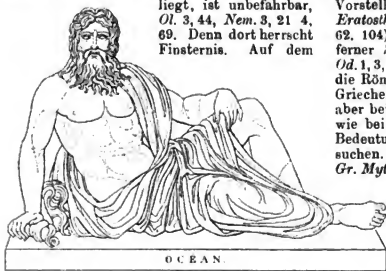
Beide Dichter haben so im ganzen dieselbe Vorstellung von dem natürlichen Wesen des Okeanos, deutlich ist er erkennbar als der Inbegriff des Wassers als Leben schaffenden und spendenden Elements, beiden ist er aber auch eine ganz bestimmt abgeschlossene Persönlichkeit, ein uralter gewaltiger, aber gütiger und freundlicher Gott, der aber in seiner dunkeln Ferne an den Grenzen der Ober- und Unterwelt auch mit allen Wundern und Rätseln derselben umgeben ist, ein Gott jedoch, der mit Zeus den Kampf nicht aufnimmt, sondern dem Zeusregiment sich unterwirft, *Il.* 21, 195 ff. 20, 7. *Apollod.* 1, 1, 4. Während des Titanenkampfes nimmt er auf Rheias Bitten die Hera in seinen sichern Schutz in seinem Palast im Westen der Erde, *Il.* 14, 200. Wo er nicht selbst als Urquell alles Seins auftritt, bei *Hesiod* (wo übrigens *Th.* 736 ff. die Vorstellung anklingt, daß Okeanos selbst der Urquell der Erde und des Tartaros, des Meeres und des Himmels ist), heißt er der Sohn des Uranos und der Gaia. Aber auch hier wird vorausgesetzt, daß er die Quellen und Flüsse erzeugt; denn da diese durch das Wasser des Himmels, Wolken, Tau und Regen, erhalten werden, so leuchtet ein, warum er Sohn des Uranos heißt (*Schoemann, Komm. z. Theog.* S. 97). Über die Bedeutung seiner Gemahlin *Tethys* s. d.

Entsprechend seiner Naturbedeutung werden von dem personifizierten Okeanos und seiner Gemahlin das Meer, die Flüsse und die Bäche hergeleitet, mit *Tethys* erzeugt er die gleichfalls als Götter gedachten zahllosen kleineren Gewässer, männliche und weibliche Wassergöttheiten, die letzteren *Ὠκεανίδαι* oder *Ὠκεανίδες*, auch *Ὠκεανίδαι* (*Hesych.*) genannt, s. d. Art. *Homer* nennt nur 2 Töchter des Paares *Eury-nome* *Il.* 18, 398 (nicht auch *Thetis*, wie *Jacobi* S. 675 sagt, denn 407 heißt diese ausdrücklich Tochter des Nereus) und *Perse*, *Od.* 10, 139 (von *Helios* Mutter des *Aietes* und der *Kirke*). *Hesiod* schreibt dem Paare 3000 Töchter und ebenso viele Söhne zu, *Th.* 364 und 367 (ῥόσσοι ποταποὶ καὶ ἄλλα ἕκαστος), die ein Sterblicher nicht alle mit Namen zu nennen vermag. Trotzdem werden zuvor 41 Okeaninen v. 349–361 und 25 Söhne v. 337–345 mit Namen aufgeführt. Diese heißen: *Neilos*, *Alpheios*,

*Eridanos*, *Strymon*, *Maiandros*, *Istros*, *Phasis*, *Rhesos*, *Archelous*, *Nessos* = *Nestos* (s. d.), *Rhodos*, *Haliakmon*, *Heptaporos*, *Granikos*, *Aisepos*, *Simoeis*, *Peneios*, *Hermon*, *Kaikos*, *Sangarios*, *Ladon*, *Parthenios*, *Euenos*, *Ardeskos*, *Skamandros*. *Homer* nennt mehrere von diesen *Il.* 12, 20, aber nicht ausdrücklich als Söhne des Okeanos. *Aeschylus Prom.* 636 und *Sophokles* in seinem *Inachos* (vgl. *Dion. Halic.* a. r. 1, 25), sowie *Apollod.* 2, 1, 1 u. a. nennen auch *Inachos*, *Apollod.* 3, 12, 6 und *Diodor* 4, 72 den *Asopos* bei *Phlius*, *Pherekydes* bei *Apd.* 1, 5, 2 den *Triptolemos* einen Sohn des *Ok.* Sehr eigentümlich ist die bei *Hesiod* getroffene Auswahl der Flusennamen. *Schoemann, Theog.* S. 173 sagt dardüber: „So viel auch eine strenge Kritik an diesem Verzeichnis zu tadeln finden mag, so sehr sich die Nennung ganz kleiner und unbedeutender Gewässer, wie *Rhesos*, *Sangarios*, *Simoeis*, gegen das Stillschweigen über andere, z. T. sagenberühmte, wie *Inachos* und *Spercheios*, oder über die einem boiotischen Dichter doch wohl zunächstliegenden *Kephisos* und *Asopos* schelten läßt, so sehr endlich die bunte Aufeinanderfolge, die nur durch Zufall oder Versmafs bestimmt erscheint, mißbilligt werden kann: aus allem diesem folgt am Ende doch nur, daß ein anderes, besser abgefaßtes Verzeichnis zu wünschen wäre, nicht aber, daß das vorliegende eine spätere, der Komposition unserer *Theogonie* ursprünglich fremde Interpolation sei.“ Wenn aber weder dieses Verzeichnis noch auch die Angabe v. 367 ff. über die 3000 Söhne eine Interpolation ist (*Schoemann* S. 180), so ist der „Kompositor“ der uns vorliegenden *Theogonie* zu mindesten von dem Vorwurf einer großen Sorglosigkeit in der Zusammenfassung seiner verschiedenen „Quellen“ nicht freizusprechen. Für die Mythologie des Okeanos genügt es festzustellen, daß man ihn sich als Vater aller Flüsse dachte, wofür die Zahl 3000 bei *Hes.* a. O. nur poetischer Ausdruck ist. Die Auswahl der Namen traf jeder ältere Sänger natürlich nach Maßgabe der ihm aus seinem Gesichtskreis bekannten Flüsse, und so werden wir durch die Namen des hesiodischen Verzeichnisses auf einen in der Äolis heimischen Verfasser hingewiesen (vgl. die *Il.* 12, 20 aufgezählten Flüsse), dessen Zusammenstellung *Hesiod* (der „Kompositor“ der *Theogonie*) einfach in sein Werk übernahm. *Hygin. Praefat.* hat folgenden Katalog, der aus einer Zeit ausgedehnter Erdkunde herrührt; er nennt diese Flüsse nach den Okeaniden, als eusdem seminis, d. h. Söhne von *Pontos* und *Mare*: *Strymon*, *Nilus*, *Euphrates*, *Tannais*, *Indus*, *Cephisus*, *Ismarus*, *Axenus*, *Achelous*, *Simois*, *Inachus*, *Alpheus*, *Thermodon*, *Scamandrus*, *Tigris*, *Maendrus*, *Orontes*. Es stimmen also nur 6 (mit *Inachos* 7) Namen mit denen der andern Kataloge überein.

Die späteren Vorstellungen von Okeanos sind im wesentlichen dieselben wie die homerische und hesiodische. Nach *Minnermos* hat *Aietes* seinen Wohnsitz am Okeanos, „wo des schnell hinwandelnden Gottes *Helios* Strahlen-

geehofis schlummert im goldenen Gemach, längs des Okeanos Saum“, ein freilich angefochtenes Fragment bei *Strabo* 1, 47. Auch *Athen.* 11, 470 erwähnt ein Fragment aus *Mimnrm's Nanno*, worin die nächtliche Fahrt des Helios in goldener, von Hephaistos gefertigter Schale (*δίκας* = *δική* = *εὐνή κολή*) durch den Okeanos von den Hesperiden zu den östlichen Aithiopen, wo sein Gespann steht, besungen wird. Überall, wo von dieser Fahrt sei es des Helios oder des Herakles in der großen goldenen Schale gesprochen wird, bei *Peisandros*, *Panyasis*, *Stesichoros* (s. *Athen.* 11, 469) ist Okeanos ebenso wohl als der erdumspannende Weltstrom wie als Persönlichkeit gedacht. Auch *Pindar* hält noch an der alten mythischen Vorstellung fest, obwohl zu seiner Zeit schon eine nähere Kunde von den wirklichen Verhältnissen vorhanden sein mußte, wodurch auch manche Unklarheit entsteht. Als Fluß wird Okeanos gefaßt *Pind. fragm.* 30 (6) 6. *fragm.* 326 (220), als Meer *Pyth.* 4, 251. Was jenseits der Säulen des Herakles und Gades liegt, ist unbefahrbar, *Ol.* 3, 44, *Nem.* 3, 21 4, 69. Denn dort herrscht Finsternis. Auf dem



1) Okeanos, Statue im Vatikan (nach *Clarac, Mus. d. sculpt.* pl. 745, 1800).

Okeanos findet auch die Argonautenfahrt statt, und zwar auf dem südlichen und dem roten Meer *Pyth.* 4, 251. Als Gott nennt *Pindar* den Okeanos *Pyth.* 9, 14. *Ol.* 5, 2. Auch bei den Tragikern finden sich im wesentlichen noch dieselben Vorstellungen vom Weltstrom und mächtigen Gott und Gemahl der Tethys, *Aeschyl. Prom.* 136—140. 300 (wie mochtest du, Okeanos, des gleichenannten Stromes Quellen verlassen?), *Soph. Inachos fragm.* 256 *Dind.* In der Schilderung der Irrfahrten der Io *Aeschyl. Prom.* 792 ff. werden noch ganz im alten Sinn am Okeanos Phorkiden und Gorgonen, Greifen, Arimaspen und die schwarzen Aithiopen angesetzt. Noch bei *Euripides Hippol.* 744 hat bei der Insel der Hesperiden die Schifffahrt ein Ende; dort sind die Grenzen des Himmels. *Orest.* 1377 nennt er ihn bezeichnend „stierhüptig“, setzt ihn aber dem Meere gleich, unter Beibehaltung der Vorstellung, daß er die Erde rings umgibt.

Unter den Prosaikern machte sich bald eine realere Auffassung geltend. *Hekataios von Milet* gab bestimmtere Nachrichten über den

Ozean, betrachtet ihn aber auch immer noch als Strom und hält auch noch an den fabelhaften Anwohnern fest. *Pherekydes* erzählt noch, Helios habe dem Herakles den goldenen Becher gegeben, der ihn samt seinen Rossen nach Sonnenuntergang durch den Okeanos wieder nach Osten zu tragen pflegte. Auf diesem Becher sei Herakles über den Okeanos nach Erythrae gefahren; und als er auf dem Meere (*πλάγις*) gewesen, habe Okeanos, um ihn auf die Probe zu stellen, das Fahrzeug beunruhigt; da habe Herakles auf ihn angelegt und Okeanos in seiner Angst ihn gebeten, dies zu unterlassen. *Ath. Deipn.* 11, 470. Also auch hier noch die klarste Vorstellung eines persönlichen Wesens neben der Naturbedeutung. — Die eigentliche und bestimmte Unterscheidung zwischen Okeanos als Weltmeer und dem inneren Meer und die ausdrückliche Bekämpfung der dichterischen Anschauung vom Weltstrom rührt von *Herodot* her 2, 21, 23. 4, 8. 36. Und die Späteren mußten, nachdem die Kugelgestalt der Erde erkannt war, ebenfalls die Vorstellung vom Weltstrom fallen lassen. *Eratosthenes* und *Pytheas von Massalia* (*Strab.* 62, 104) brachten mehr Licht in die Sache, ferner *Strabo*, *Pausanias*, *Caesar*. Bei *Horaz*, *Od.* 1, 3, 22 steht Oceanus allgemein für Meer, und die Römer folgten im allgemeinen der von den Griechen richtig gewonnenen Kunde vom Ozean, aber bei ihren Dichtern spielt er dieselbe Rolle wie bei den griechischen. Die mythologische Bedeutung des Okeanos ist also nur bei diesen zu suchen. Vgl. *Völker, Hom. Geogr.* *Preller, Gr. Myth.* 1<sup>a</sup> S. 31 ff. *Schoemann, Kommentar zu Hes. Theog.* S. 96, *Buchholz, Homer. Realien*, *Gilbert, Gr. Götterl.* 13 und 15. Der Name *Ωκεανός* ist entweder abzuleiten von *ὠκεῖν* und *ῥέω*, entsprechend der Vorstellung von einem Strome, oder = *ὠρύγης* der „Uralte“ (wovon *ὠρύγιος* und *ὠρύγεια* herkommen), *Preller-Robert* 1, 31, A. 2 u. 865. *U. v. Wilamowitz, Hom. Unters.* 16. Diese Gleichsetzung hat aber sehr zweifelhafte Berechtigung. Die Nebenformen *Ωκεανός*, *Steph. Byz.*, *Lykoph.* 231, *Ωρύγης* *Hesych.* *Ωκεανός* *Pherekyd.* bei *Clem. Alex. Strom.* 6, p. 741 und die davon abgeleiteten *Ωκεανίδαι* *Hesych.* weisen eher auf nichtgriechischen Ursprung des Namens. Im Hebräischen heißt *רָא* „im Kreise gehen“, und von den Phönikiern, bei denen *Ωρύγης* der Umkreisende bedeuten soll, werden die Griechen das Wort übernommen und sich mundgerecht gemacht haben, Vgl. *Schoemann, Theog.* S. 97.

So deutlich nun in den poetisch-mythologischen Ausserungen der Alten uns Okeanos als ein gütiger, segenspendender Gott entgegentritt, der durch seine Kinder, die Flüsse, Bäche und Quellen, die daher *κρηνοφόροι* heißen, ein Schöpfer und Nährer alles Lebens wird, so wenig läßt sich eine allgemeine Verchönerung dieses Gottes nachweisen. Von einem Kultus desselben sind so gut wie keine Spuren erhalten, während die zahlreichen von ihm abgeleiteten Fluß- und Quellgötter, die man auch teilweise mit ihm identifizieren mochte,

wie der Acheloos, eine hohe Verehrung genossen. Der einzige *orphische Hymnus* 83 und die Erwähnung eines Okeanosopfers der Kyrene und ihrer Genossinnen (*Virg. Georg.* 4, 381) kann als ein Beweis eines Okeanoskultus kaum gelten. Ebenso vereinzelt steht die Nachricht von Alexanders Opfer an Okeanos und Tethys (*Diod.* 17, 104), wonach er auf seiner Indusfahrt diesen Göttern am Ozean Altäre errichtete und viel Goldgeschenke mit Spenden im Meer versenkte. Nach andern galt das Opfer dem Poseidon, den Nereiden und besonders der Mutter seines Ahnhern und Ideales Achilles, Thetis. Um so auffallender ist, da es sich für den Gott um keine Kultbilder handelte, die verhältnismäßig häufige Darstellung des

### Okeanos in der bildenden Kunst.

Sein Wesen ist jedoch mythologisch nicht derart ausgebildet, da es irgend handelnd vorgeführt wird, wie etwa Poseidon; allermeist spielt er die Rolle des Zuschauers bei Vorgängen an seinen Ufern. Unpersönlich bildet ihn Hephäst an den Schilden des Achill und Herakles. Wohl die älteste nachweisliche Darstellung ist die in dem Götterzug auf der Françoisvase, wo er, gleich den übrigen Göttern mit seiner Gemahlin auf einem Viergespann stehend, den Zug beschließt, nur noch gefolgt von Hephästos und einem Meertier. Die Figuren des Götterpaares sind zwar leider zerstört und nur die Reste der Inschrift erhalten, aber in der Darstellung wird es sich von den übrigen kaum wesentlich unterscheiden haben. Auf der Kypseloslade und dem amykläischen Thron wird Okeanos nicht erwähnt. Ebenso wenig finden wir ihn in den Werken der ersten Blütezeit der Kunst dargestellt. Erst in der hellenistischen Zeit wird seine Darstellung als gereifter, bärtiger Mann mit freundlicher Miene, nicht als Meergreis, mehr und mehr beliebt. Im Gigantenkampfe stellt ihn der pergamenische Fries an der linken Treppenwange neben Tethys dar, v. Oerbeck, *Gr. Plast.* 2, 280. Sonst ist er meist ruhend gebildet, und zwar bezeichnerweise ganz in der Art der Flusgötter, nur z. T. dadurch von ihnen unterschieden, daß er ein Steuerruder führt, oder von Meertieren umgeben ist; Wasserurne, Füllhorn, Schilf, Szepter und Stierhörner dagegen finden sich auch bei anderen Flusgöttern, so daß die Bestimmung häufig nur durch den ganzen Zusammenhang, in dem die Gestalt erscheint, gesichert wird. So auf zahlreichen Sarkophagereliefs, z. B. auf Sarkophagen mit Parisurteil, Robert, *Sarkoph.* 2, Taf. 5, 11 als Lokalbezeichnung (s. Nyx); auf Prometheusarkophagen, vgl. *Mus. Capit.* 4, 25; *Millin, Gall. mythol.* 93, 383; *Müller, D. a. K.* 2, 838, auch ein Sarkophag mit Diana und Endymion im Louvre, *Clarac* 170, 70. Für Okeanos ist vielleicht auch der gelagerte Gott in dem pergamenischen Relief der Befreiung des Prometheus (*Milchhöfer, 42. Berl. Winckelmannsprog.*, Baumeister, *Denkm.* 2, 1277) eher zu halten, als für den Berggott Kaukasos, da dieser doch nach sonstigem Gebrauch viel

kleiner und im oberen Teil des Bildes angebracht sein mußte und der Kopf und die Attribute fehlen, durch die der sonst ganz in der Art der Flusgötter gelagerte Mann als Okeanos charakterisiert sein konnte. Von Okeanos und seinen Töchtern kennt die Sage seine Teilnahme an dem Geschick des gefesselten Titanen, von Kaukasos nicht. — Auch einige Statuen im Schema von Flusgöttern werden mit mehr oder weniger Sicherheit auf Okeanos gedeutet, so eine vatikanische (Abb. 1), und eine im *Mus. Capitolino*, *Clarac* pl. 745, 1800 und 1801; zwei in Neapel, *Clarac* pl. 749 B, 801 A u. B.; vgl. *Hirt, Mythol. Bilderb.* pl. 18, Nr. 6 — *Clarac* 801 C, eine von zweifelhafter Deutung, *Reinach, Répertoire* 2 S. 42, 4. — Okeanosköpfe a) auf einem Nereidenrelief im Louvre *Clarac* pl. 207; — b) auf einem Altar der Diana Lucifera (Luna)



2) Okeanoskopf von einem Diana-Altar (nach *Clarac, Mus. d. sculpt.* pl. 355 nr. 214).



3) Okeanos, Kolossalbüste im Vatikan (nach *Brunn, Griech. Götterideale* Taf. 6).

mit Hesperos und Phosphoros, *Clarac* pl. 170 u. 355 (Abb. 2), ungenau *Müller, D. a. K.* 2, 190. Der letztere Kopf, der unzweifelhaft Okeanos darstellt, zeigt große Ähnlichkeit mit der — c) Kolossalbüste eines Meergottes im Vatikan, *Brunn, Griechische Götterideale*, t. 6. Bau-

meister, *Denkmäler* 2, S. 913, oben Bd. 1, Sp. 1686 als Glaukos ungenügend abgebildet, s. Abb. 3, die sehr verschieden gedeutet, von Brunn einfach als plastische Darstellung des Meeres erklärt wird, und insofern, wie auch wegen



4) Okeanos mit drei Okeaniden: Asia, Europa und Libya, Bronzerelief des Brit. Mus. (nach Arch. Ztg. 1884 Taf. 2, 2).

ihrer Übereinstimmung mit b) recht wohl für den Vater aller Gewässer in Anspruch genommen werden kann. Poseidon, Glaukos oder ein Triton ist damit sicher nicht gemeint,



5) Okeanos, Alabasterrelief (nach Monum. d. Inst. arch. 3 t. 15, 4).

auch nicht Nereus, da der Gott nicht greisenhaft gebildet ist, und so bleibt fast nur Okeanos übrig; denn das die Herme den Meerbusen von Dikaiarchia-Pozzuoli vorstelle (Heydemann), ist für mich trotz Friederichs-

Wolters nr. 1544 und Helbig, Führer nicht überzeugend dargethan. Zu beachten ist besonders die mit der Statue Abb. 1 übereinstimmende eigentümliche Art der Behandlung des Bartes, dessen Strähne sich auf der Brust wie Wasseradern ausbreiten, während Poseidons Bart mehr dem des Zeus ähnlich gehalten wird. Endlich weisen auch die Hörner auf den *Ὠκεανὸς τρωφόμενος* (Eurip. Or. 1377) hin. Auch die Trauben im Haare sprechen nicht gegen die Auffassung als Okeanos, so wenig, als sie genügen, die Büste als Personifikation eines bestimmten, von Rebenhügeln umkränzten Goltzes zu erweisen. — d) In Turin, Hydemann, Antikensammlungen in Ober- u. Mittelitalien S. 41, 27. — e) Ein sehr schönes Bronzerelief des Brit. Museums (Arch. Ztg. 1884 T. 2, 2, mitgeteilt von Engelmann — Abb. 4) zeigt den Kopf und Oberkörper des Okeanos umgeben von drei weiblichen Gestalten, entweder Asia, Europa und Libya oder drei Okeaniden überhaupt. — f) Relief auf einer Rundplatte von Alabaster, Müller-Wieseler, D. a. K. 2, 6, 69; Monum. ined. d. Inst. 3 t. 15 nr. 4 — Abb. 5, das gleich den andern die charakteristische Behandlung des Bartes zeigt. — Von Wandgemälden erwähnt Helbig, Wandg. der v. Vesuv verschütt. Städte 1023–1026, vier Okeanosköpfe bzw. Masken mit der Bemerkung „auch sonst sehr oft“. Der Ausdruck ist meist schwermütig, die Farbengebung entsprechend, Hörner teilweise krebsscherenähnlich, Barthaare in Flossen, Arabesken oder Wasserpflanzen auslaufend. Eine ähnliche Maske auf einer Berliner Vase Furtwängler nr. 2897. — Üb. Okeanos auf Kaiser-münzen von Ephesos, Tyros und Alexandria vgl. Eckhel, Doctr. Num. 3, 390; Gori, Mus. Flor. 2, 52; Bull. Napol. 1858 t. 6, Nr. 132. Head, H. n. 498. 676. 719. — Endlich ist Okeanos auch mehrfach auf Mithrasdenkmälern dargestellt, zuweilen nicht von Poseidon zu unterscheiden, unzweifelhaft aber durch seine Hörner als Okeanos gekennzeichnet auf Fig. 3 u. 5 des Artikels Mithras, oben Bd. 2 Sp. 3042 und 3049, Text Sp. 3040, Z. 49 ff., ebenso Fig. 3 Sp. 3043 rechts unten, wo Sol auf ihn zuführt. — Diese ganze Zusammenstellung lehrt, dass man mit der Deutung von Wassergöttern auf Okeanos sehr vorsichtig sein muss, da sie in vielen Fällen nicht mit unbedingter Sicherheit ausgesprochen werden kann. S. auch Steuding, Lokalpersonifikationen, oben Bd. 2 Sp. 2079 f. [Weizsäcker.]

Okellas (*Ὠκελλας*), ein Gefährte des mit seinen Söhnen nach Italien auswandernden Antenor, Gründer der Stadt Okella in Kantabrien, Strab. 3, 157. [Stoll.]

Okkolenos (*Ὠκκοληνός*). Eine *Διὶ Ὀκκοληνῷ* dargebrachte Widmung enthält eine Inschrift aus Bulgarien, Arch. Epigr. Mitt. aus Osterr. 17 (1894), 176, 15. Skorpil a. a. O. vermutet, dass derselbe Beiname in der Inschrift aus Trnovo (Kanitz, Donaubulgarien 3, 341; vgl. 2, 48) ΔΙΕΙ ΟΚΟΝΗΝΟ enthalten ist. [Höfer.]

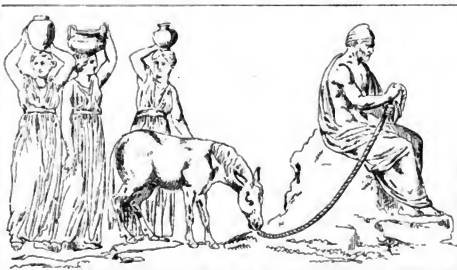
Oklasos (*Ὠκλασος*), Thebaner, Enkel des



Sparten Echion, Sohn des Pentheus, Vater des Menoikeus, Großvater des Kreon und der Iokaste, *Schol. Eur. Phoen.* 942 (vgl. 795). Unwahrscheinliche Lesart: ὁ κλάσας. [Stoll.]

**Oknos** (*Ὀκνος*). In seiner Beschreibung des Unterweltsgemäldes des Polygnotos sagt *Paus.* 10, 29, 2: Hierauf folgt ein sitzender Mann, der durch die Beischrift als *Oknos* bezeichnet ist; er ist dargestellt ein Seil flechtend; neben ihm steht eine Eselin, die verstoßen immer wieder weggrift, was er an dem Seile geflochten hat. Dieser *Oknos* war, wie man sagt, ein arbeitssamer Mann, hatte aber eine verschwenderische Frau, von der alles, was jener verdient hatte, in kurzer Zeit durchgebracht wurde; man will nun bei Polygnotos eine Anspielung auf die Geschichte vom Weibe des *Oknos* erkennen; auch kenne ich ein Sprichwort bei den Joniern, die von jemandem, den sie um unnütze Dinge sich bemühen sehen, sagen: 'der flicht das Seil des *Oknos*' (ὁ ἀνὴρ οὗτος συνάγει τοῦ Ὀκνον τὴν θάμνιγγα). Ähnliches berichtet *Kratinos* fr. 348 *Kock* (*Plut. Suid.* Ὀρον πόκαι: Ἀρίσταρχος δὲ διὰ τὸ Κρατῖνον ὑποθέσθαι ἐν Ἄιδου σχοινίον πλέκοντα, ὃν δὲ τὸ πλεούμενον ἀπεσθίοντα; wo wohl statt Ὀρον πόκαι zu lesen ist Ὀκνον πλοκαί; vgl. *Zenob.* 5, 38 Ἀρίσταρχος γὰρ Κρατῖνον ὑποθέσθαι φησὶ τινα ἐν Ἄιδου σχοινίον πλέκοντα x. z. 1.; auch bei *Arist.* *ran.* 186 liest man εἰς τὴν Ἀθήνης πεδίον, ἣ ἡ Ὀκνον πλοκάς statt des überlieferten Ὀρον πόκας. *Plut. de tranqu. an.* 14 p. 473 C: ὁ ἐν Ἄιδου ζωγραφούμενος σχοινοστρόφος ὅν τι καρίων ἐπιβοσκομένη καταναίλασεν τὸ πλεούμενον. *Propert.* 5, 8, 19 occidat, immerita qui carpsit ab arborē vallum et struxit querulas rauca per ossa iubas, dignior obliquo funem qui torqueat Oeno, aeternusque tuam pascit, aselle, famem. *Plin. hist. nat.* 35, 137 erwähnt ein Gemälde des Sokrates, auf dem dargestellt, war *piger*, qui appellatur Ocnos, spatium torquens, quod asellus adrodit; vgl. auch *Menander* in *Rhet. Graec.* 3, 333 Spengel ὅντοι πεπλασμένοι, ὅταν αὐτοὶ σαρκωτοποιώμεν καὶ θεῶν καὶ γονῶν θεῶν ἢ δαιμόνων, ὥστε Σιμωνίδης αὐρίων δαίμονα ἐοικέναι, καὶ ἔτεροι Ὀκνον, καὶ ἔτεροι ἔτερόν τινα. Unglaublich ist die Erzählung bei *Diodor.* 1, 97, daß die Sage von *Oknos* ägyptischen Ursprungs sei: in der Stadt *Akanthos* unweit von *Memphis* sei ein durchlöcherter Fels, in das 360 Priester jeden Tag Wasser aus dem Nil schöpften, und der Mythos von *Oknos* werde in der Weise bei einer Festversammlung dargestellt, daß ein

Mann das lange Ende eines Strickes drehe, während viele hinter ihm Stehende das Geflochtene wieder aufdrehten. Wie wir unten sehen werden, ist *Oknos* eine rein griechische, dem griechischen Volksglauben und Volksmärchen entsprungene Gestalt, vgl. *O. Jahn, Archaeol. Beitr.* 125, 10. — Dargestellt ist *Oknos* neben sechs wassertragenden Jungfrauen (*Danaiden*); über das Wasserzutragen in zerbrochene Gefäße s. *Rohde, Psyche* 1, 326 ff. *Milchhöfer, Philologus* N. F. 7, 897, 14. *Berl. Phil. Wochenschr.* 18 (1898), 748. *Laistner, Das*



1a u. 1b) Die Danaiden und Oknos, Relief einer Ara oder eines Brunnens im Vatikan (nach *O. Jahn, Sächs. Ges. d. Wiss.* 8 (1856) Taf. 3 A. u. *Baumeister, Denkm. Fig.* 2041 S. 1925 = *Visconti, Mus. Pio-Clem.* 4, 36).

Rätsel der Sphinx 1, 289 ff.) auf dem Relief einer Brunnenmündung im Vatikan (abgeb. *Musco Pio-Clement.* 4, Taf. 36 und 36\* und *Visconti* ebend. p. 70; vgl. *Zoega und Welcker* in *Welckers Ztschrift f. Geschichte und Auslegung der alt. Kunst* 1, 401 zu Taf. 36 und Anm. 69. *O. Jahn, Sächs. Gesellsch. der Wiss.* 8 (1856), Taf. 3 A. *Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* Taf. 2. *Baumeister, Denkmäler* 2041 p. 1925 [auf den letzten beiden Abbildungen nur *Oknos*, der Esel und

eine Danaide], beschrieben von E. Braun, *Ruinen und Museen Roms* p. 493, 195. Jahn a. a. O. 270. *Abhandl. d. Bayr. Akad. d. Wiss.* 8 (1856) 246 f. Helbig, *Führer d. d. öffentl. Samml. kl. Altert. in Rom* 1, 372 p. 279 = 1<sup>o</sup>, 379 p. 238), und zwar sitzt er bekleidet mit einer Mütze und einem Überwurf, der Brust, Leib und den rechten Arm freilässt, auf einem Felsblock, an einem Seile flechtend, das der hinter ihm stehende Esel benagt. *Hermolaus Barbarus* (Er-  
molao Barbaro) berichtet (in *Plinii nat. hist. libros castigationes* 35, 11 p. 398, 11 ff. der Baseler Ausgabe von 1584): de *Oeno Graeci Latinique scriptores fere certatim. sed in marmore caelatum id argumentum Romae duobus locis visitur, in Capitolio et Vaticano hortis. Visconti* a. a. O. vermutet, dafs das eine dieser Marmorwerke das von ihm im *Museo Pio-Clem.* a. a. O. publizierte, das andere aber verloren gegangen sei; dagegen ist nach der  
Ansicht von Jahn (*Bayr. Akad. a. a. O.* 247. *Sächs. Berichte* a. a. O. 267) das eine der von *Hermolaus Barbarus* erwähnten Reliefs erhalten in der Zeichnung des *Codex Pighianus*

lung an dem Seil, während das daran nagende Tier vor ihm steht. War auf allen diesen Darstellungen Oknos eifrig mit seiner Arbeit, dem Seildrehen, beschäftigt, so zeigt ihn ein Wandgemälde des Columbariums der Villa Pamfili (abgeb. *Bayr. Akad. a. a. O.* Taf. 3, 8. *Jahn ebend.* 248. *Bachofen* a. a. O. Taf. 2; vgl. *Samter, Le pitture parietali del colonbario di villa Pamfili, Rom. Mitth.* 8 [1893], 142) von der Arbeit ausruhend: in einer Landschaft mit mannigfaltigen Baulichkeiten sitzt Oknos in einer Tracht, die der auf dem vaticanischen Relief ähnelt, auf einem Steinblock; in seiner R. hält er ein langes Seil, das der vor ihm gelagerte Esel benagt, während die L. lässig auf dem Knie ruht. Schliesslich ist auch ein Wandgemälde aus Ostia (Helbig a. a. O. 696 p. 540 = 1<sup>o</sup>, 722 p. 482, abg. *Monum. dell' Inst.* 8, 28, 1) zu erwähnen, das *Benndorf-Schöne, Die antik. Bildw. d. Lateran. Mus.* 590 p. 401 folgendermassen beschreiben: „rechts von Eurydike sitzt auf einer Erhöhung Oknos nach l. unbärtig, mit dunkelbraunem Haar, in einem kurzen Gewand, das von seiner linken Schulter



2) Danaide u. Oknos, Stuccorelief e. Columbariums d. Vigna Campana (nach O. Jahn, *Sächs. Ber.* 1856 Taf. III, E.)

der Berliner Bibliothek, in dem fünf Scenen aus der Unterwelt abgebildet sind (abgeb.: *Poenae infernales Ixionis, Sisiphi, Oeni et Danaidum, ex delineatione Pighiana desumptae, et dialogo illustratae à Laurentio Begero*, Colon. Marchiae 1703 p. 13 und darnach *Sächs. Ber.* 50 a. a. O. Taf. 2 B d.; im verkleinerten Mafsstabe auch *Bayr. Akad. a. a. O.* Taf. 7, 21. *Bachofen* a. a. O. Taf. 3): Oknos trägt Hosen und Chiton mit kurzen Ärmeln und sitzt auf einem vierbeinigen Tisch neben einem Felsblock, an einem langen Seile flechtend; auch hier steht der am Seile fressende Esel hinter Oknos. Von diesen beiden einander sehr ähnlichen Darstellungen weicht das Stuccorelief des Campanaschen Columbariums (*Illustrazione di due sepolcri Romani . . . dal Cavalier G. P. Campana, Roma* 1811 Taf. 7 B. Wieseler, *Denkm. d. a. K.* 2, 69, 867. *Sächs. Ber.* a. a. O. Taf. 3 E.; vgl. *Sächs. Ber.* 21 (1869), 11. *Bachofen* Taf. 1) in wesentlichen Punkten ab: Oknos im Ärmelchiton und wohl auch hier mit Hosen bekleidet, ziemlich kahlköpfig und bärtig, sichtet in knieender Stel-

über Rücken, Brust und Schofs fällt. Er hält beide Hände über den Knien, von dem Seil ist so gut wie nichts mehr zu sehen, der Kopf ist gesenkt. Rechts neben ihm eine schwarze Eselin (nach links) das Seil fressend, das nur zu einem Teil erhalten ist. Über Oknos im Grunde Pluton<sup>o</sup>. Vgl. auch *Visconti, Pitture murali Ostiensi, Annali dell' Inst.* 38 (1866), 404 ff. — Jedoch ist die Vorstellung von Oknos als dem Seilflechter nicht die älteste Form der Oknossage, wie *Furtwängler, Arch. Anz.* 5 (1890), 25 und *Rosbach, Rhein. Mus.* 48 (1893), 596 ff. nachgewiesen haben. Bei *Apul. Metam.* 6, 18 giebt der sprechende Turm der Psyche u. a. folgende Verhaltensmaßregel für ihren Gang durch die Unterwelt: *tamque confecta bona parte mortiferae viae continuaberis claudum asinum lignorum gerulum cum agasone simili, qui te rogabit decidentis sarcinae fusticulos porrigas ei; sed tu nulla voce deprimpta tacita praerito; vgl. ebend. 6, 20 Psyche . . . transitio per silentium asinario debili.* Schon O. Müller, *Arch. d. Kunst* 2 603, 1 hatte in dem Esel-



treiber mit dem lahmen Tier den Oknos und darin eine Andeutung auf Mysterien erkannt, wogegen *Jahn*, *Arch. Beitr.* 125, 10 Einspruch erhoben hatte, und *Panofka*, *Arch. Zeit.* 5/6 (1848), 284 ff. sowie *Heydemann* *ebend.* 28 (1871), 42 hatten das *Arch. Zeit.* 28 Taf. 31, 2 abgebildete Gemälde einer streng archaischen, schwarzfigurigen, spätestens aus dem 6. Jahrh. v. Chr. stammenden Vase in Palermo — im untern Felde steht ein Ephebe mit einer Amphora auf dem Kopf, am Schwanz eines ithyphallischen, fast sinkenden Esels eher ziehend als haltend. Davor steht eine Mantelfigur mit weißem Bart- und Haupthaar, gebückt herabschauend mit Ernst auf vier etwas schräge feingezeichnete Linien am Boden, die den Seiten einer Cithar gleichen, *Panofka* a. a. O. — für eine Parodie des Oknos erklärt. Die richtige Deutung hat durch Kombination dieses Vasengemäldes mit der oben zitierten Stelle des *Apuleius Furtwängler* a. a. O. gegeben, und dadurch erwiesen, daß die älteste Form der Oknosage die von *Apuleius* aufbewahrte ist: Oknos steht ratlos da, denn es stürzt ihm der lahme Esel, und die Last des Holzes (auf der Vase durch die vier Linien angedeutet) liegt am Boden; träge liest er Scheit für Scheit zusammen, und muß es thun in alle Ewigkeit, bis sich einer findet, der ihm zu helfen bereit ist; findet sich dieser, so ist Oknos erlöst, jener aber muß statt seiner das Holz weiter auflesen. Mit Recht weist *C. Robert*, *Die Nekyia des Polygnot* (16. *Hall. Winckelmannprgr.*) 62 darauf hin, daß zu dieser Fassung der Sage der Name *Oknos* weit besser paßt, während die von Polygnot befolgte Version nur den Fleiß, der durch Unachtsamkeit seines Lohnes beraubt wird, illustrieren würde; auch das oben zitierte ionische Sprichwort spricht für die *Furtwängler'sche* Auffassung. *Robert* a. a. O. sucht scharfsinnig beide Versionen der Sage, die von dem Seilflechten und von dem am Boden liegenden Holze, zu verbinden: „Ein Mann, sagt er, ging mit seinem Esel in den Wald, um Holz zu holen. Da dachte er: halt, erst mußt du einen Strick drehen, um das Holz zusammenzubinden; er setzte sich also hin und flocht einen Strick. Aber während dessen hatte er nicht Acht, daß sein Esel das Geflochtene fraß, und so flocht er immer fort und mußte zur Strafe für seine Umständlichkeit und Unaufmerksamkeit auch in der Unterwelt in alle Ewigkeit weiterflechten.“ Denn schwerlich haben wir uns Oknos als verstorben zu denken sondern lebend, verdammt zur unendlichen Fortsetzung seines nutzlosen irdischen Thuns, *Jahn*, *Bayr. Akad.* a. a. O. 248. *Schöne*, *Zu Polygnots delphischen Bildern*, *Arch. Jahrb.* 8 (1893), 207; vgl. *Plut. de tranqu. an.* a. a. O.: οἱ μὲν γὰρ ἀνθρώποι καὶ παρόντα τὰ χρηστά παροῶσι καὶ ἀμελοῦσιν ὅπο τοῦ συντετέσθαι πρὸς τὸ μέλλον αἰεταὶ ταῖς φροντίσιν· οἱ δὲ φρόνιμοι καὶ τὰ μνηστὶ ὄντα τῷ μνημονεύειν ἐλαφρῶς ὄντα ποιοῦσιν ἱκανοίς· τὸ γὰρ παρὸν τῷ ἐλαφίστῳ τοῦ χρόνου μορῇ διγίγειν παρασχόν, εἴτα τὴν ἀποθνήσκον ἑκφυγόν οὐκέτι δοκεῖ πρὸς ἡμᾶς οὐδ' ἡμῖντες εἶναι τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλ' ὥσπερ ὁ

ἐν "Αἰδου ζωγραφούμενος χοινοστρόφος ὄνῳ τινὶ παλίσιν ἐπιβοσκομένῳ καταναλίσκεν τὸ πλεόνεμον, οὕτω τῶν πολλῶν ἀναίσθητος καὶ ἀχάριστος ὑπολαμβάνουσα λήθη καὶ κατανομένη πρᾶξιν ἐν πάσῃ ἀφανίζουσα καὶ κατόρθωμα καὶ σχολὴν ἐπὶχαρὶ καὶ συμπεριφορὰν καὶ ἀπόλαυσιν οὐκ ἐξ τὸν βίον ἐνα γενέσθαι, συμπλεκομένης τοῖς παροῦσι τῶν παροημένων. Gegen die Erklärung von *Wilamowitz's*, *Homericische Untersuchungen* 202, daß Oknos den Mangel an sittlichem Mute zu thun, was man für recht hält, darstelle, bemerkt *Robert* a. a. O. 63, 49, daß sie für den Banausen oder Sklaven, als der Oknos in der Volksvorstellung erscheint, zu hoch gegriffen sei, und wohl den Namen Oknos, aber nicht die Handlung erkläre. Ebenso wenig wahrscheinlich erscheint die Ansicht v. *Wilamowitz* a. a. O., daß die Ionier des sechsten Jahrhunderts im *Oknos* einen ihrer Hauptfehler erkannt und demnach jenes Sprichwort geschaffen hätten; ich glaube nicht, daß ihre Selbsterkenntnis soweit gegangen ist, um im Sprichwort selbst sich einen Spiegel vorzuhalten. *Rohde*, *Psyche* 291 bezieht auf Oknos das *Goethe'sche* Wort: „Der bildet ab das menschliche Bestreben“, und sieht in der Oknosabel „eine Parodie, halb scherzhaft, halb wehmütig, auf jene homerischen Gestalten des Sisyphos und Tantalos, ein kleinbürgerliches Gegenstück zu jener homerischen Aristokratie der Götterfeinde, deren Strafen Abbildungen ewig fruchtlosen Bemühens sind“. *Th. Schreiber* (*Die Nekyia des Polygnots*, *Festsch. f. Overbeck* 192; vgl. 193 und Anm. 2, 194 u. Anm. 1, 195) meint, daß Oknos dem Maler aus lokalen Gründen unentbehrlich erschienen sei und daß die drei großen Büßer der Unterwelt, Tityos, Tantalos und Sisyphos, denen noch ein vierter in der Gestalt des Oknos zugesellt ist, auf dem Gemälde des Polygnots zur Bereicherung des deutlichen Charakters der Unterwelt, in derselben Bedeutung, wie in anderen Darstellungen die Ortsgottheiten, erscheinen. *Lehrs*, *Popul. Aufsätze* 307 führt gleichfalls *Goethe* an: „Die Unglücklichen — auf *Polygnot's* Gemälde — werden sämtlich mit dem schrecklichsten der menschlichen Schicksale belegt, den Zweck eines ersten, anhaltenden Bestrebens vereitelt zu sehen.“ Aus *Aristoteles*, *hist. an.* 9, 15 ὁ δὲ ἀστερίας, ὁ ἐπικαλούμενος ὄκνος, μυθολογείται μὲν γενέσθαι ἐκ δοῦλῳ τὸ ἀρχαῖον, ἐστὶ δὲ κατὰ τὴν ἑπωνυμίαν τοῦτον ἀργότατος und aus *Aelian hist.* 5, 36 οὐνόμα ἐστιν ὀρνίθιος ἀστερίας. . . καὶ ἀνθρώπων φωνὴν ἱκαίται. εἰ δὲ τις αὐτὸν ὀνειδίξῃ δοῦλῳ εἶποι, ὁ δὲ ὀργίζεται καὶ εἰ τις ὄκνον καλέσῃ, ὁ δὲ βρονθεύεται καὶ ἀνακτεῖ, ὡς καὶ εἰς τὸ ἀγεννὲς σκαπτόμενος καὶ εἰς ἀργίαν εὐθύνόμενος λίφει sich schliefen, daß es eine Fabel gegeben hat, nach der Oknos, der hier als Sklave erscheint, zur Strafe für seine Faulheit in einen Vogel, die Rohrdommel, verwandelt worden ist, und auch in seiner Verwandlung seine früheren Eigenschaften beibehalten hat, vgl. *Robert* a. a. O. und die Erzählung des *Boios* bei *Anton. Liberal.* 7, nach der Autonous (s. d. A. Anthos nr. 1) verwandelt wurde εἰς ὄκνον, ὅτι . . ὠκνησεν

ἀπειλάσαι τὰς ἑπὶ τοὺς, ebenso wie der Sklave des Autonoo in einen Reiber verwandelt wurde. Ob das Sprichwort bei *Apostol.* 12, 15: Ὅκνος, κνήμενος κατὰ βροχόν. εἰ πάσι τοῖς ὁμοῦς οὐδέποτε ἐπιλάθοιο: ἐπὶ τῶν πάντων ὁμοῦς, in irgend welchem Zusammenhange mit unserer Sage steht, kann ich nicht erkennen. Dafs Oknos auch skenisch dargestellt wurde, zeigt *Polux* 4, 144, wo unter den ἐκκεῖνα πρόσωπα Ἀράτῃ, Μίθῃ, Ὀκνος, Φθόνος ἀριθμῶν, in irgend welchem Zusammenhange mit unserer Sage steht, kann ich nicht erkennen. Dafs Oknos auch skenisch dargestellt wurde, zeigt *Polux* 4, 144, wo unter den ἐκκεῖνα πρόσωπα Ἀράτῃ, Μίθῃ, Ὀκνος, Φθόνος ἀριθμῶν, in irgend welchem Zusammenhange mit unserer Sage steht, kann ich nicht erkennen. Dafs Oknos gerade ein Esel zugesellt wurde, ergibt sich einerseits daraus, dafs der Esel für ein träges (*Ael. hist. an.* 7, 19) Tier galt, andererseits mag wohl auch der Gleichklang von Ὀκνος und ὄρος mitgespielt haben. Vergebens wird man freilich nach der Schuld des Oknos fragen; denn die ihm zugeschriebene Trägheit, so geschweige der Umstand, dafs seine verschwenderische Frau allen seinen Verdienst durchbrachte, motiviert keineswegs seine Strafe in der Unterwelt. *Rohde* a. a. O. sagt: 'Dafs man solche Gestalten eines harmlos sinnreichen Witzes in den Hades versetzen mochte, zeigt, wie weit man von schwerem theologischen Ernst entfernt war'. [Höfer.]

**Okra** (OKPA) oder weit häufiger Okro (OKPO), Gottheit auf den Münzen der Turuskönige so Knerki, Overki, Over und Barodeo (*v. Sallet, Die Nachfolger Alexanders des Großen in Bactrien und Indien* 197 f. 203 f. 297. 209 f. *Gardner, The coins of the greek and scythic kings of Bactria and India* 132, 24, 31; 135, 65, 69; 147, 96 ff.; 155, 157 ff., 158, 191; 159, 2 ff. pl. 26, 12, 18; 27, 7; 28, 14 etc. *Lassen, Indische Altertumskunde* 2, 845 ff. *Movers, Die Phönizier* 1, 629. *G. Hoffmann, Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes* 7 (1881), 3, 145). Okro erscheint auf den Münzen 1) stehend, unbärtig, halb-bekleidet, mit vier Armen, darin: kleines Scepter, ein kleines Gefäß, aus welchem Flüssigkeit tropft, einen Arm an der Hüfte, einen emporhebend, neben ihm ein kleines aufspringendes Reh, Gazelle oder Ziege, *v. Sallet* 197 f. 204. 209. Das kleine Gefäß, aus welchem Flüssigkeit tropft, soll wohl das Symbol der Regenerzeugung bedeuten, *Hoffmann* 146; auf einer andern Münze (*Sallet* 204) hat Okro Flügel oder Feuer an den Schultern und Jagdstielfel wie Artemis. Öfter erscheint der vierarmige Okro neben Nava (s. d.); beide Götter stehen einander zugekehrt, *Sallet* 203. — 2) Dreiköpfig mit vier Armen, darin, erhoben: Blitz, Dreizack; gesenkt: Keule und undeutlicher Gegenstand (Legende OKPA), jedenfalls noch stark hellenisch gefärbt, es ist ein offenes Pantheon aus Zeus (Blitz), Poseidon (Dreizack), Herakles (die gesenkte Keule); das vierte Attribut undeutlich; aus der Form Okpa darf man nicht schliessen, dafs die Gottheit weiblich gedacht ist, *v. Sallet* 204; sonst erscheint der dreiköpfige Okro mit anderen Attributen, wie Rad, Hock, Kranz etc. — 3) Stehend, zweiarbig, die R. auf den Speer gestützt, *Sallet* 204. Gewöhnlich erkennt man in Okro den Siwa, *v. Sallet* 198. *Lassen* 845. 848 f., der Okro mit

Sanskrit ugra — heftig, grimmig zusammenstellt. während *Hoffmann* 146 die Frage unentschieden läßt. [Höfer.]

**Okridion** (Ὀκριδίων) s. Ochimos und Rohde, *Psyche* 190, 2. *Fick-Bechtel, Die griechischen Personennamen* 430. [Höfer.]

**Okro** s. Okra.

**Okryale** (Ὀκρυάλη), Amazone im Kampf gegen Theseus, *Heydemann, Neopeter Vasensaml.* R. C. 239 p. 884 Taf. 21, 239; *Fiorelli, Rac. Cumana* tav. 8; vgl. *C. I. G. praef.* p. 18. *Hygin.* f. 163 und die bei *Heydemann* p. 885 angegebene Litteratur. [Höfer.]

**Okryalos** (Ὀκρύαλος), ein Phaiake, *Od.* 8, 111. [Stoll.]

**Okrynoë** (Ὀκρυνόη), eine Bassaris im Gefolge des Dionysos, *Nonn. Dion.* 14, 223. [Stoll.]

**Okypete** (Ὀκυπέτη) 1) Danaide, *Apollod.* 2, 1, 5. — 2) Tochter des Thaumias und der Elektra (s. d. nr. 1), eine der Harpyien (s. d.), *Hesiod. Theog.* 267, der nach *Apollod.* 1, 9, 21 sie Ὀκυπόδη genannt haben soll, wie andere nach *Apollod.* a. a. O. sie auch Ὀκρυθόη genannt haben sollen; Okypete heisst sie ferner bei *Apollod.* 1, 2, 6. *Schol. Hom. Il.* 16, 150. *Tzet. Lyk.* 167. *Hyg. praef.* p. 31 *Bunte; fab.* 14 p. 43. *Serv. Verg. Aen.* 3, 309. *Schol. Or.* *Ibis* 257. *Etyim. M. Mythogr. Lat.* 1, 111, 2, 13, 3, 5, 5 p. 173: Ocypete, id est citius auferens. [Höfer.]

**Okypode** s. Okypete.

**Okryroë** (Ὀκρυρόη) oder **Okryrroë** (Ὀκρυρόη), 1) Tochter des Okeanos und der Tethys, *Hes. Theog.* 360. *Hom. hy. in Cer.* 420. *Paus.* 4, 30, 3. *Braun, Gr. Götterl.* § 161. Sie gebar dem Helios den Phasis und ward von dem Sohne im Ehebruch betroffen und getötet, worauf sich dieser in den Fluß Arkturos stürzte, der nach ihm den Namen Phasis erhielt. *Plut. de flu.* 5, 1. — 2) Nympe, Tochter des Flusgottes Imbrasos auf Samos und der Chesias (Χέσιας, Vorgebirg von Samos), von Apollon geraubt, nachdem er das Schiff, auf welchem sie ihm zu entgehen suchte, in einen Felsen und den Schiffer Pempolis in einen Fisch verwandelt hatte, *Apollon. Rhod.* b. *Athen.* 7, 283 e; vgl. *Aelian. hist. an.* 15, 23. — 3) Nympe, welche am Flusse Sangarios dem Mainalos den vor Troja kämpfenden Hippomedon gebar, *Quint. Sm.* 11, 37. — 4) Tochter des Cheiron und der Chariklo, so genannt, weil sie am Ufer eines schnellströmenden Flusses geboren war. Sie war der Weissagung kundig, wurde aber, als sie einst gegen den Willen der Götter ihren Vater und dem Kinde Asklepios ihre Geschichte verkündete, in ein Ross verwandelt. In dieser Gestalt hiefs sie Hippe oder Hippa. *Or. Met.* 2, 635 ff.; s. d. Art. Kentauren Bd. 2 Sp. 1071 Z. 53 ff. — 5) Nympe in Mysien, die dem Hermes den Kaikos gebar, *Plut. de flu.* 21, 1. [Stoll.]

**Okrythoe** s. Okypete.

**Okrythos** (Ὀκρυθός), 1) ein Korybant, Begleiter des Dionysos auf seinem Zuge gegen die Inder, *Nonn. Dion.* 13, 144 u. ö. — 2) Ein Hund des Aktaion, *Hyg. f.* 181. — 3) Lykier, vom Telamonier Aias getötet; *Quint. Sm.* 3, 230. [Stoll.]

**Olatonae** (?) werden als Göttinnen angeführt

*Revue épigr. du Midi* 2 p. 382. Das Fragment C. I. L. 13, 3110 OLATONIS berechtigt dazu nicht. [M. Ihm.]

Olbia (Ὀλβία), eine Nymphe, nach welcher die Stadt Olbia in Bithynien (das spätere Nikomedeia) benannt sein sollte, *Steph. B. s. v.* Mit Poseidon zeugte sie den Astakos, den Gründer der bithynischen Stadt Astakos, *Arrian. b. Steph. B. v. Ἀστακος.* [Stoll.]

Olbios (Ὀλβιος), Beiname 1) des Zeus auf einer Weihinschrift von der thrakischen Chersonese *Διὶ Ὀλβίῳ ἐνχαριστήριον*, C. I. G. 2, 2017 = *Athen. Mitt.* 6 (1881), 264 = *Dumont, Mélanges d'Archéol. et d'Épigraph.* p. 431 nr. 100g. Nach *Mordtmann, Athen. Mitt.* 7 (1882), 257 stammt diese Inschrift wohl aus Sestos, da sich dort zwei weitere dem Θεῷ Ὀλβίῳ dargebrachte Widmungen (*Νεῦς καὶ βέλ. τῆς Εὐα. Σχολ.* II Smyrna 1878, 13 nr. 60 und 65 = *Dumont a. a. O.* p. 456 nr. 111c' und 111c'') gefunden haben, und *Stephanos Byz. s. v. Ὀλβία* eine am Hellespont gelegene Stadt Olbia erwähnt. Auch in Olbia am Hypanis ward Zeus O. verehrt, wie die Inschrift bei *Latychew, Inscr. ant. orae sept. Ponti Eux.* I 24, 1. 18 Sp. 63 *ἱερεὺς δὲ γενόμενος τοῦ προεστῶτος τῆς πόλεως ἡρώων Ἰσοῦ Διὸς Ὀλβίου* beweist; vgl. auch *Müllenhoff, Hermes* 3 (1869), 452. [Vgl. auch Münzen der Stadt mit dem Typus des thronenden Zeus, *Recherches sur les antiquités de la Russie Méridionale et des côtes de la Mer Noire par le Comte Alexis Uvaroff.* St. Pétersbourg 1856. 2<sup>e</sup>. p. 111 nr. 86. 87 p. 95 Anm. 2. Drexler.] Ferner war Zeus O. der Stadtgott der nach *Philon bei Steph. Byz.* Olbia in Pamphylien gelegenen Stadt Olbia, die *Steph. Byz.* selbst Olbia nennt und in das Land der Solymir verlegt, wie die dort gefundene Inschrift *Διὶ Ὀλβίῳ ἱερεὺς Τεύκος* zeigt, *Hicks, Jour. Hell. Stud.* 1890, 226 = *Rev. archéol.* 19 (1892), 129, 8. [Dieselbe Widmung an den Zeus des kilikischen Olbia, das mit dem pamphyliischen Olbia nichts als die Namensähnlichkeit gemeinsam hat, gefunden in den Ruinen der Stadt der *Καυνηλίδος*, geben R. Heberdey und A. Wilhelm, *Reisen in Kilikien ausgeführt 1891 und 1892, Denkschr. d. Ksl. Ak. d. W. Phil.-Hist. Kl.* Bd. 44. (Wien 1896. 4<sup>e</sup>.) Abhdl. VI, p. 53, nr. 121. In den von den bescheidenen Resten von Olbia 1 Stunde entfernten (p. 90) Ruinen des Heiligtums von Olbia, „fernhin kenntlich durch einen gewaltigen viereckigen Turm, der der ganzen Gegend den Namen Uzundschaburdsch gegeben hat“ (p. 84), fanden Heberdey und Wilhelm p. 85, nr. 166 die Widmung: *ἱερεὺς μέγας Τεύκος Ζηνοφάνους [τοῦ] Τεύκος Διὶ Ὀλβίῳ τὰς [σ]τήγας ἐκάλωσεν [τὰς] προτέρων γεγενημένας ὑπὸ βασιλέω[s] Σειλεύκων Νικατόρος.* Die Inschrift ist der erste urkundliche Beweis, „dass der Tempel von Uzundschaburdsch dem Zeus von Olbia geweiht war“. Durch Erwähnung der Stiftung der στήγας durch Seleukos Nikator giebt sie ein Zeugnis für „das hohe Ansehen des Heiligtums schon zur Zeit der Wende des 4. und 3. Jahrhunderts“ (p. 86). Eine Abbildung der Reste des Tempels und der Hallenstraße geben Heberdey und Wilhelm Fig. 14. 15 p. 86. 87.

Auf dem Revers der Münzen der Priesterkönige von Olbia begegnet als Symbol des Zeus der Blitzstrahl, *Head, H. N.* p. 609. 610. Eine autonome von Olbia zeigt im Obv. den B. Thron. im Rev. den Blitzstrahl, *Head* p. 610. Auf Kaisermünzen der Stadt erscheint Zeus, *Head, ibid.* Sicher trifft *Branbachs* Erklärung des Iuppiter Olbios der Inschrift von Hedderheim (C. I. Rh. 1454) das Richtige, wenn er ihn als den Zeus des kilikischen Olbia deutet. Dafür spricht der Name des Widmers Seleucus, der auf eine Gegend hinweist, wo sich das Andenken an die Seleukiden erhalten hatte, ferner der Umstand, dass noch andere Gottheiten des ehemaligen Seleukidenreichs, wie der Iuppiter Dolichenus in Hedderheim verehrt wurden, endlich, obgleich ich darauf kein so großes Gewicht lege, der Blitzstrahl an dem Altar, der, wie wir sahen, das Symbol des Zeus von Olbia auf den Münzen der Priesterkönige war. — Eine Widmung dargebracht „pro salute August. M. Aur. Commod. Iovi Olbio Sabaco“ im Museum von Capua wird verzeichnet *Eph. epigr.* 8 nr. 877. Drexler.] — Über die in Hedderheim gefundene Inschrift vgl. unt. Olbias. — Bei *Arch. Suppl.* 509 K. ist Zeus Ὀλβιος = beatus, der „Segensgott“, vgl. *Usener, Güternamen* 343, wie auch — 2) Apollon heisst, *Anth. Pal.* 9, 525. [Höfer.]

Olbios, Beiname des Iuppiter auf der Inschrift von Hedderheim, *Branbach, C. I. Rh.* 1454 *Iovi Olbio Seleucus Hermocratus* (= Ἐρμοκράτους; qui et Diogenes donum) (dat), worzu *Branbach* bemerkt: „Olbios ab urbe Olbia Ciliciae“. Es ist der Zeus Ὀλβιος (s. Olbios). *Domaszewski, Korrespondenzblatt der Westdeutschen Zeitschr.* 9 p. 197. [M. Ihm.]

Olēai (Ὀλαί), 1) Bezeichnung der Minyaden in Orchomenos, *Plut. Quarst. Graec.* 38. Das Nähere unter Minyaden Bd. 2 Sp. 3015 und O. Müller, *Orchomenos* 166f. — 2) Über die Ὀλαί in Delphoi s. d. Art. Minyaden Bd. 2 Sp. 3015 Z. 35ff. [Höfer.]

Olen (Ὀλῆν), ein alter, durchaus mythischer (K. O. Müller, *Prolegomena* 426), mit dem Apollonkultus eng verbundener Sänger, über den folgende Zeugnisse vorliegen: ἐν τῷ ὕμνῳ (auf die Hyperboreerinnen Arge und Opis), τὸν σφί (den Deliern) Ὀλῆν ἀνὴρ Λύκιος ἑποίησε. οὗτος δὲ ὁ Ὀλῆν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς καλαίους ὕμνους ἑποίησε ἐν Λυκίᾳ ἐκθῶν τοὺς ἀειδομένους ἐν Δήλῳ, *Herod.* 4, 35. Die Delier θύουσι. . . Εἰλεῖθνίᾳ. . . καὶ ὕμνον ἄδουσιν Ὀλῆνος, *Paus.* 1, 18, 5. Vgl. 8, 21, 3: Ἀνίκιος δὲ Ὀλῆν. . . Ἀνολίος ὕμνους καὶ ἄλλους ποιήσας καὶ ἐς Εἰλεῖθνίαν ἔδωκεν ὅτι αὐτὴν ἀνακαλεῖ, ὅλην ὅς τῃ Πεπωμένῃ τὴν αὐτὴν (K. O. Müller, *Dorier* 1, 312) καὶ Κρότων προεβύτην φησὶν αὐτὴν, und 9, 27, 2 berichtet *Pausanias*, dass der Lykier Olen, der den Hellenen die ältesten Hymnen gedichtet, im Hymnos auf Eileithyia diese Mutter des Eros genannt habe; Lykier wird Olen auch noch genannt bei *Paus.* 5, 7, 8, und *Kallim. hymn. Del.* 305 läßt ihn, hiermit übereinstimmend, vom Xanthos kommen. Nach delphischer, durch die Dichterin Boio (*Knaack, Anal. Alex.-Rom.* 1 ff. *Crusius* in diesem Lexikon s. v. Hy-

perboreer Bd. 1 Sp. 2807, 51 ff.) überlieferter Sage hatte Olen mit den anderen Ankömmlingen aus dem Hyperboreerlande dem Apollo die Orakelstätte (τὸ μαντεῖον) errichtet; Olen habe auch zuerst geweissagt, und zwar in Hexametern. Boio nannte den Olen selbst einen Hyperboreer und besingt ihn in den Versen Ὀλὴν δ' ὃς γένετο πρῶτος Φοῖβοιο προσάρας, πρῶτος ὁ ἀρχαίων ἱκίων τεύχεα διδοῦν, Paus. 10, 5, 7. 8. Bei Suidas und Hesych. s. v. Ὀλὴν heisst es: Ὀλυμπίος ἢ Τρεβόρειος (wie ihn Boio genannt hatte) ἢ Ἀνκίος (s. oben), ἐκονοῖς, μᾶλλον δὲ Ἀνκίος ἀπὸ Ζηνῶντος, ὡς ὁλοῖτο Καλλιμαχός (s. oben) καὶ ὁ Πολύτωρος (F. H. G. 3, 236, 8). Die Herkunft aus Lykien und dem Hyperboreerlande ist nach Crusius a. a. O. 2818, 49 ff. identisch: das Hyperboreereich ist eben identisch mit dem heiligen Lande des Apollo, mit Lykien, vgl. auch E. Meyer, *Gesch. des Altert.* 2, 373, p. 539: „offenbar um des lykischen Apollos willen hat man ihn (den Olen) zu einem Lykier gemacht“. Über die Herleitung des Olen aus Dyme — Klausen bei Ersch und Gruber Sect. 3, Bd. 3, 48 heisst Ὀλυμπίος nicht in Κυμαῖος ändern wollen; dies verbietet schon der Gegensatz, in dem sich der Dichter Μελάνωπος ὁ Κυμαῖος zu Olen stellte; Olen hatte nämlich in seinem Hymnos auf die Hyperboreische Jungfrau Ἀγαία (s. jedoch Toepffer, *Att. General.* 299, 2 ff.) gedichtet, dafs diese von den Menschen, οἱ ἐπὶ τὸν ἄνεμον ὀλοῦσι τὸν Βορέαν, nach Delos gekommen sei; später aber hatte Melanopos aus Kyme gedichtet, dafs Opis und Hekare früher als Achäa nach Delos gekommen sei — vgl. Crusius a. a. O. 2818, 63 ff. 2807, 61. 2812, 6. 26 ff., der in Olen den Eponymos des attischen oder achaischen Olenos sieht. Schliesslich wird Olen auch noch als Verfasser eines Hymnos auf Hera genannt, in der er die Göttin vor den Horen aufziehen liefs und als ihre Kinder den Ares und die Hebe nannte, Paus. 2, 13, 3. Nach *Jahrb. f. kl. Philol.* 145 (1892), 183 und *Levy, Semitische Fremdw.* im Griech. 236 f. soll Olen sein = hebr. הֹלֵם hōlēm = 'prophetischer Träumer, einer, der Visionen hat (?)', während Usener, *Götternamen* 202 in Olen ein Wort wahrscheinlich gleicher Wurzel und Bildung wie lat. Soranus (vgl. Sol) erblickt. Den Olen will Millin, *Gall. mythol.* 148 nr. 548 S. 129 auf der bekannten Apotheose Homers (Bd. 2 Sp. 3265/6) erkennen. [Höfer.]

**Olenia Aix** (Ὀλῆνια αἶξ), die olenische Ziege, die den Zeus säugte und deshalb unter die Sternbilder (s. d.) versetzt wurde, *Arat.* 156. *Strabo* 8, p. 387. *Nonn. Dionys.* 1, 450. *Lactant. Plac. ad Stat. Theb.* 6, 401, vgl. *Or. Metam.* 3, 594. *Fast.* 5, 113. *Theon zu Arat.* 64 u. d. A. Amaltheia. *Bechtel-Fick, Die griech. Personennamen* 466. [Höfer.]

**Olenias** (Ὀλινίας), ein Bruder des Tydens, der ihn wider Willen erschlug und deswegen aus Attika nach Argos flüchtete, *Pherekydes* b. *Apollod.* 1, 8, 5; vgl. *Schol. Il.* 14, 120. [Stoll.]

**Olenos** (Ὀλίνος), 1) Autochthon in Elis, tüchtiger Rosselenker, an dessen Namen sich wie an den des Daneon (s. d.), Alkathos (s. d.),

Myrtilos (s. d.), Pelops (s. d.) die Sage vom Taraxippos (*Rohde, Psyche* 162, 1. E. Pernice, *Festschrift für O. Benndorf* 79) knüpfte; unter dem Taraxippos genannten Altar auf der Rennbahn in Olympia sollte sich das Grab der genannten Heroen befinden, nach Olenios sollte auch der Olenische Fels (Ὀλῆνια πέτρα) benannt sein, *Paus.* 6, 20, 16. J. Partsch, *Ausgrabungen zu Olympia* 1, 4 f. — 2) ein Thebaner, *Stat. Theb.* 12, 741. [Höfer.]

**Olenos** (Ὀλένος), 1) Sohn des Ares, Vater der Nymphen Aiga und Helike, der Ammen des Zeus, der Eponyme von der Stadt Olenos, *Hygin. Astron.* 13 p. 48 Bunte. — 2) Sohn des Zeus und der Danaide Anaxithea, *Steph. Byz.* s. v. Ὀλένος. *Eust. ad Hom. Il.* 883, 2. *Phacor.* s. v. Ὀλῆνια πέτρα. Bei *Rufin. Recogn.* 10, 21 heisst er Sohn des Zeus und der Danaide Hippodameia, vgl. d. A. Orchomenos 5 A, wo die Stelle aus *Rufinus* ausführlich behandelt ist. — 3) Gemahl der Lethaia (s. d.). [Höfer.]

**Oleria** (Ὀλῆρια), Kultbeiname der Athene in der kretischen Stadt Oleros bei Hierapytna, *C. I. G.* 2, 2655. Xenion bei *Steph. Byz.* Ὀλέρος berichtet, dafs die Einwohner von Hierapytna der Athene Oleria ein Fest, die sogenannten Ὀλέρια, feierten. O. Müller, *Kleine Schriften* 2, 202. [Höfer.]

**Olethros** (Ὀλέθρος), Personifikation des Verderbens, *Quint. Sm.* 2, 486. [Stoll.]

**Oletis** (Ὀλέτις), einer der strafenden Dämonen in der Unterwelt σὺ γὰρ θεσάλειντος Ἀνάγκη, *Μοῖρα δ' ἔργα ἔργων βάσανός τ' Ὀλέτις τε, Δίκη δέ, Pap. Paris.* 2859, *Abel* p. 294. *Dieterich, Nekyia* 61, 2. [Höfer.]

**Olexius**, nicht wie *Sabatier* verzeichnet Olexeus, heisst der unter dem Bauche des Widders verborgene Odysseus auf einem Kontrakt mit der Büste des ANTONINVS PIVS (Caracalla nach *Sabatier* und *Cohen*, Antoninus Pius nach *Robert*) im Obr., *J. Sabatier, Descr. gén. des médailles contorniates*, Paris 1860 4<sup>e</sup> Pl. 13, 17 nr. 161 p. 88 (*Cab. imp. de France-Musée de Grenoble-Brit.-Mus. imp. de Vienne*, vgl. *Eckhel* 8 p. 309). *Catalogue des médailles contorniates réunies par M. P. Charles Robert; Extr. de l'Annuaire de la Société fr. de Num. et d'Arch. pour 1878* Paris 1879 p. 10; *Ulysse* nr. 4; *Cohen, Méd. imp.* 8<sup>e</sup> p. 311 nr. 315. Vgl. ob. Bd. 3 Sp. 648. [Drexler.]

**Olganos** (Ὀλγανός), Sohn des Beres in Makedonien, nach dem gleichnamige Fluss benannt sein soll, *Theagenes* bei *Steph. Byz.* s. v. *Misra.* Herodian *ed. Lentz* 1, 178, 17. [Höfer.]

**Oligaithos** (Ὀλγαιθος), ein Korinther und Abnherr der Ὀλγαιθίδαι *Schol. Pind. Ol.* 13, 137. [Höfer.]

**Oligarchia** (Ὀλιγαρχία), die personifizierte Oligarchia war auf dem Grabmal des Kritias dargestellt, die Demokratie mit einer Fackel peinigend (παύειν), *Schol. Aeschin. Timarch.* 39 p. 261 in der Ausgabe des Aeschines von *Schultz. Baumeister, Denkmäler* 3, 11981. [Höfer.]

**Olios** (Ὀλίος), Kultbeiname des Apollon in Lindos, Ἀρόλλιος Πυθαῖος καὶ Ἀρόλλιος Ὀλίος, *Rofs, Inscr. graec. ined.* 3, 272 = *Inscr. graec. insul. maris Aegaei* 834. Olios ist =

Ὀύλιος; vgl. Ὀύλιον δ' Ἀπόλλωνα καλοῦσι τινα καὶ Μήλειον καὶ Ἀήλιον, ὅσον ὑγιαστικόν καὶ παιωνικόν· τὸ γὰρ οὐλίον ὑγιαίνειν, Strabon 14, 635; Phavor. οὐλίος ὁ Ἀπόλλων, λατρός γὰρ ἦν. Cramer, *Anecd. Graec.* Par. 3, 211, 20 Ἀπόλλων Ὀύλιος, ὁ ποιῶν οὐλίειν, ἤγον ὑγιαίνειν. Von einer Verehrung des Apollon Ulios bei den Milesiern berichtet auch Maianandrios bei Macrobi. 1, 17, 21, und nach Pherekydes ebend. hatte Theseus bei seiner Fahrt nach Kreta Ἀπόλλωνι Οὐλίῳ καὶ Ἀρτέμιδι Οὐλίῳ für glückliche Heimkehr geopfert, Mommsen, *Feste der Stadt Athen im Altertum* 450; vgl. Suid. *Buttmann, Lexil.* 1, 190. [Höfer.]

**Olistene** (Ὀλίστην), Tochter des Ianus (s. d.), welche er mit seiner Schwester Kamise zeugte, Schwester des Aithex, Drakon aus Kerkyra b. Athen. 15, 692e. Hartung, *Rel. d. Römer* 2, 227. [Stoll.]

**Olites** (Ὀλίτης) = Onites (s. d.), Sohn des 30 Herakles, Schol. Soph. Trach. 64. [Höfer.]

**Oilitos** (Ὀλίτος) ὁ Νησεὺς ἦτος, Hesych. und Phavorin. s. v. [Höfer.]

**Olivarius**, Beiname des Herkules in Rom mit einem Tempel oder Standbild an der porta trigemina (Bd. 1 Sp. 2916f.), *Notitia urbis regionum XIV* bei Jordan, *Röm. Topogr.* 2, 569. Die Inschrift einer 1895 gefundenen Basis (*Notizie d. scavi* 1895 458) ergänzt Petersen, *Röm. Mittheil.* 11 (1896), 99 zu Hercules 30 *invictus cognominatus vulgo* · Olivarius · Opus · Scopae · Minoris. Die Inschrift selbst ist abgebildet *Röm. Mitth.* 12 (1897), 67, s. daselbst 56ff., vgl. 144ff., E. Loewy, *Scopa Minore ed il simulacro di Ercole Olivario*. Über die Bedeutung des Beinamens Olivarius selbst vgl. Bd. 1 Sp. 2960 Z. 24 ff. und die dort angeführte Literatur. [Höfer.]

**Ollzone** (Ὀλλζώνη), Tochter des Phineus, Gemahlin des Dardanos, *Dictys* 3, 5, 4, 92; sonst heißt die Gemahlin des Dardanos Batea (s. d.) oder Ariebe (s. d.) [Höfer.]

**Ollagabiae**, Beiname der Rheinischen Matronen auf zwei fragmentierten Inschriften des Mainzer Museums. Die eine (oberer Theil eines Altars aus Kalkstein) in Kastel gefundene lautet: *Ollagabiabus Anwea Messo* . . . ; auf der anderen sind von dem Namen der Göttinnen nur die Buchstaben OLLOC . . . erhalten. Körber, *Römische Inschriften des Mainzer Museums*. Dritter Nachtrag zum Beckerschen Katalog (Mainz 1897) p. 11 nr. 5 u. 6 (vgl. *Korrespondenzblatt der Westd. Zeitschr.* 15, 1896 Sp. 200, 201). Der Zusatz Matronae fehlt hier wie in anderen Fällen (z. B. Gabiae neben Matronae Gabiae). Vgl. *Alagabiae* (Matronae) und *Ollotatae* (Matres). [M. Ihm.]

**Ollotatae**, keltischer Beiname der Matres auf einem in Binstchester, dem alten Vinovia, gefundenen Votivaltar: *(ovi) (o)ptimo) m(acimo) et Matribus Ollotatis sive transmarinis Pomponius Donatus b(ene)ff(iciarius) co(n)s(ularis) pro salute sua et suorum v. s. l. m.* Zahlreiche Literatur: *The Illustrated Lond. News* 98 (1891) p. 775. Grienberger, *Korrespondenzblatt d. Westd. Zeitschr.* 10 (1891) p. 204 ff. Ihm, *Bonner Jahrb.* 92 p. 256 ff. Hooppell, *Journal of the British Archaeological Association* 1891.

Sept. p. 268 (vgl. *Wochenschrift f. klass. Philol.* 1892 nr. 4 p. 108). R. Mowat, *Proceedings of the Society of Antiquaries of Newcastle-upon-Tyne* vol. V 1891 nr. 16 p. 127 ff. (mit Abbildg. p. 128. vgl. die *Proceedings* p. 36 ff. und *Archaeologia Aeliana* 14 p. 225 ff.). Schuermans, *Bulletin des comités. royaux d'art et d'archéol.* 1892 p. 400. Harersfeld, *Archaeological Journal* 1892 p. 196 ff. 1894 p. 292 (Sep.-Abz. p. 18). Den Beinamen *Ollotatae* (= *Ollotatae*) hat Grienberger (n. O.) durch Annahme eines keltischen auf dem Festland anzusetzenden (daher *transmarinae Matres*) Volkstammes wohl befriedigend erklärt. *Ollotouti* (oll + tut) würde danach 'Gesamtleute', 'Allmänner' bedeuten, gerade wie *Mediotouti* (vgl. die *Matres Mediotautae*, *Bonn. Jahrb.* 83 p. 19. 146 nr. 280) 'Mittelvolk'. Abzuweisen ist der Versuch von Whitley Stokes (*Revue celtique* 12, 1891 p. 410), welcher allototis statt ollototis lesen will, bezogen durch kymr. *alltud* (= was einem anderen Lande gehört, vgl. *Glück, Keltische Namen bei Caesar* p. 27). Ebenso verlangt Harersfeld (*Korrespondenzblatt d. Westd. Zeitschr.* 10, 1891 p. 255) für *ollotatae* „eine sich mit *transmarinae* einigermaßen deckende Bedeutung“, während Mowat unter Verweisung auf die *Matres omnium gentium C. I. L. 7, 887* in *Ollotatae* eine Übersetzung von *omnium gentium* (= *Matres totius gentis* oder *Matres ad universam nationem pertinentes*) erblicken möchte. Der nämliche Beiname *Ollotatae* steckt abgekürzt in zwei anderen, ebenfalls aus Binstchester stammenden Inschriften *C. I. L. 7, 424* (der Dedikat ist gleichfalls *beneficarius consularis*) und 425. Der zweite Bestandteil des Namens kehrt in vielen keltischen Worten wieder (*Ambitoutus*, *Totia*, *Tutia* u. s. w.), mit dem ersten vergleiche man z. B. *Ollagabiae*, *Olladagus* (*Korrespondenzblatt d. Westd. Zeitschr.* 1892 Sp. 103). [M. Ihm.]

**Olloudius**, Beiname des keltischen Mars. Inschrift aus Antipolis ('lamina aenea urnae imposita') *C. I. L. 12, 166*: *Vigilia Metia Massae filia Marti Olloudio v. s. l. m.* Eine andere ('anaglyphum votivum') in Custom Scrubs (beim alten Durocornovium) gefundene lautet *C. I. L. 7, 73 Marti Olludio*. Die Lesart von *C. I. L. 12, 167* ist unsicher. [M. Ihm.]

**Olmeos** (Ὀλμειός), Sohn des Sisyphos, nach dem der gleichnamige Fluß in Boiotien benannt sein sollte, Schol. Hesiod. Theog. 6. Phavorin. s. v. Ὀλμειός. Vgl. *Almos*, *Halmos*. [Höfer.]

**Olmos** (Paus. 9, 24, 3. Schol. Il. 2, 511. St. Byz. Ὀλμωρες) s. *Almos* und *Halmos* u. vgl. *Olmeios*.

**Oloe** (Ὀλοή), Beiname der Moira, Belegstellen bei Bruchmann, *Epitheta deorum*; ferner *Bakchylides* 5, 121; vgl. *Eust.* ad *Hom. Il.* 1254, 17: *μοῖρα δὲ πάντων ὁλὴ πρὸς διαστολὴν εἴρηται μοῖρας ἑταίρας, αἶψ' ἴς καὶ τεμποῖρα*. [Höfer.]

**Oloitrochos** (Ὀλοῖτροχος), nach Büchelers Verbesserung für das handschriftliche *Ὀλοῖτροχος*, Freier der Penelope aus Zakynthos, *Apollod.* *Epit.* 7, 29 ed. Wagner. [Höfer.]

**Olootat** (Ὀλωτάτ?). Bei *Horn. Od.* 4, 442, wo erzählt wird, wie den Menelaos der Geruch der Robben peiniget (τεῖρε γὰρ αἰνῶς) φακῶων αἰορεσθέντων ὁλωτάτος ὀδυμή, will Herm.

*Brunnhöfer*, *Homeriche Rätsel* 91 ff. statt *Ὠλοάρατος* schreiben *Ὠλοάρατος*, als Genetiv zu dem Gottesnamen *Ὠλοάρατ* = iranisch *Haurvatāt* (*Haurvat*) = neupersisch *Chordad* = griech. *Proteus*. Wer weiteres über diese mehr als phantastische Interpretation zu wissen wünscht, lese es bei *Brunnhöfer* selbst nach.

[Höfer.]

**Olos** (Ὠλος), einer der Kerkopen. Das Nähere in d. Art. *Kerkopen* Bd. 2 Sp. 1169, 22 ff. 1170, 53 ff. [Höfer.]

**Olus**. Das Haupt eines gewissen Olus soll bei der Grundsteinlegung des kapitolinischen Iuppitertempels gefunden und von einem etruskischen Seher als Zeichen der künftigen Weltherrschaft der Fundstätte erklärt worden sein, *Arnob. adv. nat.* 6, 7. *Serius Comm. in Verg. Aen.* 8, 345. *Chron. Vindob. ed. Mommsen* p. 645, weitere Stellen der Klassiker und einen ausführlichen Bericht über die Sage s. bei *Schwegler*, *Röm. Gesch.* 1, 2 p. 771 f. Anm. 3. 4, vgl. auch *De Vit*, *Onom. totius Latinitatis* 2 p. 118. *Daremberg et Saglio, Dict. des ant. gr. et rom.* 1 p. 901 Anm. 4. Einen Aufsatz voll des blühendsten Unsinns hat darüber *Francesco Orioli*, *Sopra l'antica leggenda del capo trovato nelle fondamenta del Campidoglio*, *Ann. d. Inst. di corr. arch.* 4 (1832) p. 31—60 geschrieben. *Liebrecht* bespricht die Sage in seinem Aufsatz „Die vergrabenen Menschen“ (*Zur Volkskunde* p. 284—296), worin er über den Brauch handelt, lebendige Menschen oder ein Menschenhaupt zu vergraben, „um so Abwehr von Feinden oder Sicherung gegen sonstigen Schaden zu erlangen“. Er vergleicht (p. 289 f.) mit der römischen Sage die walisische vom britischen König Bran, dessen Haupt auf seinen Befehl auf dem weißen Berge, dem heutigen Towerhill, in London begraben wurde, wo es der Insel so lange Schutz gegen Einfälle von der See her gewährte, als es unausgegraben in der Erde ruhte, und bemerkt hinsichtlich des caput Oli: „Dafs sich der Besitz der Weltherrschaft an dies sowie an das Kapitel knüpfte, ist sicher nur eine spätere Auslegung: ursprünglich wird die Begrabung desselben wohl nur die Abwehr solcher Angriffe zum Zweck gehabt haben, wie das auf dem weißen Berge beigesetzte Haupt Bran's.“ Wie mit der Wiederaufgrabung des Hauptes des Bran, führt er weiter aus, der schützende Zauber gebrochen war, so ging auch mit der des Hauptes des Olus „die Macht der früheren Herren des betreffenden Gebiets zu Grunde und fiel den Findern des Hauptes zu“ (p. 291). Von *Jordan* (*Topographie der Stadt Rom im Altertum* 1, 2 p. 11, vgl. 1, 1 p. 180 Anm. 46 und *Schwegler* a. a. O. p. 793) wird die Sage vom Haupte des Olus als „ein aus dem Namen des Hügels geschöpfter etymologischer Mythos“ erklärt. [Drexler.]

**Olybri, Olybrios?** (Ὠλῦβρι, Ὠλῦβριος?). Eine in Rom gefundene Weihinschrift lautet *Λιλ Ὠλῦβρι[ος?] τοῦ Κιλίκων ἱερέως τῆς (λαμπροτάτης) μητροπόλεως Ἀναξαρίων*, *Henzen, Bull. mun.* 3 (1875), 98. *C. I. L.* 6, 2823. *Kaibel, Inscr. Graec. Sic. et Ital.* 991. Der Name hängt, wie *Kaibel* a. a. O. gesehen hat, mit

*Olymbros* (s. d.) zusammen. *Usener, Götternamen* 349 ff. handelt über die menschlichen Eigennamen, die aus den Kultnamen persönlicher Götter abgeleitet sind und Zeugnis für die Verbreitung des Kultus dieser Götter ablegen. An die von *Usener* gesammelten Beispiele ist anzureihen der Name *Olybrios*, der überaus häufig begegnet (Belegstellen bei *Pape-Benseler* und *de Vit*, *Onomasticon* s. v. *Olybrios*) und das Fortleben des Kultus des Zeus *Olybrios* oder vielmehr des *Olybrios* als selbständigen Gottes bezeugt. [Höfer.]

**Olyktor** (Ὠλῦκτορ), Gigant vom pergamenischen Zeussaltar, *M. Mayer, Giganten u. Titanen* 253. *Fränkel, Die Inschriften von Pergamon* 117 p. 66. [Höfer.]

**Olymbros** (Ὠλῦμβρος), Sohn der Gaia und des Uranos, Bruder des Adanos, des Gründers von Adana in Kilikien, des Ostasos, Sandes, Kronos, Iapetos und der Rhea, *Steph. Byz. Adana*. *Salmasius* hatte *Ὠλῦμβρος* für *Ὠλῦβρος* vermutet, was *M. Mayer, Giganten und Titanen* 55, 11 (vgl. *Schömann, Opusc. acad.* 2, 121, 47 billigte) doch ist die Richtigkeit der Überlieferung durch den inschriftlich bezeugten kilikischen Beinamen des Zeus *Olybri(os)* [s. d.] erwiesen. [Höfer.]

**Olympia** (Ὠλυμπία), 1) Tochter des Arkas, Gattin des Peisos, Eponyme des eleischen Olympia, *Elym. M.* 623, 16. Das Haupt der Heroine, die durch Beischrift kenntlich ist, erscheint auf Münzen von Elis, *Stanhope, Olympia* pl. 17. *Head, Hist. num.* 356. *Poole, Catal. of greek coins Peloponnesus* 66, 70 pl. 13, 1. *Gardner, The types of greek coins* 134 pl. 8, 27. *Zeitschr. f. Numismat.* 2, 266. *Imhoof-Blumer, Münzen Akarnaniens* 63, 68. Auch erscheint Olympia in ganzer Figur, als geflügelte Jungfrau, sitzend oder eilend, mit einem Stabe oder Kranze, *Götting. Gel. Anz.* 1827, 168. *O. Müller, Archäol. d. Kunst* 623; vgl. auch *Walters, Catal. of the greek vases in the Brit. Mus.* 4 (1896), 271 p. 126 u. d. Art. *Olympias*. — 2) Olympia als Götterbeiname s. *Olympiai Theai*. [Höfer.]

**Olympiai Theai** (Ὠλυμπιαί θεαί), das weibliche Seitenstück zu den *Ὠλυμπιοί θεοί* (s. d.) und mit diesen vereinigt bei *Arist. Thesm.* 332. *Orakel* bei *Dem. or.* 43, 66 p. 1072; vgl. or. 21, 15 p. 531 *θεοὶς Ὠλυμπιοῖς πάντες αἰ πάσαις*. *Menand.* 287 und die Parodie bei *Arist. av.* 865: *εὐχόμεθε τῇ Ἑστία τῇ ὀρνιθίῳ καὶ τῷ ἑνὶ τῷ ἐκτονῶν καὶ ὀρνίθι Ὠλυμπίῳ καὶ Ὠλυμπίῃ πάσι καὶ πάσῃν*. Vgl. *Schömann, Opusc. acad.* 2, 89, 55 u. d. A. *Olympias* nr. 2. Im besonderen führen den Beinamen *Olympia* 1) *Hera* in *Olympia*, *Paus.* 5, 14, 8; s. *Hera* 2079. *Treu, Ausgrabungen zu Olympia* 3, 1 ff. *Curtius, Gesammelte Abh.* 2, 49. *Puchstein, Arch. Jahrb.* 11 (1896), 67 ff. Vgl. *Olympias* 2 c. — 2) *Aphrodite* in *Sparta*, *Paus.* 3, 12, 11, 13, 2. *M. Mayer, Giganten und Titanen* 147. *Wide, Lakonische Kulte* 9, 140; vgl. die *Aphrodite Ὠλυμπία* in *Lykien*, *Proklos hymn.* 5, 3. — 3) *Ge* in *Athen*, *Paus.* 1, 18, 7. *Plut. Thes.* 27, wo mit *E. Kuhnert* (*Art. Gaia* Bd. 1 1573 Sp. 26) statt *τῆς Ὠλυμπίας ἱερὸν* zu lesen ist *τῆς Ὀ. v. Wilamowitz, Homer. Unters.* 209, 6. *c. Proti, Athen. Mitth.* 23 (1898),

210f. — 4) der Demeter, *Skolion* (3 *Bergk*<sup>4</sup> p. 644) bei *Athen.* 15, 694 c. — 5) der Artemis auf einer Weibinschrift aus Eretria, *Ἐφημ.* ἀρχ. 1892, 141, 9, wo der Name von dem dortigen Berge Olympus (heute *Ἐλευπός*) abzuleiten sein wird. — 6) der Eileithyia in Olympia, *Paus.* 6, 20, 2. *M. Mayer* a. a. O. *Treu* a. a. O. 16, 1. — 7) der Nike in Athen, *C. I. A.* 3, 245. *J. R. Wheeler, Papers of Amer. School* 1, 157 und d. A. Nike Sp. 311, 29ff. Vgl. auch *Pind. Pyth.* 7, 14.

[Höfer.]

**Olympias** (*Ὀλυμπιάς*), 1) die personifizierte Göttin der olympischen Festfeier, war dargestellt auf dem Gemälde des Aglaophon, zusammen mit Pythias den im Schöße der Nemea sitzenden Alkibiades bekränzend, *Saturos* bei *Athen.* 12, 534 d. *O. Müller, Archäol. d. Kunst*<sup>2</sup> 330, 5 p. 496. *Imhoof-Blumer, Münzen Akarnaniens* 63. — 2) Beiname der Göttinnen, *Hesiod* bei *Paus.* 9, 40, 6. *Soph. Ajax* 882; und zwar a) der Musen, *Hom. Il.* 2, 491. *Hymn. Merc.* 450. *Hes. Theog.* 25. 52. 966. 1022. *Solom. fr.* 13, 51 *Bergk*<sup>4</sup>. *Arist.* av. 781. *Varro de l. l.* 7, 20. — b) der Charites, *Arist.* a. a. O. — c) der Hera, *Nonn. Dion.* 7, 128; vgl. *Olympiai Theai* 1. — d) der Selene, *Nonn.* a. a. O. 28, 230. — e) der Rhea, *Anth. Pal.* 6, 219. Vgl. *Olympiai Theai*. — (3) verdient auch Olympias, die Mutter Alexanders des Großen, eine Erwähnung. Eine Goldmünze zeigt im Obv. das Haupt der Olympias, im Rev. die Aufschrift OAYMTTIA-ΔΟΣ und eine Schlange, *Zeitschr. f. Num.* 3 p. 56, *Head, H. N.* p. 211; eine Bronzemünze im Obv. das Haupt Alexanders des Großen (ΛΑΙΣΙΑΝΔΡΟΝ), auf dem mit der Umschrift KOINON MAKE(ΔΟΝΩΝ)ΝΕΣΚΟ. versehenen Rev. Olympias auf dem Lager die Hand ausstreckend gegen eine sich emporrichtende Schlange, *Imhoof-Blumer, Monn. Gr.* p. 61 nr. 3. Die gleiche, nicht selten von der Beischrift OLYMPIAS REGINA begleitete Reversardstellung zeigen Kontorniaten mit dem Haupte Alexanders des Großen oder verschiedener römischer Kaiser im Obv., *Eckhel, D. N. V.* 8 p. 290. *J. Sabatier, Descr. gén. des médaillons contorniates* p. 95, Pl. 14 nr. 18–15. *Catalogue des méd. contorn. réunis par M. P. Charles Robert, Paris* 1879 p. 10 nr. 1. 2. *Cohen, Méd. imp.* 8<sup>e</sup> p. 278 f. nr. 35–40. p. 289 f. nr. 128. 129. p. 302 f. nr. 243–245. p. 311 nr. 816. Die Typen beziehen sich auf die Sage, nach welcher ein Gott in Schlängengestalt der Vater des großen Makedoniens wurde. Den Anlaß zu dieser Sage bot wohl die Gewohnheit der dem bakchischen Orgiasmus ergebenen Makedonerrinnen, zahme Schlangen zu unterhalten, *Plutarch, Alex. c.* 2. *Lucian, Alex. s. Pseudomantis c.* 7. *Rapp, Die Beziehungen des Dionysoskultus zu Thrakien u. Kleinasien* p. 8. 14, vgl. das Basrelief von Palatitzia bei *Heuzey et Daumet, Miss. arch. de Macédoine* Pl. 13, 1 p. 217. Die Stellen der Alten über die Zeugung Alexanders durch einen Gott — seitdem Alexander von den Priestern des Zeus Ammon als Sohn des Gottes begrüßt worden, wird gewöhnlich Ammon genannt — in Schlängengestalt hat mit gewohnter Sorgfalt gesammelt *Stephani, Die Schlangenfütterung der orphischen*

*Mysterien Silberschale im Besitze Seiner Erlaucht des Grafen Grigori Stroganoff.* St. Petersburg 1873. 2<sup>e</sup>. p. 9 *Ann.* 7. p. 11 ff. *Ann.* 3. Zufügen kann man ein Grabepigramm aus Alexandria (*Rev. Arch.* n. s. 40 p. 168. 3<sup>e</sup> sér. 1 p. 196), welches von Alexander sagt: ὅν τέκεν Ἀμμὼν θύμενος εἰς ὄρεϊν μορφῇν. Auch *Antipaters Epigramm Anth.* 9, 241 spielt, wie *Wollers, Rhein. Mus.* N. F. 41. p. 345 zeigt, auf die Sage an:

Βουκόλος ἐπλεο Φοῖβε, Ποσειδάων δὲ καβάλλης,  
Κύκνος Ζεὺς, Ἀμμων δ' ἀμφιβόητος ὄρεϊς.

Vgl. auch die aus Ägypten stammende Bronze in der Ägyptischen Sammlung des *Ἐθνικὸν Μουσείον* in Athen, welche Zeus Ammon in einen Schlangenleib auslaufend darstellt, *Kavvadias, Ἐφημ. ἀρχ. Πετ.* 3. 1893 Sp. 187–192, Taf. 12. 13. Nach *Pseudo-Callisthenes* ist es nicht Ammon selbst, sondern der letzte einheimische König Ägyptens Nektanebos, welcher als Astrolog nach Pella geflüchtet und, von Liebe zur Olympias erfaßt, als Philipp sich auf einen Kriegszuge befand, in wechselnden Gestalten, u. a. auch in der einer Schlange der Königin, welche vermeint, es mit Ammon zu thun zu haben, beiwohnt, *J. Zacher, Pseudo-Callisthenes* p. 114. *Pseudo-Callisthenes* ed. *Car. Müller* c. 5–7. *The history of Alexander the Great, being the Syriac version of the Pseudo-Callisthenes* ed. by *Ernest A. Wallis Budge.* Cambridge 1889 c. 4–7. Als Philipp, aus dem Feldzuge zurückgekehrt, trotz eines ihm durch Nektanebos gesandten Traumes, der ihn über den göttlichen Ursprung der Schwangerschaft der Königin aufklären soll, Argwohn gegen diese äußert, verwandelt sich Nektanebos in eine gewaltige Schlange und naht in dieser Gestalt während eines Gastmahls vor den Augen des Hofes und des Königs der Olympias und liebkost sie, so daß dem Philipp jeder Argwohn schwindet, *Pseudo-Callisthenes* c. 10. *The history of Alexander c.* 10. [Drexler.]

[Höfer.]

**Olympioi Theoi** (*Ὀλύμπιοι θεοί*), die olympischen d. h. die auf dem Olympus wohnenden Götter, *Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες*, *Hom. Il.* 1, 18. 15, 115. *Od.* 20, 79. *Hymn. Apoll.* 112. *Hesych:* Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες οἱ τὸν Ὀλύμπον κατοικοῦντες θεοί, oder πάντες θεοὶ θεοὶ εἰς τὸν Ὀλύμπον, *Hom. Il.* 5, 877 oder θεοί, οἱ Ὀλύμπον ἔχοντες, *Hom.* 5, 890. Vgl. οἱ θεοὶ πάντες οἱ ἐν Ὀλύμπῳ, *Julian. or.* 7 p. 303 *Hierlein.* Die Ὀλύμπιοι θεοί sind gleichbedeutend mit den θεοὶ οὐράνιοι (*Hesych:* Ὀλύμπιος οὐράνιος), den Himmelsbewohnern; denn der Olympus (s. d.) ist der himmlische Sitz und insofern mit dem Himmel gleichbedeutend, *Preller-Robert* 115. *M. Mayer, Gig. u. Titanen* 146. Dagegen nennt *Artemidor* 2, 34; vgl. 5, 94 die θεοὶ Ὀλύμπιοι auch αἰθέριοι und scheidet von ihnen die οὐράνιοι, zu denen er den Helios, die Selene, Wind- und Wolkengottheiten u. s. w. rechnet. Die olympischen stehen im Gegensatz zu den chthonischen Göttern, *Plat. leg.* 4, 717a; vgl. d. A. *Heros* Bd. 1 Sp. 2452, Z. 50 ff. und *Theopompus* im *Schol. Arist. ran.* 218 ἔθνον οὐδὲν τῶν Ὀλυμπίων θεῶν, Ἐμφὶ δὲ χθονίῳ

α. τ. 1. Ὀλύμπιοι, Χθόνιοι, Τροχθόνιοι, *Porphyr.* de antr. nymph. 6. Vgl. *Preller, Demeter und Persephone* 184f. *K. F. Hermann, Gottesdienstl. Altertümer* 13, 5, 6. Den olympischen Göttern opferte man nach *Etym. M.* 468. *Schol. Pind. Isthm.* 3, 10. *Proklos* zu *Hes. op.* 763 in der Frühe des Tages, während den unterirdischen Nachmittage, Abends oder gar des Nachts geopfert wurde, *K. F. Hermann a. a. O.* 29, 1; vgl. auch *O. Müller, Aeschylos Eumeniden* 180. 10  
Ihnen und den Zeus Olympios wurde bei jeder Mahlzeit von dem ersten Krater, der gemischt wurde, eine Spende ausgegossen, *Schol. in Plat. Philob.* p. 916 *Baiter*. *Pollux* 6, 15. Sie sind für die Menschen die Geber aller guten Gaben, τῶν θεῶν τοὺς μὲν τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἵμιν ὄντας Ὀλύμπιον προσαγορευομένους, *Isokr.* 6, 117 und dazu *Rohde, Psyche* 249, 1. *Julian* cp. 51. *Beer, Heilige Höhen der alten Griechen und Römer* 2f. 8, die Schützer der Städte, οἱ τὴν πόλιν ἔχοντες θεοί, *Plato leg.* 30  
a. a. O., denen die Menschen zum Danke dafür Ehre erweisen und Tempel und Altäre errichten, *Ael. hist. an.* 10, 21. *Porphyr. de antro nymph.* 6. „Zu den Göttern erhoben werden“ heisst τοῖς Ὀλύμπις ἐγγράφουσαι, *Ael. a. a. O.* 14, 28, und „einem göttliche Ehre erweisen“: ὡς ἑνα τῶν Ὀλύμπιων εἰσεσθαι, *Plut. Quaest. Graec.* 29. Vgl. auch *F. v. Adrian, Der Höhenkultus asiat. u. europ. Völker* 27f. *Rud. Beer,* 30  
*Heilige Höhen d. alten Griechen u. Römer* 2f. *E. Curtius, Altertum und Gegenwart* 1, 211. *O. Müller, Eumeniden* 182f. — Es findet sich Ὀλύμπιος in folgenden Verbindungen:

Ὀλύμπιοι θεοί, *Pind. fragm.* 76, 1 *Bergk.* 4. *Soph. Phil.* 315. *Arist. Thesm.* 960. *Nik. Eugen.* 2, 52. *Dem. or.* 21, 15 p. 531. *or.* 43, 66 p. 1072. *Isaios* 6, 58. Beim Schwur: πρὸς θεῶν Ὀλύμπιον, *Lys. or.* 13, 95, 19, 34, 54.

θεοὶ Ὀλύμπιοι, *Alkaios fragm.* 11. *Hippon.* 40 *fragm.* 30a. *Aesch. Suppl.* 148. *Kirchh.* 948 981. *Choeph.* 765. *Eum.* 73. *Demosth. or.* 43, 66 p. 1072. *Artemidor* 2, 35. *Menand.* 287.

Ὀλύμπιοι, *Hom. Il.* 1, 399, 20, 47. *Aesch. Eum.* 608. *Pind. Ol.* 2, 25 (45). *fragm.* 96, 3. *Archil. fragm.* 74, 2. *Schol. Arist. nob.* 247. *Luc. Tragodop.* 97. Bei *Plat. leg.* 727e; vgl. *Procl. ad Plat. Tim.* p. 344d. 345d οὐδὲν . . γηγενὲς Ὀλύμπιον ἐνι-  
μύστερον ist Ὀλύμπιον wohl neutral aufzufassen. 50  
of Ὀλύμπιοι, *Ael. hist. an.* 14, 28. *Julian. ep.* 77 p. 602, 9. *Palaeph.* 20. *Plut. Quaest. Graec.* 23. of Ὀλύμπιοι θεοί, *Julian. ep.* 51. 77 p. 602, 26. *Porphyr. a. a. O. Schol. in Plat. rempubl.* 1 p. 925 *Baiter*. *Artemidor.* 2, 33 a. *E. Proclus ad Plat. Tim.* p. 26f.

of θεοὶ of Ὀλύμπιοι, *Arist. Thesm.* 331. *Av.* 1202. *Ael. hist. an.* 14, 28; beim Schwur μὲν(ν), *Aesch. advers. Ctes.* 77, 228) τοὺς θεοὺς τοὺς Ὀλύμπιους, *Isaios* 8, 29. *Aesch. a. a. O.* 58, 182.

Neben θεοὶ Ὀλύμπιοι findet sich auch δαίμονες Ὀλύμπιοι, *Solon fr.* 36, 2 *Bergk.* 4. *Lehrs, Popul. Aufsätze* 124 Annm.

Inscriptlich erhalten ist eine Weihung aus Aigina: Ὀλύμπιος θεός, *C. I. G.* 2, add. 2140a<sup>12</sup> p. 1016, aus Thrakien (Umgegend von Sofia): Ὀλύμπιος θεός, *Arch. Epigr. Mitth.* a. *Oesterr.* 15 (1892), 94, 12, aus Olympia:

τοὺς Ὀλύμπιους θεοὺς, *Dittenberger-Pargold, Die Inschr. von Olympia* 53, 4 vgl. 561: δι' Ὀλύμπιον καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς (s. *Olympios*). Vgl. auch die Inschrift von Nisyros: [πάντας] τοὺς ἐν Ὀλύμπῳ θεοὺς καὶ πάσας, *Inscr. Graec. Insul. Mar. Aeg.* 3, 98. [Mehrere Widmungen an die θεοὶ Ὀλύμπιον von Karsbazar in Kilikien verzeichnen *Heberdey und Wilhelm, Reisen in Kilikien, Denkschrift.* d. *K. K. Ak. d. Wiss. Phil.-Hist. Cl.* 44. 1896. *Abb.* VI p. 82 nr. 74. 75. 77. Aus Olympus haben *R. Heberdey und E. Kalinka, Bericht über zwei Reisen im südwestlichen Kleinasien, Denkschr. d. Ksl. Ak. d. W. Phil.-Hist. Cl.* Bd. 45. Wien 1897. *Abb.* 1 p. 34 nr. 42 eine Grabinschrift mitgeteilt mit der gegen einen fremden Benutzer der Grabstätte gerichteten Schlussformel: ἢ ὁ ἐκκηδέσας τινὰ ἐκείνου | θεοῖς Ὀλύμπις δι' καὶ Ἡρακλῆσιν (δηνάρια) ἀφ'. Hier kann 30  
θεοὶ Ὀλύμπιοι kaum etwas anderes bedeuten als die Hauptgottheiten der Stadt Olympus, obwohl das Ethnikon von Olympus sowohl sonst als auch in derselben Inschrift (bei Bezeichnung der Herkunft der Eigentümer des Grabes) Ὀλυμπητός lautet. Eine Gemme des Brit. Mus. zeigt die Versammlung der Götter im Olymp mit der Beischrift ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΘΕΩΝ ΕΝ ΟΛΥΜΠΩ, *A. H. Smith, A. Cat. of engr. gems in the Brit. Mus.* London 1888 p. 135 nr. 1102 Pl. H. — *Rev. Arch.* 38 p. 143. Doch scheint mir die Echtheit des Steines nicht gesichert. Sowohl die ganze Gruppierung, als auch Einzelheiten, wie die Krone auf dem Haupte des Zeus, scheinen mir gegen den antiken Ursprung zu sprechen. Über „die olympischen Göttervereine in der griechischen Kunst“ siehe die so betitelte Freiburger Dissertation von *August Herzog* vom Jahre 1884. *Drexler.*] [Höfer.]

**Olympios (Ὀλύμπιος).** Als der Herrscher (θεῶν Ὀλύμπιον πάμνιος, *Hippon.* 30 a.) oder der „Vater der olympischen Götter“, *Archil. fragm.* 74, 2. *Aesch. Choeph.* 765. *Eum.* 608, mußte natürlich Zeus, der μὲν ἄριστος Ὀλύμπιον, *Luc. Tragodop.* 97, vor allen den Beinamen Olympios erhalten, ein Beiname, der auch in die Kultsprache übergegangen ist, *Usener, Götternamen* 217f. *H. D. Müller, Mythol. d. griech. Stämme* 1, 201. 248. Nicht vom Berge Olympus, sondern von einem angeblichen Lehrer des Zeus, mit Namen Olympos, leitet das Epitheton Olympios *Diodor* 3, 73 ab, und das *Etym. M.* 623, 12 ff. (vgl. *Jos. Antiqu.* 19, 8) von Olympia. Über die dem Zeus Olympios aus dem ersten Krater dargebrachte Spende s. *Olympioi Theoi* und *Schol. Pind. Isthm.* 6, 4, 10, wo nur Zeus O. genannt wird. Olympios findet sich in folgenden Verbindungen:

1) Ὀλύμπιος, *Hom. Il.* 2, 309, 8, 335, 24, 50  
175; vgl. 1, 353. 508. *Od.* 1, 60, 4, 722. *Hesiod. op.* 472. 851. *Steph. Byz. Καπετωλίον. Schol. Hesiod. op.* 471. *Anonymus Laurentian.* in *Anecd. Graec.* ed. *Schoell u. Studemund* 1, 265, 77. 266, 62. *Athanas. or. adv. gent.* 16 p. 13 a. 2) ὁ Ὀλύμπιος, *Plut. Sull.* 19. *Luc. Perergr. Prot.* 4. *Clem. Alex. coh. ad gent.* p. 42 *Potter.* p. 137 *Migne*; vgl. *Soph. El.* 209: θεὸς ὁ μέγας Ὀλύμπιος.



3) Ὀλύμπιος Ζεὺς, *Aesch. Eum.* 664. *Eur. El.* 782. *Paus.* 5, 14, 8, 10, 28, 6. *Athen.* 1, 3e. *Steph. Byz.* Ὀλύμπια. *Clem. Alex. coh.* ad gent. p. 46 *Potter*, p. 145 *Migne, Patrol.*

4) Ζεὺς Ὀλύμπιος, *Hom. Od.* 1, 27, 4, 74. *Hesiod. Theog.* 529. *Op.* 87. 243. *Theognis* 341. 851. *Solon frgm.* 13, 1. *Krates frgm.* 1, 1. *Eumelos* bei *Clem. Alex. Strom.* 6, 745 *Potter*, 221 *Migne. Kaibel, Epigr.* 1029a. *Soph. Trach.* 275. *Paus.* 2, 5, 5. *Epigramm* ebend. 5, 24, 3. *Plut. Nik.* 14. *Arrian. Anab.* 1, 17, 1. *vgl. Δία Κρονίδα* Ὀλύμπιον ἀργαγόν θεῶν, *Bakchylid.* 5, 179. Die Verbindung Ζεὺς Ὀλύμπιος ist auch auf den unten angeführten Inschriften und Münzlegenden die übliche.

5) Ζεὺς ἐπικύλησεν Ὀλύμπιος, *Paus.* 3, 9, 2, 12, 11, 14, 5.

6) ὁ Ὀλύμπιος Ζεὺς, *Plato de republ.* 9, 583b. *Paus.* 1, 18, 8, 5, 13, 11, 14, 4, 21, 8. *Strabo* 333. 353. *Plut. Sull.* 17. *Pseudo-Kallisth.* 20, 1, 19. *Liban. ed. Reiske* 1, 120, 1. *Schol. Pind. Ol.* 1, 16. *Joh. Malalas* p. 90, 16 ed. *Bonn.*

7) Ζεὺς ὁ Ὀλύμπιος, *Thuk.* 3, 14, 5, 31.

8) ὁ Ζεὺς ὁ Ὀλύμπιος (vgl. ὁ θεὸς ὁ Ὀλύμπιος, *Dittenberger-Purgold, Die Inschr. von Olympia* 3, 2, 16, 2; *Thuk.* 2, 15, 5, 50. *Xenoph. Hell.* 3, 2, 26, 31. *Paus.* 1, 18, 6, 19, 1, 5, 13, 8, 11. *Arrian. Anab.* 1, 11, 1. *Liban. ed. Reiske* 1, 269, 2. *Clem. Alex. coh. ad gent.* p. 47 *Potter*, p. 148 *Migne.* Beim Schwur: μὰ (νῆ), *Aesch. adv. Timarch.* 34, 81) τὸν Δία τὸν Ὀλύμπιον. *Aesch. a. a. O.* 23, 55, 31, 76. *adv. Ktes.* 87, 255.

Der Kultus des Zeus Olympios war ursprünglich am Olympos an der Grenze von Thessalien und Makedonien heimisch und spricht sich, worauf *Preller-Robert* 121 hinweist, in dem Namen des Monats Dios (*C. I. G.* 2114, b; *Bischoff: De fast. Graecor. antiquis* p. 335 ff.) und in dem Namen der am Fusse des Olympos gelegenen Stadt Dion aus. Der von hier aus sich verbreitende Kult fand hauptsächlich in Athen und Olympia Aufnahme, wo er bald den Kult der alten thessalischen Heimstätte verdunkelte. Von Athen und Olympia aus erhielten, wenn auch oft in später Zeit, andere griechische Staaten die Anregung zur Aufnahme des Kultus des Zeus Olympios und der nach ihm benannten (θεὸς πάντως πάσης πανηγύρεως ἡγεμὼν καὶ ἐπώνυμος, *olon* Ὀλύμπιον Ὀλύμπιος Ζεὺς, *Dion. Hal. Rhét.* 1, 2) Festspiele, der Ὀλύμπια. Wir finden an folgenden Stätten den Kultus des olympischen Zeus:

#### Nordgriechenland.

Thessalien und Makedonien; vgl. ἐνθεν ἐπ' ὀλίβας χθονὸς Θεσσαλίας ἐκείσεως ἀσπὴ τέμνορος τε Ὀλύμπιον Πιερίαν τε κλειτὰν, *Delphischer Paian auf Dionysos, Corr. hell.* 18 (1895), 403 ff. v. 54, 21 (1897), 511: 1) Ὀλύμπια auf dem Berge Olympos, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 599. — 2) Dion, ἐν Δίῳ . . . τὸν ἀγῶνα τῶν Ὀλύμπιων ἐκείσεως, ὃν φασὶν ἀρχαίων εἶναι παρ' αὐτοῖς, *Dio Chrys. or.* 2 p. 19 *Dindorf*; vgl. *Steph. Byz. Dion. Diodor.* 16, 55, 17, 16. *Demosth. de fals. leg.* p. 401 und *Schol.* p. 421 *Dindorf. Henzey, le mont Olympe et l'Acarnanie* 122 ff. *Babelon, Les rois de Syrie,*

*d'Arménie* XI. Allgemein spricht das *Schol. Thuk.* 1, 126 von Ὀλύμπια ἐν Μακεδονίᾳ. Auf vielen makedonischen Münzen erblickt *Overbeck, Kunstmythol. Zeus* 104 „eine Übersetzung des olympischen Zeus ins Makedonische“. — 3) Beroia, Ὀλύμπια ἐν Βεροίᾳ, *C. I. A.* 3, 127. — 4) Aigai, Opfer an Zeus Ol. und Olympien, *Arrian. Anab.* 1, 11, 1. — 4) Thessalonike, Olympien auf einer Münze des Gordianus Pius, *J. H. Krause Olympia* 230; vgl. 219 f. *Head* 213.

Thrakien: 1) Anchialos ad Pontum: vgl. Ὀλύμπια, *Arch. Epigr. Mitth. a. Oesterr.* 10 (1886), 173, 2. *Dumont, Mélanges d'Archéol. et d'Epigraph.* p. 464 nr. 111 p. — 2) Nikopolis: zwei Weihungen an Zeus Ol. und Hera (Zygia) und Athene (Polias), ebend. 10 (1886), 242, 9, 15 (1892), 220, 110. *Pick, Die antiken Münzen von Dacien und Moesien* 336.

#### Mittelgriechenland.

Attika. In Athen 1) Ὀλυμπιεῖον (Ὀλύμπιον), *Thuk.* 2, 15; vgl. damit v. *Wilamowitz, Homer. Unters.* 209, 6. v. *Protz, Athen. Mitth.* 23 (1898), 211 f. *Milchhöfer, Philologus* 55 (1896), 178 *Plato Phaidr.* 227 b. *Andok. de myst.* 1, 16. *Paus.* 1, 18, 6 ff. *Luk. Ikarom.* 24 und *Schol.* p. 204. *Aristot. Polit.* 5, 9, 4. *Plut. Sol.* 32. *Strabo* 9, 396, 404. *Suet. Aug.* 60. *Liv.* 41, 20. *Spartian. vit. Adrian.* 13. *Chandler, Reisen in Griechenland* (Leipzig 1777) 37. *Baummeister, Denkm.* 177 f. *Louis Bevier: The Olympieion at Athens, Papers of the Amer. School* 1, 183—212. Über die neuesten Ausgrabungen vgl. *Athen. Mitth.* 22 (1897), 479. — 2) Ὀλύμπια, *Schol. Thuk.* 1, 126. *Steph. Byz.* s. v. *Κατετάλιον. Hesych. Ὀλύμπια. Schol. Pind. Nem.* 2, 23. Ὀλύμπια ἐν Ἀθήναις, *C. I. G.* 1068. 5915. *Dittenberger, Inscr. Graec. Megaridis* 49. *Newton-Hicks, Anc. greek inscr. Brit. Mus.* 3, 611 p. 237. *C. I. A.* 2, 741 = *Dittenberger, Sylloge* 374, 3, 127. *Stengel, Griech. Kultusaltertümer* 212 und die daselbst angeführte Litteratur. *Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altertum* 465 ff. — 3) ἱερεὺς bez. φαεινότης Διὸς Ὀλυμπίου *C. I. A.* 3, 243. 291; vgl. 928. 293. Weihung an den Zeus Olympios, *C. I. A.* 2, 1, 57 b p. 403. *C. I. A.* 2, 607 = *C. I. G.* 1, 99. *C. I. A.* 2, 162 c p. 67. Vgl. auch *Köhler, Hermes* 1 (1866), 315. — 4) Kultbild des Zeus Olympios, *Paus.* 1, 18, 6. *Overbeck, Griech. Kunstmythol.* Zeus 63 und Fig. 10. *Beulé, Les monnaies d'Athènes* p. 336.

Chalkis auf Euboia, ἱερόν τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου *C. I. A.* 4, 37a, *Z.* 35. 62 p. 11 f. *Dittenberger, Sylloge* 10, 35, 62.

Boiotien: Thespiai, *Dittenberger, Inscr. Graec. Megaridis* u. s. w. 2192.

Megara: Ὀλυμπιεῖον mit einem von Theokosmos gefertigten Kultbild, *Paus.* 1, 40, 4. *Overbeck* a. a. O. 46. Das Olympieion kehrt auf zahlreichen Inschriften wieder. *Dittenberger* a. a. O. 1—14. 31. Vgl. auch *E. Curtius, Arch. Zeit.* 11 (1853), 380\*.

#### Peloponnesos.

Korinth: ναὸς Διὸς Ὀλυμπίου, *Paus.* 2, 5, 5, 3, 9, 2. *Oedberg, Sacra Corinthia, Sicyonia, Phlasiaria* 4.

Sikyon: Ὀλύμπιον, Paus. 2, 7, 3.  
 Patrai: Διὸς τοῦ Ὀλύμπιον. Paus. 7, 20, 3.  
 Argolis: Epidauros: Ὀλύμπια, C. I. A. 3, 129. Ὀλύμπιον, Cavvadias, Fouilles d'Epidaure 35.

Sparta: ἑρὸν Διὸς ἐπέληεν Ὀλύμπιον, Paus. 3, 14, 6. Bild des olympischen Zeus und der olympischen Aphrodite, Paus. 3, 12, 11. Wide, Lakon. Kulte 9. 11 (und Anm. 2 = Lykaioi? vgl. auch Overbeck a. a. O. 106).

Arkadien (wo Arkaios = Ὀλύμπιος): Tegea: Ὀλύμπια C. I. G. 1515 = Collitz 1, 1232; vgl. ἐν ἀγῶσι τοῖς Ὀλύμπιακοῖς τῷ μεγάρῳ καὶ κεραννοβόλῳ διὰ ἀνατεθειμένοις, Collitz 1, 1231 = Newton, anc. inscr. in the Brit. Mus. 2 p. 11.

**Olympia.** Gründungssage: Zuerst soll der idaische Herakles (Diodor. 5, 64; vgl. Paus. 8, 2, 2) den olympischen Agon angeordnet und Ὀλύμπια genannt haben, Paus. 5, 7, 7—9. E. Curtius: Entwurf einer Geschichte von Olympia in Olympia 1, 16 ff. Später, ungefähr nach fünfzig Jahren sei Klymenos, Sohn des Kardys und Abkömmling des idaischen Herakles, von Kreta gekommen und habe den Agon zu Olympia begangen, nach ihm Endymion, Sohn des Aethlios (des personifizierten Wettkampfs! K. O. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie 222); ein Menschenalter nach Endymion habe Pelops (vgl. Schol. Clem. Alex. Protr. p. 29 bei Migne p. 783) prächtiger als alle seine Vorgänger den Agon zu Ehren des olympischen Zeus begangen, nach diesem Amythaon, der Sohn des Kretheus, ferner Pelias und Neleus gemeinschaftlich, endlich auch Augeias und Herakles, der Sohn des Amphitryon, Paus. 5, 8, 1—4, 5, 1, 4. Vor Pelops nennt Phlegon Trall. fragm. 1 Paradozogr. Westermann p. 205 und das Schol. Plato republ. 5, 478 b. p. 930 Baiter noch den Peisos (Pisos), den Gemahl der Olympia (s. d.); bei Euseb. Chron. 1, 39 wird vor Endymion noch Epeios, vor Pelops noch Alexinos und Oinomaos genannt. Die auf dorischen Einfluß (vgl. O. Müller, Dorier 1, 251. H. d. Müller, Hist.-mythol. Untersuchungen 82) zurückzuführende Erzählung von der Stiftung der Olympien durch Herakles, den Sohn des Amphitryon, findet sich ferner bei Pind. Ol. 2, 3. Strabon 8 p. 355, der daneben aber auch den idaischen Herakles erwähnt. Diod. 5, 64. Apollod. 2, 7, 3. Schol. Hom. Il. 11, 760; vgl. Schneider, Callimachea 2, 573 frag. 383. Schol. Pind. Ol. 3, 20, 5, 10. C. I. G. 5984 = Kaibel, Inscr. Graec. Sic. et Ital. 1293, A. 64; vgl. Arist. mir. ausc. 51 (52). E. Meyer, Gesch. d. Altert. 2, 247 a. p. 374 und die dort angeführte Litteratur. Darstellung des ersten Opfers, welches Herakles nach Einsetzung der olympischen Spiele darbrachte: Treu, Olympia 4, 100, 694. Nach Herakles erwähnt Paus. 5, 8, 5 noch den Oxylos (s. d.) als Ordner der Olympien, die nach dessen Tode bis auf Iphitos nicht mehr begangen wurden, das Weiteres s. u. Iphitos Bd. 2 Sp. 314, Z. 52 ff.; vgl. auch E. Meyer a. a. O. und 186 Anm. p. 287. Bei Theophil. ad Autolyc. 3, 29 ἡ ἀρχὴ τῶν ὀλυμπιάδων ἀπὸ Εὐφίτου (Ἰφίτου) ἐσηχεν τὴν θρησκείαν, κατὰ δὲ τινὰς ἀπὸ Λιμῶν, ὃς καὶ Ἰλῖος ἐπεκλήθη, will man

Λιμῶν lesen, s. Bd. 2 Sp. 2060, 1, während Otto, Add. ad Autol. 364 die Worte κατὰ Λιμῶν als Glossen streicht. Ursprünglich waren, wenigstens nach der Anschauung des Altertums, die Olympien wie auch die andern großen Agone Leichenspiele für Heroen, die erst später, wie Rohde, Psyche 141 f., der auf P. Knapp, Correspondenzbl. d. Württemb. Gelehrtsch. 1881, 9 ff. verweist, ausführt, höheren göttlichen 10 Schutzherrn geweiht worden sind, und so heißen die Olympien in den Versen der Pythia bei Phleg. Trall. a. a. O. ἑρῶσις καὶ ἐπαθλὰ θανόντι Ὀλυμπίῳ, und bei Clem. Alex. Protr. 29 Potter 112 Migne heißt es: Πῖσα . . . τάφος ἐστὶν ἡνίοχον Φρυγῶν καὶ τοῦ Πέλοπος τὰς χάρις τὰ Ὀλύμπια . . . σφετερίζεται Ζεύς. Zielinski, Philologus 55 (1896), 580, 7 hält es für wahrscheinlich, daß die Olympien oder ihr thessalisches Vorbild ursprünglich ἀθλα ἐπ' Ἡρακλῆϊ gewesen sind, und daß diese Auffassung erst durch die Apotheose des Herakles (s. d. Art. Olympios a. E.) in den Hintergrund gedrängt worden ist. Über die Olympien handelt ausführlich Krause a. a. O. 15—201. Stengel a. a. O. 169 ff. mit Litteraturangabe; für die neu gefundenen Inschriften genüge es auf den Index zu Dittenberger-Purgold, Die Inscr. von Olympia s. v. Ὀλύμπια hinzuweisen. Zum Unterschied von den in anderen Städten gefeierten Olympien heißen sie öfter Ὀλύμπια (τὰ) ἐν Πείῳ, C. I. G. 1068. Dittenberger, Inscr. Graec. Megar. 79. C. I. A. 3, 128, 129. Newton-Hicks, Anc. greek inscr. u. s. w. 3, 609 p. 236. 4, 928. Ὀλύμπια τὰ ἐν Πείῳ ἐπὶ ἐβδ. 3. 615 p. 239. Ὀλύμπια τὰ μεγάλα τὰ ἐν Πείῳ, Corr. hellén. 11 (1887), 80, 1. Vgl. auch die fragmentierte Inschrift aus Magnesia am Sipylon, auf der Ὀλύμπια τὰ μεγάλα erwähnt werden, Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς ἐθν. βιβλ. σ. 1. 5 (1885/86), 27 φε'. Die Bezeichnung Ὀλύμπια τὰ μεγάλα findet sich auch bei Luk. Herod. 1, wohl um die Pracht der Spiele zu bezeichnen, nicht, um sie von den kleineren alljährlich gefeierten (Anecd. Graec. Siebenk. p. 95. Krause 217 f.) zu unterscheiden. Für die zahlreichen Weihinschriften an den Zeus Olympios und die sonstigen Inschriften (neu kommt hinzu die in den Jahresheften des österr. Instit. 1 (1898), 198 mitgeteilte Inschrift ποτῶ Διὸς τάλυμπίῳ) genügt es gleichfalls auf den Index von Dittenberger-Purgold a. a. O. hinzuweisen, für das Kultbild des olympischen Zeus auf Overbeck a. a. O. 34 ff., Curtius Olympia 1, 44; vgl. Friedländer, Der Zeus von Phidias auf den Münzen von Elis, Berl. Akad. 1874, 498 ff. und vor allem auf Wernicke, Arch. Anz. 13 (1898), 177 ff., für die sogenannten Ζᾶνες, Curtius a. a. O. 1, 45, für den Tempel (πρὸς τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλύμπιον Herod. 2, 7) s. Dörpfeld, Die Baudenkm. v. Olympia = Olympia 2, 4 ff., für den großen Zeussaltar in der Altis, Adler, Olympia a. a. O. 2, 210 ff. Über das Orakel des Zeus O. in Olympia, Bouché-Leclercq, Hist. de la divinat. 2, 332 ff. Stengel a. a. O. 63.

#### Östliche Inseln und Kleinasien.

Naxos: Διὸς Ὀλύμπιον, C. I. G. 2, 2417.  
 Chios: Διὸς Ὀλυμπίου καὶ Ἡρακλῆ(ο)ς,

*Corr. hellén.* 16 (1892), 325, 4; doch vielleicht nach *F. de Coulanges* a. a. O. aus Erythrai hierher verschleppt.

Lesbos (Mytilene), *ἀγωνοθέτας* . . *Δίος Ὀλυμπία*, *Collitz* 1, 240.

Kypros: Zeus Olympios in Salamis, *Berl. philol. Wochenschr.* 1890, 807, wohl benannt nach dem Berge Olympus b. Salamis, *Strabo* 14, 682.

Delos. Nach *Phlegon* bei *Steph. Byz.* *Ὀλυμπίειον* *Paradoxogr.* *Westermann* 212, 21 gab es einen Ort dieses Namens auf Delos, eine Gründung der Athener, die wahrscheinlich, auch hierher den Kult des Zeus Ol. verpflanzt haben.

Thera: *Διὶ Ὀλ.* *Berl. philol. Wochenschr.* 1899, 1276.

Karien 1) Iasos: Weihinschrift *Διὶ Ὀλυμπίῳ*, *Corr. hellén.* 18 (1894), 22, 15. — 2) Antiocheia ad Maeandrum: Münzleg. *Zeὺς Ὀλύμπιος*, *Mionnet* 3, 314, 62. *Head, Hist. num.* 520. — 3) Tralles: *Ὀλύμπια ἐν Τράλλεσσιν*, *Anc. greek inscr. Brit. Mus.* 3, 615, p. 239. *Papers of the American School* 1, p. 110, nr. 11; vgl. 96, 2, 100, 6. *Sterrett* a. a. O. 102, 105, 8, 107, 9, vgl. *ἡ Ὀλυμπία ἑνὸς Ὀλ. C. I. G.* 2, 2981. Münzleg. bei *Head* 555. Vgl. auch *Μοῦσα καὶ βιβλ. τῆς ἐταγῆς σχολῆς* 2 (1875/76), 48. — 4) Mylasa, *Zeὺς Ὀλύμπιος* und *Ὀλύμπια*, *Waddington* 363. 364. — 5) Tabai, *Ὀλύμπια* *Head* 532.

Jonien: 1) Milet: *Δίος Ὀλυμπίου Περισεῖον*, *C. I. G.* 2, 2867. — 2) Branchidai: *Ὀλύμπια*, *Anc. greek inscr. Brit. Mus.* 4, 929. — 3) Ephesos: *Ὀλυμπία*: *Paus.* 7, 2, 9. *Ὀλυμπίῳ Διὶ*, *Anc. greek inscr. Brit. Mus.* 3, 556, p. 198. *Zeὺς Ὀλύμπιος*, *Head* 498. *Mionnet*, *Suppl.* 6, 137, 386. *Catal. of greek coins Brit. Mus.* *Jonia* 75, 214, 93, 312. *Ὀλύμπια τὰ ἐν Ἐφέσῳ*, *Dittenberger-Pargold* a. a. O. 237, 6. *C. I. A.* 3, 127, 129. *Anc. greek inscr. Brit. Mus.* 3, 615 p. 239. — 4) Zwischen Klazomenai und Erythrai: *Ζητὸς Ὀλυμπίῳ*, *Athen. Mitth.* 16 (1891), 286, 5; vgl. auch oben unter Chios. — 5) Smyrna, *Zeὺς Ὀλύμπιος*, *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen*, *Abhandl. d. Münchn. Akad.* 1890, 651, 353; derselbe Zeus heisst auf andern Münzen *Ἀρκάιος*, *Imhoof-Blumer, Mon. Gr.* 247, 131. *Müller, Descr. des monn. ant. au Musée Thorvaldsen* 196, 1484, 263, 116. *Ὀλύμπια*, *C. I. A.* 3, 127. *Marm. Oxon.* 3 p. 70. *Philostr. vit. Soph.* 1, 25, 9, vgl. 25, 3 *C. I. G.* 1720 und *Boeckh* das. *C. I. G.* 3201. 3208. 5913. v. Sallet, *Zeitschr. f. Numism.* 14 (1887), 8 f.

Lydien. 1) Maionia: *Zeὺς Ὀλύμπιος*, *Mionnet* 4, 64, 340–342. *Suppl.* 7, 365, 222. 224. *Eckhel, Doctr. num.* 3, 105. *Head* 550. *Leake, H. H. As. Greece* p. 77. *Imhoof-Blumer, Lydische Stadt Münzen* 93, 3, 94, 9. — 2) Magnessia (am Sipylus? oder am Maiandros?): *Ὀλύμπια*, *Vaillant, Numism. Imp. a. p. R. d. Gr. C. p.* p. 182 *Head* 551. — 3) Sardes: *ναὸς Δίος Ὀλυμπίου*, *Arrian. Anab.* 1, 17, 5. — 4) Thyateira *Ὀλύμπια* *Mionnet Suppl.* 7 p. 642. *M. Clerc, De rebus Thyatirenorum* 84, 4. — 5) Briula: Sitzender Zeus mit der Legende *Βρονταίων Ὀλύμπιος* resp. *Zeὺς Ὀλύμπιος*, *Imhoof-Blumer, Lyd. Stadtm.* 53, 3, 4. *Head* 548.

Mysien. 1) Auf dem mysischen Olympus

*ἱερὸν τοῦ Ὀλυμπίου Δίος*, *Mnaseas* im *Schol. Townleyan. Hom. Il.* 20, 234. — 2) Pergamon: *ἱερὸς Δίος Ὀλυμπίου*, *Fränkel, Die Inscr. von Pergamon* 434 p. 298. *Πρώτα Ὀλύμπια ἐν Περγάμῳ*, *Catal. of greek coins Brit. Mus. Mysia* 162, 348; ferner *C. I. G.* 2, 3676. *Mionnet* 2, 610, 626. *Suppl.* 5, 460, 1104. — 3) Kyzikos, *Ὀλύμπια* *C. I. G.* 2, 2810, 3676. *C. I. A.* 3, 129 *Head* 454; vgl. *Curtius, Berliner Akad.* 1874, 12 f. *Ziebarth, Athen. Mitth.* 22 (1897), 414.

Bithynien. 1) Nikaiä. Nach *Eust. ad Dionys. Per.* 409 hatten die Einwohner von Nikaiä in Nachahmung der elischen Verhältnisse einen Fluß „Alpheios“ und einige Berge „olympische“ genannt und führten olympische Spiele auf. — 2) Prusa ad Olympum: *Δία Ὀλύμπιον*, *Mionnet* 2, 479, 375. *Head* 444. *Pick* a. a. O. 386, 3. — 3) Prusias ad Hyprium: Weihinschrift *Δίος Ὀλυμπίου*, *Athen. Mitth.* 12 (1887), 176, 7, 178, 8. *Hirschfeld, Berl. Akad. d. Wiss.* 1888, 868. — 4) Strafe aus Gemlek nach Jalova: *Διὶ Ὀλυμπίῳ καὶ Ἀστυναίῳ καὶ Σμύρῃ Καρποφόρῳ*, *Corr. hell.* 17 (1893), 540, 17.

Phrygien. 1) Nakoleia: *Zeὺς Ὀλύμπιος*, *C. I. G.* 3, add. 3847 b. p. 1081. — 2) Attaleia (Attouda): *Ὀλύμπια Ἰσκαλεια Ἀδράστηα*, *Corr. hell.* 1890, 239. *Ramsay, Cities* . . of Phrygia 1, 169 sieht hierin Spiele, die nach Art der olympischen zu Ehren des Herakles und der Meter Adrastos (s. d. Art. Meter Bd. 2 Sp. 2849, Z. 60 ff.) gefeiert worden seien. — 3) Laodikeia am Lykos: *Ἀντώνη Γένεια Ὀλύμπια*, *Athen. Mitth.* 23 (1898), 363 f. s. jedoch auch Sp. 847 Z. 30 ff.

Pamphylien. 1) Attaleia: *Ὀλύμπια* *Catal. of greek coins Brit. Mus. Lycia Pamphylia* 289, 25a. *ἱερὸς Ὀλύμπιος οἰκουμένης* *Head* 583. — 2) Side: *Ὀλύμπια*, *Vaillant* a. a. O. p. 129. *Head* 587.

Kilikien. 1) Tarsos: *Ὀλύμπια ἐν Ταρσῷ*, *Anc. inscr. Brit. Mus.* 3, 611, p. 237. *Head* 617. — 2) Anazarbos, *Eckhel, Sylloge num. vet. anecd. thes. Caes.* 44. 45. *Doctr. num.* 3, 44, 45. *Head* 599.

Syrien. 1) Seleukeia Pieria: *Zeὺς Ὀλύμπιος*, *C. I. G.* 3, 4458. — 2) Antiocheia bez. Daphne bei Antiocheia: *Ὀλύμπια*, *Athen.* 5, 194 c. d. *Ioh. Chrysost. ad Hebr.* 7, homil. 14 p. 826. *De S. Babyla* 2, 19 vol. 2 p. 562. 563 *Migne. Joseph. Ant. Ind.* 16, 5, 3. *Julian ep.* 27. *Liban. ed. Reiske* 1, 12, 4, 94, 7, 119, 17, 138, 8, 261, 4, 264, 15, 267, 9, 10, 269, 15, 274, 14, 17; vgl. 351, 8, 3, 333, 24, 334, 1. *Ammian. Marcell.* 22, 13, 1. *Iustin.* 39, 2, 5. *Overbeck* a. a. O. 58 f. *Babelon, Les rois de Syrie* u. s. w. XII. — 3) Damaskos: *Ὀλύμπια*, *Catal. of greek coins Brit. Mus. Galatia, Cappadocia and Syria* 288 nr. 32 pl. 35, 8.

Phoinikien. Tyros: *Ὀλύμπια*, *Mionnet* 5, 435, 661. *Head* 674.

#### Sicilien etc. Afrika.

Sicilien. 1) Syrakus: *Ὀλύμπιον* (*ἱερὸν Δίος Ὀλυμπίου*) *Paus.* 10, 28, 6. *Plut. Nik.* 14), *Diod.* 13, 6. *Cic. de nat. deor.* 3, 84, 83, 35, 84). *Val. Max.* 1, 1 ext. 3. *Liv.* 24, 21, 33. *C. I. G.*

5367. 5369 = *Kabel, Inscr. Graec. Sic. et Ital.* 7, 3. *Collitz* 3, 3230, 3232. *Baumeister* a. a. O. 1716. Vgl. auch K. O. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftl. Mythologie* 135. *Dorier* 2, 162, 1, 116, 395, 1. Über die Münzen s. *Overbeck* a. a. O. 218, 220. — 2) *Akragas, Ὀλύμπιον Diodor.* 13, 82. *Polyb.* 9, 27. *Serradifalco, Antichità di Sicilia* 8, tav. 20, 27.

Unteritalien. 1) *Hipponion: Ὀδὸς Ὀλύμπιον Head* 85. — 2 u. 3) *Sybaris und Kroton:* 10 Nach *Athen.* 12, 522 a. c. veranstalteten die Krotoniaten bez. Sybariten, um die elischen Olympien zu vereiteln, zu gleicher Zeit Spiele (doch wohl auch Olympia) mit kostbaren Preisen, vgl. *Skymnos* 350 ff. und *Schol. Dionys. Perieg.* 373: *Συβαρίται διὰ τὸν Ἀλφειοῦ πόθον εἰς Ἀρθέουσαν τὰ Ὀλύμπια μεταθεῖναι εἰς ἐάντους ἡέτερον.*

*Alexandreia: Ὀδὸς Ὀλύμπιον, Eckhel, Hist. num.* 4, 53. *Mionnet* 6, 64, 170, 71, 233 f. 30 *Head* 719. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Alexandria* 16, 125.

*Kyrene: Ὀλύμπια, Pind. Pyth.* 9, 101 (177) und *Boeckh, Explicat. Pind.* p. 328.

Dafs auch die Kaiser, besonders *Hadrian*, oft den Beinamen *Ὀλύμπιος* erhielten, ist Bd. 2, 917, 38 ff. bemerkt (vgl. z. B. auch *Ἀδριανὸς Σεβαστὸς Ἐλευθερίῳ Ὀλύμπιῳ Σωτήρι, Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς εὐαγγ. σχολ.* 2, 1876/78, 24, 367), und die Schneidelei vieler Staaten 30 führte diesen zu Ehren Olympien ein oder gaben schon bestehenden Spielen diese Namen, daher *Αἰγυόστεια Ἀδριανῶ Ὀλύμπια* u. s. w. *Krause* a. a. O. 212, 32. *Fränkel* zu den *In-schriften von Pergamon* 434.

Außer *Zeus* führt *Herakles*, nicht als *Heros*, sondern als Gott den Beinamen *Olympios* nach *Herod.* 2, 44; καὶ δοκίμοι δέ μοι οὐτοὶ ὀρθότατα Ἕλληνας ποιεῖν, οἱ διὰ Ἡράκλεια ἰδρυόμενοι ἔκτισται, καὶ τὸ μὲν ὡς ἀθανάτων Ὀλυμπίων δὲ ἐπὶ νουνήλιν θύοναι, τὸ δ' ἐτέρω 40 ὡς ἥρωι ἐναγίζουσι; vgl. *Julian or.* 7, 219 b p. 283, 25 *Hertlein*. Nach *Diodor.* 4, 39 waren es zuerst die Athener, die dem *Herakles* als einem Gotte opferten, und in *Olympia* wurde auf besonderen Altären dem Gotte *Herakles* geopfert, *Curtius, Gesammelte Abhandl.* 45, 67. *Die Ausgrabungen zu Olympia* 1, 21.

[Höfer.]

**Olympos** (*Ὀλύμπιος*) erklärt *Pr.-Aristoteles* 50 *περὶ κόσμου* 400 a 7 mit *ὀλοαμπής* und führt dazu *Od.* 6, 42 ff. an. Vgl. auch *Etym. M.* u. *Gud.* s. v., ferner *Stob. ecl. ed. Heeren* p. 494. *Keil, Gr. Lat.* 3, 507, 10; mehr bei *Roscher* in *Jahrb. f. kl. Phil.* 1892 S. 707 Anm. 16. *Kommentar des Io. Mor. Catanaeus* in seiner Ausgabe der Briefe des *Plinius* vom Jahre 1643 p. 622. *Eust.* zu *Il.* 1, 44. *Benseler* Wörterbuch der griech. Eigennamen s. v. — *G. Curtius, Grundzüge d. gr. Et.* 5 S. 266 stellt 50 *Ὀλύμπιος* mit Fragezeichen zu *ὀλμπω* und nimmt prothetisches o an. *Bergk* hält den Namen *Olympos* für einen mythischen, der erst auf den thessal. Berg übertragen ward, seitdem er als Schauplatz der göttlichen Geschichte erschien. Nach *Bergk* kann man den Namen nicht mit Sicherheit erklären; es lassen sich verschiedene Ableitungen, die gleich wahrschein-

lich und gleich passend sind, begründen; ja es fragt sich, ob diese Benennung den Griechen eigentümlich angehört: sie scheint vielmehr aus der Fremde zu stammen. Vgl. *Bergk, Jahrb. f. kl. Phil.* 1860, 421.

Viele Berge führten diesen Namen. So nennen die *Schol.* zu *Ap. Rhod.* 1, 598 sechs *Olympe: Μακεδονίας, Θεσσαλίας, Μυσίας, Κιλικίας, Ἡλίδος, Ἀρκαδίας*. Mit diesen sechs oder vielmehr fünf (da hier fälschlich ein macedonischer und ein thessalischer unterschieden werden) ist aber die Zahl noch nicht erschöpft. Denn außer den hier genannten Bergen, dem macedonischen *Olymp*, der im geographischen Sinne an sehr vielen Stellen erwähnt und auch *Πιερίος* genannt wird (*Aristot.* 973 b, 22. *Theophr.* 3, 2, 5, 4, 5, 4), dem mysischen, den wir gleichfalls oft genannt finden und der nach *Strabon* 470 auch mit dem *Ida* identifiziert wurde, dem kilikischen, der auch bei *Strabon* 671, dem elischen, der ebenfalls bei *Strabon* 356 und bei *Eust.* z. *Dion. Per.* 409 erwähnt wird, und dem arkadischen, womit der Berg *Lykaion* gemeint ist (*Apollodor* 2, 5, 8, 4. *Paul.* 8, 38; mehr bei *Roscher* a. a. O. S. 706 f. Anm. 13), gab es noch einen *Olymp* in *Lakonien* nahe bei *Sellasia* (*Polyb.* 2, 65, 8 u. 9. 66, 8 u. 10. 69, 3; 5, 24, 9), in *Galatien* [= *Mysien*?] (*Polyb.* 21, 37, 9; *Liv.* 38, 18, 19. 20 u. 23. *Val. Max.* 6, 1, 2; s. Sp. 859), in *Lydien* (*Athen.* 2, 38. *Plin. nat. hist.* 5, 29, 118. *Val. Max.* 1, 7, 4), in *Lykien* (*Strabon* 666. *Plin. nat. hist.* 21, 31), auf *Lesbos* (*Plin. nat. hist.* 5, 140), auf der Fabelinsel *Panchaea* des *Euhemeros* (*Triphylus*), welcher von ihm *Ὀγαυοῦ ὀλῖπος* genannt wurde, weil vor alters *Ὀγαυοῦ*, als er die Erde beherrschte, hier seinen Sitz gehabt habe (*Euhem. b. Diod.* 5, 44, 6 u. 7), und auf *Cypern* sogar zwei *Olympe* (*Strabon* 682 u. 683). Auch vier Spitzen des *Ida* hießen *Olympos: Strabon* 470. *Eustath.* z. *Il.* 27, 40 ff.

Unter allen Bergen dieses Namens ist der macedonische *Olymp* der berühmteste; denn auf seinen Gipfeln hatten nach dem Volksglauben der Griechen die Götter ihre Wohnungen und ihren ständigen Sitz (vgl. *Völcker, Hom. Geogr.* 6 ff. *Pfau u. Forbiger in Paulys Realencyklop.* unter *Olympus*. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 59 ff. *Welcker, Götterl.* 1, 172 ff. *Nägelsbach, Hom. Theol.* 18 ff. *Bergk* in *Jahrb. f. kl. Philol.* 1860 S. 421 ff.

*Herodot* rechnet ihn 7, 128 zu den thessalischen Bergen, nennt ihn dagegen 7, 131 τὸ οὐρεὸς τὸ Μακεδονικόν. Nach *Strabon* 329 trennt der *Peneus* das südliche und am Meere gelegene *Macedonien* von *Thessalien* und *Magnesia*, und ἔστιν ὁ μὲν Ὀλύμπος τῆς Μακεδονίας, ἡ δὲ ὄσσα τῆς Θεσσαλίας. Ausführliches darüber in *Paulys Real-Encyclopädie*, sowie bei *Bursian, Geogr.* 1, 41 f. Nach einem Epigramm des *Xenagoras* (*Plut. Aem. Paul.* 15), der ihn gemessen hat, ist er 10 *Stadien* und ein *Plethron* weniger 4 *Fuße*, in Wirklichkeit aber c. 3000 m hoch. Der Umstand, dafs er der höchste und gewaltigste Berg Griechenlands war, und die Erscheinungen, die sich bei Bergen von solcher Höhe den Blicken der Umwohner oft darbieten, dafs z. B. *Wolken*

die Flanken umgeben und wie Mauern und Thore (πύλαι πολυπύργου Ὀλύμπου II. 8, 411, auch πύλαι οὐρανό, ἅς ἔχον Ὠρεῖ II. 5, 749 u. 8, 393; dazu mein Programm, Eisenberg 1882 p. 10 u. 11) die darüber hinausragenden Gipfel gleichsam von der Erde loszulösen und in eine andere Welt zu entrücken scheinen, mögen diesem Olymp den Rang des Götterberges verschafft haben. Über die Ursachen und über den Eindruck, den die gewaltige Bergmaasse auf den Beschauer macht, s. noch Wachsmuth, *Hell. Altertumskunde* 1, 13. *Bergk, Gr. L.* 318. *Bergk, Jahrb. f. kl. Phil.* 1860 303 ff. 405 ff. 421 ff. *Vofsi, Myth. Br.* 4, 1—3. *Göttling, Gesammelte Abh.* aus d. klass. Altertum 1, 9. *Stackelberg in Gerhards Studien f. Archäologie* 2, 302. *Völcker a. a. O.* 7 ff. 16 f.

Die Vorstellung nun, daß der macedonische Olymp der Sitz der Götter sei, tritt uns in den homerischen Gedichten, in den *Hymni Homerici*, bei *Hesiod*, *Apollonius Rhodius* und in den *Orphica* entgegen. Gerade auf den macedonischen Berg weisen hin II. 14, 226, wonach Hera zunächst Pierien betritt, nachdem sie den Olymp verlassen hat, ferner *Od.* 5, 60, wo dasselbe von *Hermes*, und *H.* in *Ap.* 216, wo dasselbe von *Apollon* gesagt wird. Eben dahin gehört auch *Hes. Th.* 58, dann 60—63: *Mnemosyne* gebart dem *Zeus* die neun *Musen* ἐν Πιερίῃ (53), mit Bezug worauf es dann weiter heisst 62: τῶνδ' ὅν ἀπ' ἀκροτάτης κορυφῆς νηρόεντος Ὀλύμπου. Als einen Berg der Erde aber charakterisieren den Olymp in diesen Gedichten Verbindungen mit ἀκροτάτῃ κορυφῇ II. 1, 499, 5, 754, 8, 3. *Hes. Th.* 62; mit ἀόρηα II. 1, 44 (vgl. *Scholien* dazu). 2, 167, 4, 74, 7, 19, 22, 187, 24, 121. *Od.* 1, 102, 24, 488. *H. Merc.* 322. *H. Cer.* 449; mit γίον II. 8, 25, 14, 154, 225, 19, 114; mit πνύξ, πνύξ II. 11, 77, 20, 22. *H. Merc.* 326. *Ap. Rhod.* 3, 113; mit κρήν Orph. *Hymn.* 58, 12. *Hes. Th.* 42, 118, 794; ἀπὸ κρατὸς II. 20, 5; ferner Beiwörter wie πολυδωρίας II. 1, 499, 5, 754, 8, 3; πολυπύργος II. 8, 411, 20, 5. *Hes. Th.* 113; ἀγάνηρος II. 1, 420, 18, 186. *H. Merc.* 325, 505. *Orph. περί Λέων* 9; νηρόεις II. 18, 616. *H. in Herc.* 7. *Hes. Th.* 42, 62, 118, 794, 953. *Orph. Hym.* 58, 12. *Ap. Rhod.* 1, 1099. Andere Beiwörter, wie μακρός, ἀκρος, μέγας, αἰνός, θαυδής beweisen nichts für, sprechen aber auch nicht gegen diese Vorstellung. Von ihnen findet sich μέγας, ja *Soph. Ai.* 845 sogar αἰνός auch mit οὐρανός verbunden. *Μακρός* lesen wir II. 1, 402, 2, 48, 5, 398, 8, 199, 410, 15, 21, 79, 193, 18, 142, 24, 468. *Cer.* *Od.* 10, 307, 15, 43, 20, 73, 24, 351. *H. in Cer.* 92. *H. in Pan.* 27. *Hes. Th.* 391, 680. *Hes. A.* 466; μέγας II. 1, 530 (woszu vgl. *Batrach.* 288) 8, 443. *H. in Minerv.* 9. *Hes. Th.* 842. *Hes. A.* 471; ἀκρος II. 13, 523. *H. Apoll.* 98; αἰνός II. 15, 84, 5, 367, 868. *Θαυδής H. Merc.* 322. *H. Cer.* 381.

Eine andere Auffassung scheint bei αἰγλήεις vorzuliegen, das wir als Epitheton von *O.* II. 1, 532, 13, 243 u. *Od.* 20, 103 finden. Indes pflegen nicht regelmäßig bei heiterm Himmel die Spitzen des Gebirges früh und abends unter den Strahlen der aufgehenden oder sinkenden Sonne zu glänzen und zu leuchten, während die niedrigeren Teile noch oder schon im tiefen

Schatten liegen? Ausserdem mochten oft genug die Gipfel über einen Wolkengürtel hinaus in den blauen, glänzenden Himmel hineinragen. Vgl. *Roscher, Jahrb. f. kl. Phil.* 1892 S. 707 ff. und *Vibius Seq. p. 156 Riese: Olympus Macedoniae altissimus, qui altitudine sua super pluvias et nubes excedit*. Denken wir endlich noch an die von der Sonne beschienenen Schneefelder, und wir werden αἰγλήεις auch für einen irdischen Berg voll und ganz berechtigt finden.

Außer den bereits oben angeführten Stellen II. 5, 749 und 8, 393 vgl. man noch 1, 497 und 19, 127—29, wo die Verbindung mit οὐρανός beweist, daß in der *Ilias* Ὀλύμπος und οὐρανός verschieden sind. Diese Verbindung hat auch *Hesiod* in der Schilderung des Kampfes zwischen Titanen und Göttern. Da heisst es *Th.* 688—90: *Zeus* zeigte seine ganze Stärke; er schritt einher, indem er in einem fort zugleich vom Himmel und vom Olymp aus Blitze schleuderte. Die Gegenüberstellung des *Othrys* *Th.* 632 zeigt dabei deutlich, daß an einen Berg der Erde und zwar an den macedonischen Olymp zu denken ist. Zu den vorher angeführten Stellen der *Ilias* vgl. *Völcker, Geogr.* § 10. *Lehrs, de Arist. stud. hom.* 164 ff. *Nägelsbach* zu II. 1, 497 u. *Hom. Theol.* 19. *Nitzsch, Anmerk. z. Od.* zu *Od.* 20, 103 und *Faesi u. Koch* in ihren Ausgaben zu II. 1, 497. Die Verschiedenheit ergibt sich endlich auch daraus, daß die Beiwörter zu οὐρανός „ἀστερόεις, αἰθέρεος, χάλκεος, πολυχάλκος“ nicht auch bei Ὀλύμπος vorkommen (*Völcker a. a. O.* 4 ff.).

Dieser Olymp (auch ἴδος Ὀλύμπου *H. Cer.* 341) ist das ἴδος ἀθανάτων oder θεῶν (II. 5, 360, 367, 868, 8, 456. *Hes. A.* 203), vgl. auch *Θάω*: *θεῶν* (II. 8, 439). Hier hatte *Hephaistos* κλυτοτέργους jedem der Götter eine Wohnung erbaut (II. 1, 607 u. 608, 11, 76 u. 77, 20, 10 bis 13), auch für sich einen δόμος ἀφθιτος ἀστερόεις μετακροῖν ἀθανάτοισι, χάλκεος (II. 18, 369—71). Hier erhob sich insbesondere auch der Palast des *Zeus*: *Διὸς δῶμα* (II. 5, 398), *δῶμα* (II. 1, 222, 538. *H. Apoll.* 2. *Hes. A.* 471), *χαλκοβατὴ δῶ* (II. 1, 426, 21, 438, 505), *μέγαρον Διὸς* (*H. Apoll.* 98), wo die Götter sich zu versammeln und den Tag zu verbringen pflegen, indem sie, dem Lautenspiele *Apollons* und dem Wechselgesange der *Musen* lauschend, die Freuden des Mahles geniessen und aus goldenen Bechern Nektar trinken oder über das Los der Sterblichen beraten (II. 1, 575 u. 576, 684, 601—4, 4, 1 ff. 8, 2 ff. 15, 84 u. 85, 20, 4 ff.). Vom Olymp aus schleudert *Zeus* den Blitz (II. 13, 243); hier sitzt *Eos* ἐπὶ χειρὶσιν ἐν-φασσῶν (II. 13, 523; dasselbe von der *Eileithyia* *H. Apoll.* 98); ihn erklimmt *Eos* mit ihren Strahlen, um den Unterlebigen den Tag anzukündigen (II. 2, 48 u. 49); hier legen sich die Götter in ihren Wohnungen schlafen (II. 1, 606, 610 u. 611), nachdem ihnen die Sonne untergegangen ist (II. 1, 605). Daher heisst *Zeus* Ὀλύμπιος an vielen Stellen der *Ilias* und der *Odyssee*, ebenso *Hes. E.* 87, 245, 474. *Th.* 390, 529, 884. *H. in Diosc.* die Götter Ὀλύμπιοι II. 1, 399, 20, 47; Ὀλύμπια δῶματ' ἔχοντες II. 1, 18, 2, 13, 30, 67, 5, 383, 15, 115. *Od.* 20, 129, 167 *Hes. E.* 110, 128. *Th.* 783, 963. *H. Cer.* 185, 312;

sie sind die, οἱ (τοί) Ὀλύμπιον ἔχουσιν II. 5, 404. 890. 13, 68. 24, 427. Od. 12, 337 14, 394. 18, 180. 19, 43 (angeführt Plat. Leg. 10, 904 E). Hes. E. 139. 257. Th. 101. A. 79; οἱ Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσι Hes. Th. 804. H. Merc. 4; auch οἱ Ὀλύμπιον ἀγάννητον ἀμφιμένονται II. 18, 186.

Die Musen werden Ὀλυμπιάδες genannt II. 2, 491. Hes. Th. 25. 62. 96. 1022. H. Merc. 450; Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσι II. 2, 484. 11, 218. 14, 508. 16, 112. Hes. Th. 75. 114.

Bei den bisher genannten Dichtern ist auch an den übrigen Stellen, die weder durch Beiwörter charakterisiert noch durch den Zusammenhang genauer zu bestimmen sind, fast überall der macedonische Berg als Göttersitz gedacht. Vgl. dazu Enn. Euh. 42 ff.: *Ea tempestate Iuppiter in monte Olympo maximam partem vitae colebat*. Nur eine Stelle der *Ilias* und vielleicht die *Odyssee* sind anders zu beurteilen. Dies soll gleich noch kurz berührt werden.

Hes. frag. 2, 3 ist Ὀλύμπος einfach Ortsbestimmung und auch Od. 11, 315 Berg im gewöhnlichen Sinne: Otos und Epheates wollten den Ossa auf den Olymp und auf den Ossa den Pelion stellen, um in den Himmel zu gelangen. Dazu s. Eisenberger Prgr. 18 ff. Vofs 188 ff., 27. Brief; Lehrs 171. Ameis Anhang. Volcker § 8 u. 9. Nitzsch 2, 94. Bergk, Literaturgesch. 686. Kirchhoff, Die homerische Odyssee 226. Eustathios zu Od. 11, 315, und vgl. damit Apollodor 1, 7, 4, 3. Stat. Th. 6, 696. Stat. S. 3, 2, 66. Ov. M. 1, 154. Ov. F. 1, 307; 3, 442. Hor. Od. 3, 4, 52. Verg. G. 1, 281 u. 82. Prop. 2, 1, 19 u. 20. Quint. Sm. 1, 517.

In der fortschreitenden Entwicklung der Kultur und des Geisteslebens der Griechen mußte die grobsinnliche Vorstellung einer idealeren weichen; die Götter wohnen nicht mehr auf einem Berge der Erde, sondern im Himmel, und dieser Wohnsitz heißt auch Olymp. Diese ideale Vorstellung findet sich schon in den homerischen Gedichten (s. Scholien zu II. 1, 353). Hier ist zu erwähnen II. 8, 19—26, wo Zeus sich vermischt, an einer vom Himmel herabhängenden goldenen Kette alle Götter mit der Erde und dem Meere emporzuziehen und an einer Zacke des Olymps festzubinden, sodaß alles in der Luft schwebt. Dazu vgl. Eisenb. Prgr. 7 ff. Vofs 1, 188 ff., 27. Br.; 2, 381, 79. Br. Volcker § 11. Bergk, Literaturg. 587.

Für die *Odyssee* aber ist beachtenswert, daß die Beiwörter πολυδαίδαλος, πολύπτυχος, ἀγάννητος, νηφέεις nirgends vorkommen. Insbesondere scheint 6, 41—46 auf ein rein himmlisches Lokal hinzuweisen (vgl. dazu Jahrb. f. kl. Philol. 1892, 706 ff.), und Vers 42 (Ὀλύμπιον δ', ὅθι πασι θεῶν ἔδος ἀσφαλές αἰεὶ) wird von Aristoteles 400 a 7, Stobaeus 494 ed. Heeren, Julian (Symposion) ed. Hertlein 394 citiert, sodaß sie ihre Ansicht vom Olymp (= οὐρανός) auch bei dem Dichter jener Odysseeverse voraussetzen scheinen. Vgl. Eisenb. Prgr. 16 ff. Bergk, Jahrb. f. kl. Philol. 1860, 304. Nitzsch 2, 95. Lehrs, de Arist. stud. Hom. 165. Volcker § 5 zu νηφέεις. Kirchhoff 201. Bernhardt, Grundriß der Gr. Litt. 2, 181. Nägelsbach, Th. 18. Bergk, L. G. 318, 672 Anm., 736 mit Anm. 14.

Unter welchem Bilde die himmlische Götterstadt der Phantasie des Dichters vorschwebt, zeigt Ov. M. 1, 168 ff. (vgl. Bergk, Jahrb. f. kl. Philol. 1860, 411 ff.): Die Milchstraße fährt zu der Königsburg des Zeus. Unmittelbar an dieser Straße stehen rechts und links die Paläste der mächtigen und vornehmen Götter, während abseits davon an verschiedenen Stellen die niederen Gottheiten wohnen, ferner Stat. Th. 1, 197—203:

*At Iovis imperiis rapidi super atria coeli  
Lectus concilio dirum convenerat ordo  
Interiore polo. Spatiis hinc omnia iuxta  
Primaque occiduaeque domus, effusa sub omni  
Terra atque unda die; mediis sese arduus infert  
Ipse deis, placido qualiens tamen omnia vultu,  
Stellantisque locat solio.*

Der Sitz der Götter ist am weitesten von der Erde entfernt, und in der Götterstadt selbst überragt die Burg des Zeus (die summa arx des Ovid) alle anderen Wohnungen, die ihrerseits wieder höher oder tiefer gelegen sind, je nachdem sie den höheren oder den niederen Göttern angehören. So kommt nach der eben angeführten Stelle des Statius Zeus von oben herab in die Versammlung der Götter. Nach Stobaeus ed. Heeren 493 und 494 folgen von der Erde aus nach oben ἀῖψα, αἰθήρ, οὐρανός und Ὀλύμπος aufeinander, und zwar folgt er dies, daß der Olymp weiter von der Erde entfernt sei als der Himmel, aus II. 1, 497: ἡγήσθ' ὃν ἀνέβη μίγαν οὐρανὸν Ὀδύμπιον τε. Diesen von der Erde entferntesten Raum, den weder ihr Schatten noch ihre Ausstrahlungen erreichten, hielten die Alten ὡς ἀειλαμπής καὶ ὁλοκαυτὴς Ὀλύμπον genannt. Vgl. damit Verg. A. 6, 577—79 tum Tartarus ipse bis pakt in praeceps tantum tenditque sub umbras, quantus ad aetherium caeli suspectus Olympum, wo der Olymp zwar nicht als ein besonderer Raum neben dem Himmel, wohl aber als der höchste Teil desselben vorgestellt zu sein scheint. Hierher gehört auch Julian Symp. ed. Hertlein 394: Als Romulus die Saturnalien feierte, lud er alle Götter und auch die Kaiser ein. Und für die Götter waren Polster oben auf der Höhe des Himmels selbst bereit gestellt, im Olymp, wo der ewig feste Sitz der Götter sein soll. Die Kaiser aber sollten unter dem Monde in der Luftregion speisen. Endlich findet sich Himmel und Olymp in der Bedeutung des Ganzen und des Teiles an einer Stelle bei Sen. Lud. de morte Claudii 11, 5, wo Augustus den Claudius aus dem Himmel stößt, und zwar eum coelo intra trinita dies excedere, Olympo intra diem tertium.

Dagegen hindert schon bei Aeschylus, wo Ὀλύμπος überhaupt nur einmal vorkommt (Irom. 149: Neue Götter sitzen am Steuer und herrschen im Olymp), und bei Pindar nichts, an den ganzen Himmel zu denken, insofern er der Aufenthalt der Götter ist.

Dieser himmlische Göttersitz wird in nach-homerischer Zeit ebenso angestattet, wie der Olymp Homers. S. Pind. Nem. 10, 88 οὐρανὸν ἐν χερσίνος δόμοισιν (Ὀλύμπος gleich Vers 84 voraus und ist hier entweder gleich οὐρανός oder gleich οὐρανὸν χερσίνος δόμοι). Isth. 3,

78 *χερσίων οἶκον ἀναξ* vom Herakles. *Isth.* 6, 44 *χαλκίοειδον θεῶν ἰδραν.* *Eur. Ion* 459 *Ὀλύμπου χερσίων θαλάμων.* *Bacchyl.* 10, 4 *Blass in πολυχρῆστος Ὀλύμπω.* *Quint. Sm.* 7, 557 *Ὀλύμπου θανάσιος αἰκά μίλαθρα.* *Eur. Herc. fur.* 1304 *Ὀλύμπου δώματα,* nach *Verg. A.* 10, 1 *domus omnipotentis Olympi.* Es ist zu beachten, daß hier und *A.* 12, 791 der Olymp als Wohnsitz omnipotentis Iovis selbst omnipotens genannt wird.

Wenn bei *Aeschylus, Pindar* u. a. *Ὀλύμπος* im Sinne von *οὐρανός* verstanden werden kann, so muß er an einigen Stellen des *Sophokles* so verstanden werden. Dies gilt von *Oed. Col.* 1654 u. ff., wo der *ἄγγελος* von Theseus sagt: *ὁρῶμεν αὐτὸν γῆν τε προσκυνοντὸν δ' ἅμα καὶ τὸν θεῶν Ὀλύμπου ἐν ταύτῳ λόγῳ;* und *Ant.* 758 weist Kreon mit den Worten *τόνδ' Ὀλύμπου* auf den Himmel hin. Darnach scheint es richtig, auch *Asias* 1889 *Ὀλύμπου τοῦδ' ὁ πρεσβευτὴς πατήρ* so zu verstehen und nicht auf den Ida zu beziehen, den die Tragiker allerdings mit dem mythischen Olymp identifizierten. Vgl. *Asias* 882 *εἰς Ὀλυμπιάδων θεῶν,* ferner *Frg.* 468 ed. *Dindorf* und *Strabon* 470.

Auch *Frg.* 480 bedeutet *δὲ Ὀλύμπου* „durch den Himmel, durch den Himmelraum“ und so liegt es nahe, die andern Stellen *Ant.* 609 und *Oed. rex* 1087 ebenso aufzufassen.

Auch bei *Euripides* ist *Orest.* 984 *ἐξ Ὀλύμπου, Phoen.* 1184 *κόμαι μὲν ἐξ Ὀλύμπου, αἶμα δ' ἐξ γῆρας* und *Frg.* 114 *ῶ νῦν ἱερά, ὡς μακρὸν ἵππευμα διακίεῖς ἀστεροειδέα νῶτα διαφρέουσα* *αἰθέρος ἱσῆς τοῦ σμυνοτάτου δι' Ὀλύμπου* Olymp gleich Himmel. Und da sich diese Auffassung bei *Euripides* einmal findet, so hindert nichts, an Stellen wie *Med.* 1415, *Hippol.* 71, *Troiad.* 92, *Herc. fur.* 872, 1318 und 19, *Bacch.* 554, *Iph. Taur.* 1269 Olymp gleichfalls für Himmel zu nehmen. Ebenso ist *Inc. idyllia* nach *Ahrens* 2, 38 (*Theocr.* 20, 38) bei *ἀπ' Οὐλύμπω* aus den Himmel zu denken, da *Σελάνα*, die Mondgöttin, ihn verläßt.

Deutlich ist ferner die Gleichsetzung mit *οὐρανός* in der vorhin angeführten Stelle des *Ps.-Aristot.* *περὶ κόσμου* 400 a 7: *ἀλλ' ἂνα καθάρως (nämlich ὁ θεός) ἐν καθάρῳ χώρῳ βεβηκώς, ὃν ἐν τῷ καλοῦμεν οὐρανὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ὅρον εἶναι τῶν ἄνω, ὀλύμπου δὲ ὅλον ὀλολαμπή καὶ παντός ῥόφου καὶ ἀτάκτου κινήματος χειχωρόμενον.* Und bei *Plato Epin.* 977 B finden wir in den Worten *εἰς κόσμον εἰτε Ὀλύμπου εἰτε οὐρανὸν ἐν ἡδονῇ τῷ λέγειν* sogar drei Ausdrücke neben einander, um den Himmel zu bezeichnen.

Vgl. auch *Etym. Gud.*: *Ὀλύμπος ὁ οὐρανός, θεοῦ οἰκητήριον* (dasselbe bei *Hezychius* und bei *Suidas*), *οἰστέι ὀλοκαμπής τις ὧν, καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων*, und weiter: *Ὀλύμπια σημαίνει δὲ, τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ ὅρος, παρὰ τὸ ὀδολαμπός εἶναι τοῖς ἀστέροις ἢ παρὰ τὸ ὀλλύνει τοὺς ὥπας. καὶ ἢ μὲν πρώτη ἐτυμολογία μόνον ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ ἀρμόζει* u. s. w.

Bei *Julian or.* 7 p. 303 weist in den Worten *οἱ θεοὶ οἱ ἐν Ὀλύμπῳ καὶ οἱ περὶ τὸν αἶρα καὶ τὴν γῆν καὶ πᾶν πανταχοῦ τὸ θεῖον γένος* der Gegensatz zu *περὶ τὸν αἶρα* κτλ. gleichfalls

auf die Bedeutung „Himmel“ hin. Vgl. *Jul. Frg. epist. Hertlein* p. 384 u. 385.

In den folgenden Stellen zeigen die Beiwörter die Identität von Olymp und Himmel an, so das sonst nur mit *οὐρανός* verbundene *ἀστερόεις* bei *Nonnos* 46, 65, das, in das lateinische stellans übersetzt, sich auch bei *Cic. div.* 1, 19 u. 2, 45 findet. Zeus heißt *Sen. Phaed.* 367 *igniferi rector Olympi.* *Atlas Inc. Herc. Oct.* 1911 *stelligeri vector Olympi.* Bei *Val. Flacc.* *Arg.* 1, 4 lesen wir O. flammifer; *ib.* 5, 413 *curvus*; *ib.* 7, 158 *fulvus*, 378 *caeruleus*. Auch splendens (bei *Mart. Cap. de Nupt. Ph. et M.* 2, 185) ist vielleicht vom Leuchten der Gestirne zu verstehen [kann freilich auch ebenso wie ignifer auf den an sich leuchtenden *αἰθήρ* (= Himmel und Olympos), den Sitz des Feuers und Lichtes, bezogen werden; *Roscher, Jahrb. f. kl. Phil.* 1892 S. 707 Anm. 16 u. S. 708 Anm. 19.

Vgl. auch *Gilbert, Gr. Götterl.* 80, 1.] Mit splendens findet sich *ib.* 6, 567 *de Geom.* rapidus verbunden. Dieses bezeichnet hier die reißend schnelle Bewegung, und seine Verbindung mit Olympus verliert alles Auffällige durch Vergleichung mit Stellen wie *Stat. Th.* 1, 197, wo es bei caelum, *Ilor.* 2, 9, 12 und *Verg. G.* 1, 424, wo es bei sol, *Ov. F.* 3, 518, wo es bei axis (solis), *Ov. M.* 2, 73, wo es bei orbis steht. Zu den dieser Stelle vorausgehenden Versen 70 und 71:

*Adde, quod assidua rapitur vertigine caelum, Sideraque alta trahit celerique volumine torquet* macht *Bach* in seiner Ausgabe die Bemerkung: Nach der Lehre des *Anaxagoras* und anderer alten Philosophen wälzte sich der Himmel schnell und unaufhörlich um, und die Sterne wurden mit fortgerissen. Vgl. die dort angeführten Stellen, auch das, was *Wagner* zu *Verg. A.* 2, 250 bemerkt, und s. *Cic. somm. Scip.* 4, 9. *Verg. A.* 4, 482, 6, 797 und 8, 280. — Rapido orbi *Ov. M.* 2, 73 erklärt *Bach* mit caelo celerime circumvoluto. Mit rapidus hat zugleich volucrer seine Erklärung gefunden, *Val. Fl. Arg.* 2, 85, womit vgl. *Cic. div.* 1, 11 *astrorum volucris motus.* Umentis Olympi (*Stat. Th.* 4, 736 und 5, 177) wird erklärt durch humens caelum bei *Flor.* 2, 42 und bei *Amm.* 20, 11.

Die Identität von Ol. und Himmel ergibt sich ferner aus dem Zusammenhange. Der Olymp wölbt sich über der Erde, und Sonne und Mond wandeln in ihrer Bahn über das ganze Gewölbe hinweg vom Aufgang bis zum Niedergang. So heißt es vom Aufgang der Sonne *Verg. A.* 7, 218 *extremo veniens Sol aspiciet Olympo*; ebenso *Ov. F.* 3, 415 und 16 *Sextus ubi Oceano clivoso scandit Olympum Phoebeus et alatis aethera carpit equis, wo clivoso wohl in dem Sinne von declivis Ov. M.* 6, 487 gebraucht ist. Vom höchsten Stande der Sonne sagt *Stat. Th.* 5, 85 *summo Olympo* in Verbindung mit *Sol operum medius*: Summus und medius bezeichnen hier dasselbe; denn die Mitte des Gewölbes ist zugleich der höchste Teil desselben. *Medio Olympo* auch *Sen. Thyest.* 789 und vom Monde *Verg. A.* 10, 315 u. 16 *Iamque dies caelo concesserat almaque cursu noctivago Phoebe medium pulsabat Olympum.* Vom Untergange *Stat. A.* 1, 689 *humili Olympo,*

ebenso Verg. G. 1, 450 von der Sonne: *emenso cum iam decedit Olympo*, ferner Ov. M. 6, 486 u. f. iam labor exiguus Phoebo restabat, *equique pulsabant pedibus spatium declivis Olympi*. In der Bedeutung Himmel findet sich Olympus auch Ov. F. 5, 169 *nondum stabat Atlas umeros oneratus Olympo*, ferner Hor. Od. 1, 12, 58 *Tu gravi curru quasies Olympum*; Catull. carm. nupt. 1 n. 2 *Vesper adest, iuvenes, consurgite. vesper Olympo* *Exspectata diu vix tandem lumina tollit*; Verg. G. 3, 223 *reboant silvaeque et longus Olympus*, womit zu vgl. Ov. M. 6, 64 *longum caelum*, und Verg. A. 1, 374 *ante diem clauso componet Vesper Olympo*, wozu Ladewig bemerkt: Wenn Phoebus in das westliche Thor des Olympus eingefahren war, wurde dieses geschlossen, und zu 10, 1: Der Olymp wurde des Morgens geöffnet und des Abends geschlossen. An den anderen hierher gehörigen Stellen finden sich noch folgende Beiwörter: *clarus* Verg. A. 4, 268. — *aetherius* Verg. A. 8, 319. 10, 621. 11, 867. *Mart.* 9, 3, 8. — *totus* Verg. A. 9, 106 u. 10, 115. — *summus* Verg. A. 11, 726. *Stat.* Th. 11, 119. *Ov. M.* 1, 212. — *superus* Verg. A. 2, 779. — *medius* Ov. F. 5, 27. — *altus* Verg. G. 1, 96. *Tib.* 1, 6, 83. — *magnus* Verg. A. 10, 437. *Ov. M.* 13, 761. — *aeternus* *Tib.* 4, 2, 13. — *patrius* *Inc. Octav.* 213. — *vastus* *Ov. M.* 2, 60. — *maritalis* *Mart. Cap. Nupt. Ph.* et *M.* 2, 121. Ohne Beiwort Verg. A. 4, 694, 6, 586, 12, 634. Iuppiter heist rex Olympi Verg. A. 5, 533. 10, 621, 12, 791. regnator Ol. Verg. A. 2, 779. 10, 437. *Stat.* A. 1, 588 und Th. 8, 41. *Mart.* 14, 175. rector Ol. *Ov. M.* 2, 60, 9, 500. *Sen. Phaed.* 367.

Wie Sonne und Mond, so verfolgt auch Eos am Olymp, d. h. am Himmel, ihre Bahn. Diese sagt in ihrem Schmerze über den Tod des Memnon bei Quint. Smyrn. 2, 619 u. 20: *Θέτιν δ' ἔς Ὀλύμπου ἁγίσθω (Zeus) ἔξ ἀδός, ὅρα θεοὶ καὶ ἀνθρώποι φασίνη* und fährt dann fort: *αὐτὰς ἔμολ' ἀσπόμενα μετ' οὐρανὸν εὐάδεν ὄρσσην*. Ebenso heist es 2, 635 und 36 von ihr: *οὐδὲ τι θυμὸν ἀντολὴς ἀλλήγεις, μέγαν δ' ἤχθηγεν Ὀλύμπου*. Vgl. damit 1, 48 und 49. Auch 3, 696 kann mit *ἐκποθεν Ὀλύμπου* nur der Himmel gemeint sein; und so werden wir bei diesem Dichter Stellen wie 1, 153 u. 54 und andere, wo die Bedeutung Himmel zwar nicht besonders hervortritt, aber auch nichts gegen diese Auffassung spricht, ebenso beurteilen müssen.

Außer dem Beiworte *ἀκάματος*, was sich nicht nur Q. Sm. 1, 48 vom Olymp, sondern 1, 154 auch vom Zeus findet, lesen wir *ἀετρεῖς* 2, 176 und 424, beide jedenfalls in demselben Sinne, wie *ἄφθοτος αἰὲς* 7, 88 bei *οὐρανός*, ferner *μύγας* 1, 680 und 2, 636, was 1, 67, 6, 2 und 7, 253 auch mit *οὐρανός* verbunden ist. Dazu kommt *ζάθρος* 2, 444. *μακρός* 3, 90 u. 14, 460. *θυάδης* 7, 557.

Eine neue Verbindung, durch welche die Bedeutung 'Himmel' ganz besonders deutlich ausgedrückt wird, wendet Nonnos an, der überhaupt vom Olymp den ausgiebigsten Gebrauch macht, indem er ihn nicht weniger als 160 Mal erwähnt, nämlich die Verbindung mit Sternbildern. So finden wir *χρόος*, den Nonnos *μεσού-*

*φαλον ἄστρον Ὀλύμπου* nennt, 1, 181 und 38, 268, ferner *ὄρις* 1, 199; *ταύρος* 1, 356; 453, 6, 239, 38, 340; *Ὀλένη αἶψ* 1, 450; *ἄρκτος* 2, 287; *Καλλιστώ* 8, 74; *Ἠλέκτρα* 8, 76; *κῆτος* (Wal-fisch) 8, 102; *Ἀνδρομήδα* 8, 102. 25, 123; 138; *Μέδουσα* 8, 102; 25, 131; *ἰχθύες* 23, 303. 38, 369. *Φαίδων* 88, 424; *Σείριος* 43, 171; *Μήνη* 44, 190; *Ἀριάδνη* 48, 972. Dasselbe gilt von Verbindungen wie *κύκλος Ὀλύμπου* 2, 435. 10, 129, 32, 10, 46, 42, 47, 254. *πόλος Ὀλύμπου* 20, 96. *Ὀλύμπου ἐπὶ καὶ ζώησι* 2, 170, womit *οὐρανός ἐπὶ τάζωνος*, 1, 241 und 5, 65 zu vergleichen ist. Außerdem finden sich noch viele Stellen, wo *Ὀλύμπος* ganz unzweifelhaft die Bedeutung von Himmel hat. Und so wird auch hinsichtlich der andern Stellen für Nonnos das erst recht angenommen werden müssen, was für Quintus Smyrnaeus und andere soeben behauptet worden ist.

Wenn aus dem Gesagten hervorgeht, daß, abgesehen von Apollonius Rhodius, der einfach Homer folgt, schon zu der Zeit des Pindar und des Aeschylus der macedonische Olymp nicht mehr als Göttersitz angesehen und schon von Sophokles *Ὀλύμπου* im Sinne von *οὐρανός* gebraucht worden ist, so muß es auffallen, wenn bei Dichtern der späteren Zeit sich Verbindungen finden, die den Olymp als irdischen Berg zu charakterisieren scheinen oder wirklich als solchen charakterisieren. Es liegt am nächsten, bei den in Betracht kommenden Stellen eine bewußte oder unbeabsichtigte Nachahmung Homers und der alten Zeit anzunehmen. Indes ist bei einigen auch eine andere Erklärung möglich. So kann *vertices Olympi* bei Petron. Sat. 123 v. 207 die Übersetzung des homerischen *κορυφαί* oder *κάρηνον* sein; doch bedeutet *vertex* nach Cic. n. d. 2, 41, 105, ferner nach Verg. G. 1, 242 u. a. auch Pol, Himmelspol. Auch bei Tibull 4, 1, 180 und 31 (*Iuppiter caelo vicinum liquit Olympum*) scheint caelo vicinum auf den irdischen Berg hinzuweisen; denn von einem Orte im Himmel selbst kann man nicht wohl sagen, daß er dem Himmel benachbart sei. Mehr fällt es auf, daß Quintus Smyrnaeus, besonders aber, daß auch Nonnos solche Verbindungen aufweist, die den Olymp als irdischen Berg bezeichnen. Wir finden nämlich bei Quint. Sm. 6, 422 *ἀπ' ἡμετέρους Ὀλύμπου*, 12, 196 *Ὀλύμπου θύον μέγα*, bei Nonnos 25, 563 *πολυπύκνους ἀστρος Ὀλύμπου*, 33, 64 *χρυσόεις περὶ δίον ἄκρον Ὀλύμπου* und 42, 473 *νιφόετος Ὀλύμπου*.

Handelte es sich nur um die erste und um die letzte dieser Stellen, so könnte man vielleicht zur Erklärung Stat. Th. 4, 736 heranziehen und sagen, daß der Himmel mit demselben Rechte *ἡμετέρους* und *νιφόεις* genannt werden kann, wie er dort umens heisst; und in betreff der ersten Stelle ließe sich noch geltend machen, daß der Dichter diese Worte nicht selbst spricht, sondern daß er den Eurypylos, der dieselben an den tödlich getroffenen Machaon richtet, in den Anschauungen einer früheren Zeit reden läßt. Im Hinblick aber auf die übrigen Stellen bleibt wohl nichts anderes übrig, als eine Nachahmung Homers anzunehmen, wenn man nicht glauben will, daß



die Dichter sich den Himmel mit allem, was auf der Erde vorkommt, also auch mit Bergen und Quellen, ausgestattet dachten, wie z. B. *Pindar Ol. 2*, 70 ff. die Insel der Seligen ganz wie einen reizenden Ort der Erde schildert.

Da der Olymp der Sitz der Götter war, so war es natürlich, daß Wendungen wie *εἰς τὸν Ὀλύμπου ἀναβῆναι*, *Ὀλύμπου δὲ ἵκειναι*, *Ὀλύμπου ἀδscendere* und ähnliche auch in dem Sinne gebraucht wurden: unter die (olympischen) Götter aufgenommen werden, nach der Unsterblichkeit streben, unsterblich werden. So lautet ein Epigramm des *Antipater Sidonius* bei *Diog. Laert. 7*, 1, 26 auf Zeno:

*Τῆνος ὁδὲ Ζήνων Κίτιον φίλος, ὃς πότ' Ὀλύμπου ἔδραμεν, οὐκ ὅσση Πήλιον ἐνθήμενος. Οὐδ' ἄρεθ' Ἡρακλῆος αἰδέλια· τὰν δὲ πότ' ἄστρον Ἀρκιπτόν μόνους ἐνθε αφορροῦσας.*

Ferner ein Orakelspruch auf *Julian (Eunap. 20 Frg. in Hist. Gr. min. von Dindorf 1, 229, auch bei Suidas)*:

*Δὴ τότε σὲ πρὸς Ὀλύμπου ἄγει πυριλαμπὲς ὄχημα u. s. w.*

Bei *Plut. Pelop. 34* spricht ein Lakonier zu *Diagoras: Κάτθανε, Διαγόρα· οὐκ εἰς τὸν Ὀλύμπου ἀναβίῃσιν* in dem Sinne: Stirb; denn glücklicher, als du jetzt bist, kannst du nicht werden. *Id Vergil sagt G. 4*, 562 von Augustus: *viam adfectat Olympo*, womit *A. 6*, 789 u. 90 zu vergleichen ist. S. auch *Eur. Bacch. 289* und *Iul. or. 7* p. 283 von Dionysos; *Pind. Ol. 3*, 36. *Isth. 3*, 73. *Iul. or. 7* p. 283 und *Tib. 4*, 12 von Herakles; *Pind. Pyth. 11*, 1 von Semele; *Pind. Isth. 6*, 43—46 von Bellerophon; *Theog. 1347*, bei *Bergk 564* von Ganymed; *Verg. Ecl. 5*, 56 u. 57 von Daphnis. Außerdem *Arist. Ar. 1372* (aus *Anakreon 24*, bei *Bergk 3*, 1019) und *Mart. Cap. de nupt. Ph. et M. 2*, 121.

Endlich bezeichnet der Olymp die Götter selbst. So heist es *Verg. A. 6*, 783 von Roma: *Imperium terris, animos acquabit Olympo*, wozu *Wagner: imperio tuo amplectetur orbem terrarum, virtute par erit diis*; ferner *A. 6*, 834 von Caesar: *genus qui ducis Olympo*. *A. 9*, 84 spricht die Göttermutter zu Zeus: *quod tua cara parens domito te poscit Olympo*. *Ecl. 6*, 86 singt Silen: *donescunt invito processit Vesper Olympo*. *Stat. Th. 2*, 600 steht toto Olympo im Sinne von omnibus diis, und *Joh. Gus. 6*, 55 und 60 wird der Olymp *ἀπαθής* genannt, doch wohl 'leidlos', sodaß auf den Ort übertragen ist, was von seinen Bewohnern gilt.

[Auch die heutigen Umwohner des thessalischen Olymps knüpfen an seine Gipfel die Vorstellung des Wunderbaren. *L. Heuzey, Le mont Olympe et l'Acarnanie*. Paris 1860 p. 138 f., und nach ihm *Politis, Μελέτη ἐπὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων. Τόμος 1. Νεοελληνική μυθολογία. μέρος Α'.* Athen 1871 p. 38 Ὀλύμπος § 1, berichtet: „Les uns me décrivaient un palais mystérieux, orné de colonnes de marbre blanc, ajoutant qu'un berger l'avait vu jadis, mais qu'on ne le verrait plus; les autres me parlaient d'un vaste cirque où les anciens faisaient célébrer des jeux. Les Kieptes, de leur côté, ont toujours attribué à l'air vif de l'Olympe,

à ses neiges, aux sources glacées qui en découlent, des vertus merveilleuses. C'est, dans leurs chants, comme un paradis, où ils viennent se remettre des luttres de la plaine; là le corps se fait plus robuste, les blessures se guérissent d'elles-mêmes et les membres s'assouplissent pour de nouveaux combats“, vgl. über letzteren Punkt die von *Politis* a. a. O. § 2 p. 39 Anm. 2 angezogene Litteratur. In den *Σημῶδεις κομπογονικοὶ μῦθοι, Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἐταιρίας τῆς Ἑλλάδος, Τόμος 4* p. 581 bemerkt *Politis* nach *Urguhart, The Spirit of the East*. 2<sup>d</sup> ed. London 1839 1 p. 417, Hirten des thessalischen Olymps erzählten, vormals hätten sich Himmel und Erde oben auf dem Olympus berührt; seitdem aber die Menschen entartet seien, sei Gott höher emporgestiegen. Weit verbreitet ist in Griechenland eine in vielen Varianten vorkommende Anrufung der Moiren, in welcher der Sitz dieser Schicksalsgöttinnen auf den Olymp verlegt wird. In der von *Heuzey* a. a. O. p. 139 mitgetheilten Fassung heist dieselbe:

*Ἀπὸ τὸν Ὀλύμπου τὸν κόρυμβον, τὰ τρία ἄκρα τοῦ Οὐρανοῦ, ὅπου αἱ Μοῖραι τῶν Μοιρῶν, καὶ ἡ ἰδική μου Μοῖρα, ἃς ἀκούσῃ καὶ ἃς ἔβδῃ.*

Vergl. darüber auch *Politis, Νεοελλ. μυθολ. Α' p. 38 f.*, *Ὀλύμπος § 2. B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen u. d. hell. Alterthum 1* p. 219 u. Anm. 1. *A. Thumb, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 2* (1892) p. 286—289. Drexler.] [Mackrodt.]

**Olympos**, 1) ein Kreter, oder Sohn des Kres (s. d.) *Ptolem. Nov. Hist. 2*: Lehrer und Erzieher des Zeus, der ihm von Kronos zu diesem Behuf anvertraut wird. Zeus erschlägt ihn mit dem Blitze, weil er den Giganten zum Kampfe wider Zeus' Herrschaft riet. Nachher bereut er die That und giebt dem Grab des Olymps seinen eigenen Namen: Grab des Zeus.

2) Denselben Olympos meint wohl *Diodor 3*, 73, der nach Berichten der Libyer und nach griechischen Schriftstellern, namentlich *Dionysios von Milet* erzählt, Dionysos habe den Zeus als König von Ägypten eingesetzt und ihm wegen seiner Jugend den Olympos zum Führer gegeben. Von diesem Lehrer habe Zeus den Beinamen Olympier erhalten (oben Sp. 840, 50 ff.).

3) Sohn der Herakles und der Euboia, *Apd. 2*, 7, 8.

4) Vater des Kios, Gründers der Stadt Kios an der Propontis nach *Schol. Theokr. 13*, 30, der als Schiffsgenosse des Herakles auf der Rückfahrt von Kolchis hier geblieben sein und die Stadt gegründet haben soll; *Strabon* p. 564. Wenn Kios in jenem Scholion Sohn des Olympos genannt wird, so wird er damit im Gegensatz zu dieser Sage als einheimischer, von dem benachbarten mysischen Olymp stammender Held bezeichnet.

Hierher gehört wohl auch 4\*) der König Olympos von Mysien, Gemahl der Nepeia, *Dionys. Mil. in Schol. Ap. Rhod. 1*, 1116, der Tochter des Iasos.

5) Gemahl einer Kybele, nicht der Göttermutter, sondern der nachmaligen Gemahlin des Iasion, die mit Dardanios und ihrem von Iasion erzeugten Sohne Korybas die Verehrung der Göttermutter nach Asien verpflanzte, und von der diese den Namen Kybele erhielt, Mutter der Alke, *Diodor.* 5, 49. In diesem Olympus verbirgt sich der mysisch-phrygisch-bithynische Berg Olympus; s. *Strabon* p. 470. 564 f. 571 f. 574 f. Auf diesem Olymp ist der Kybelenkult wie auf dem Ida und Dindymon zu Hause. Die griechischen Dichter, *Pindar* und die *Tragiker*, sagt *Strabon* p. 469 f. richtig, bringen die Gebräuche des Dionysos- und des phrygischen Kybelenkultus in Verbindung. Zu beiden gehöre das Flötenspiel; so vermischen sie auch Seilenos, Marsyas und Olympus mit einander, erklären sie für die Erfinder der Flöte und lassen oft die Namen Ida und Olympus vermischt ertönen, als wären sie ein und derselbe Berg. Olympus, der erste Gemahl derjenigen Kybele, die bei *Diodor* durch Begründung des Kultus der Göttermutter in Nordwest-Kleinasien zugleich ihren Namen an diese abgibt, hat daher diese seine Rolle lediglich der Verbindung des Kybelenkultes mit dem mysischen Olymposberg zu verdanken, ebenso wie derjenige, den die Sage zum Flötenspieler macht. Denn an diesen Kultort der Göttermutter knüpfen sich beide Mythen, wenn auch der Flötenspieler Ol. in andern Überlieferungen (*Strabon* p. 578) mit Marsyas an den Maiandros und Marsyasfluß in Großphrygien versetzt wird. [Durch die Beischrift OAYMITOC gesichert ist die Darstellung des Berggottes Olympus in Bithynien auf einer Münze Traians von Prusa, *Imhoof, Gr. Münzen* p. 82 nr. 142, Taf. 6, 14, vgl. auch Sammlung *Waddington, Rev. num.* 1897 p. 299 nr. 499. Er ist dargestellt „bärtig und mit nacktem Oberkörper, links sitzend, die Rechte auf dem Knie, in der Linken einen Zweig haltend oder damit einen Baum umfassend; vor dem Gotte ein zweiter Baum.“ Auf einer Münze des Commodus erscheint „der Berg Olympus mit Bäumen an den Abhängen und einer Schlucht, durch welche sich ein Fluß rechtshin ergießt. Auf dem Gipfel linksin der bärtige Berggott, den l. Arm auf Felsen gestützt“, *Imhoof* p. 82 f. 50 nr. 144 Taf. 6, 16 = *Pinder, Num. ant.* 1834 p. 27, Taf. 2, 2. *Müller-Wieseler, Denkm.* 2, 3 nr. 17 d. Eine Münze des Traian zeigt nach *Imhoof* p. 82 nr. 143, Taf. 6, 15 = *Sestini, Lett. num. ant.* 7, 59, 4, Taf. 2, 17 „die Nymphe des Olymposgebirges mit halb nacktem Oberkörper linksin zwischen zwei Bäumen sitzend, die Rechte auf dem Knie, mit der Linken einen Zweig erfassend“. Den Typus eines ähnlichen Stückes des Traian beschreibt *Warwick Wroth, Cat. of Gr. Coins. Pontus, Paphlagonia, Bithynia* etc. p. 194 nr. 5, Pl. 35, 1 als „Female figure, draped (Nymph of Mount Olympus?), reclining l., holding in l. branch; before her, tree; on ground, branch.“ Ob die Deutung dieser Figur als 'Nympe' des Berges Olympus das Richtige trifft, bleibe dahin gestellt. Nach *Adolph Gerber, Die Berge in der Poesie und*

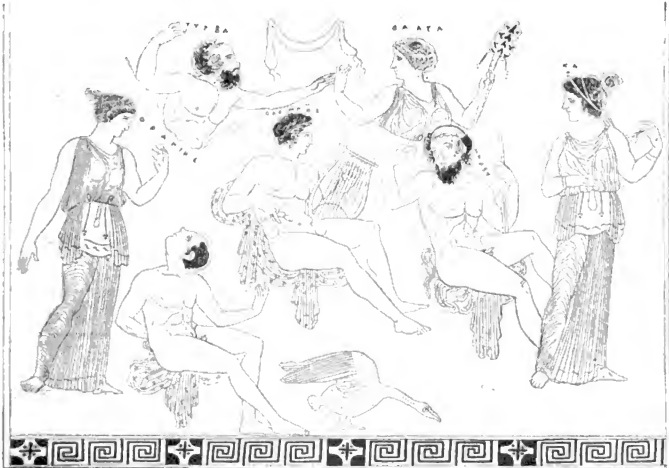
*Kunst der Alten.* München 1882 p. 33 f. giebt es „wohl Nymphen und Quellen auf einem Berge, aber durchaus nicht einzelne Nymphen als Personifikationen eines größeren Bergtheiles“. — Zwei Mythen, deren Schauplatz auf den bithynischen Olympus verlegt werden, hat uns der *Paradoxographus Vaticanus Rohdii* (*Rerum naturalium Scriptores Graeci minores* rec. O. Keller. Vol. 1 p. 108) nr. 15. 16 erhalten: Κατὰ μέρος τι τοῦ κατὰ Προῦσαν Ὀλύμπου ἱστοροῦσι τὴν Λαφνὴν καταπιεσθῆαι διωκομένην ὑπὸ Ἀπόλλωνος ἑλῶντος, καὶ ἔως τοῦ νῦν πέταλα δάφνης ἐν τοῖς ἄνθεσιν ἀραιμεγμένα εὐρίσκειται; und: Ἐν τινὶ κατὰ τὸν Ὀλύμπου... δένδρα ἴσιν λίγα λεπτοσῦλλω ἱκνύοντα, ὁ παρθένους γεγενῆσθαι ἱστοροῦσιν, εἰς δὲ δένδρα ταῦτα ἀμειψθήναι τὸν Βορρῶν πνευγούσας ἑλῶντα· καὶ τὸν ἐν εἰ τι θίγοι τὰν φύλλων τούτων, χολούσθαι τὸν ἀνεμὸν λίγοναι καὶ σφοδρὰ αὐτὴν πνέειν, καὶ μόλις διὰ τρίτης πνεύσθαι. *Drexler.*]

6) Olympus der Flötenspieler. *Ritschl, Hall. Encyclop.* 3, 338 ff. *Opuscula* 1 nr. 8. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1<sup>a</sup>, 648, 732 ff. 743. 830. Dieser liebt entweder der Vater des Marsyas, *Apd.* 1, 4, 2, 1, oder gewöhnlich dessen Schüler und Liebling, *Plato Symp.* 215, B, C und *Schol., Rep.* 399 E, *Minos* 318 C. *Plut. de mus.* 7 u. a. *Orid. Met.* 6, 398, *ex Ponto* 3, 3, 42. *Hyg. fab.* 273. Daraus ergab sich von selbst die Unterscheidung eines älteren und jüngeren Olympus (*Ol. ὁ νεώτερος Plut. de mus.* 7). Es ist aber nur ein Olympus anzunehmen, der, ursprünglich am mysischen Olymp zuhause, dort dieselbe Rolle spielte, wie in Lydien und Phrygien Marsyas. Auf die mysische Heimat des Ol. weist auch die Bemerkung *Plut. de mus.* 7 sub fin.: ἄλλοι δὲ τινες ὑπὸ Μουσῶν [φασὶν] εὐρεθῆναι τούτων τὸν [ἀρμάτιον] νόμον· γεγενῆναι γὰρ τινὰς ἀρχαίους ἀλλήτας Μουσούς; vgl. *Eur. Or.* 1385. Wurde in der herrschenden Sage Marsyas zum Erfinder oder mindestens zum Vertreter des von Athena erfundenen und dann verschmähten Flötenspiels, so mußte Olympus seit seiner Verbindung mit ihm auf diesen Ruhm verzichten und wurde zu seinem Schüler und Liebling. Dagegen wird von ihm und zwar z. T. in einer Form, daß er fast als historische Person erscheint, gerühmt, daß er die Kunst seines Lehrers weitergebildet habe, *Plut. de mus.* 11, und daß manche mit Flötenbegleitung bei Götterfesten vorgetragene uralte Lieder, *Plut. de mus.* 7, 29, die als seine Kompositionen galten, von enthusiastischer Wirkung oder tiefstaurigem Charakter waren, *Plato Symp.* 215 C; vgl. *Eurip. Iph. Aul.* 576, — *Plut. de mus.* 7 sagt, er habe den ἀρμάτιον νόμον erfunden (vgl. *Eur. Or.* 1385 ἀρμάτιον μέλος in Kleinphrygien), ebenso einen νόμος ἀλλήτιος πολυμέταλος auf Apollon, und ein Epikedeion auf die Pythoschlange, c. 15. Auch die Erfindung des Taktachlagns schreibt ihm *Plutarch* zu, *de mus.* 5. Weisen die genannten Lieder auf Apollon darauf hin, daß nicht immer und überall die Sage von einem feindlichen Gegensatz der apollinischen Saiten- und der dionysischen Flötenmusik herrschend war, der in der Sage von dem Wettstreit des Apollon

und Marsyas zum Ausdruck kommt, so noch mehr die Angabe *Plut. de mus.* 18, daß dem Olympos auch das Saitenspiel nicht unbekannt gewesen sei. Und das bestätigen auch manche Bildwerke s. u. A. c.

Bei dem Wettstreit des Apollon und Marsyas und dessen Bestrafung wurde natürlich dessen Liebbling anwesend gedacht, und so erscheint er auch auf Bildwerken häufig teils schmerzlicher erregt durch das Los seines Meisters, teils einlegend, Sarkophag Altobellizinsler, *Mats. Duhn, Ant. Bildw. in Rom* 2, 3155 und ein Reliefbruchstück im Mus. Chiaram. Wieseler, *D. a. K.* 2, 41, 491 (s. Abb. 2), teils in vollständiger Gleichgiltigkeit; vgl. Artikel

lichkeit zu erkennen ist, wie neuerdings ziemlich allgemein angenommen wird (doch vgl. *Robert, Arch. Jahrb.* 5, 229), scheint trotz der bei den Alten im Gebrauche befindlichen Weisen, die ihm zugeschrieben wurden, höchst zweifelhaft. Man schrieb solche Weisen, deren Erfinder man nicht mehr kannte, dem durch die Sage berühmtesten Auleten zu, natürlich nicht dem durch Apollon besiegtens Marsyas, sondern dem über seinen Lehrer hinausgeschrittenen und, wie seine Stellung in der Verurteilung des Marsyas in manchen Bildwerken und seine eigene Pflege des Saitenspiels sowie seine Lieder auf Apollon lehren, mit Apollon versöhnten Olympos zu, vgl. auch *Paus.* 2,



1) Olympos (Apollon?) und Marsyas (anwesend die beiden Satyrn Tyrbas und Simos und die Bakchantinnen Thaleia und Urania), Vase aus Ruvo (nach *Minervini, Illustrazioni etc.* t. 2; s. unt. Sp. 865, 60 ff.).

Marsyas, *Overbeck, Kunstmythol. Atlas* 24 u. 25, bes. auch *Robert, Arch. Jahrb.* 5 (1890) S. 228 f. u. Anm. 17. Olympos bestattet den Leichnam des geliebten Lehrers (sein Grab bei Pessinus (!) erwähnt *Steph. Byz.* s. v.) und beklagt ihn mit Frauen, Satyrn, Nymphen und Hirten, *Ovid Met.* 6, 393. Über sein ferneres Leben ist außer dem schon Erwähnten nichts Bestimmtes überliefert. So ist er, der ursprünglich in Mysien und Kleinphrygien eine selbständige, noch in manchen Andeutungen erkennbare Bedeutung als Erfinder und Pfleger des Flötenspiels im Kybeledienst hatte, durch seine Verbindung mit Marsyas zu einer vollständigen Nebenfigur herabgesunken. Ob in dem „jüngeren“ Olympos wirklich eine historische Persön-

22, 8 über die Versöhnung des Apollon mit dem Flötenspieler und *Plut. de mus.* 14, wo sogar Apollon als Erfinder des Flötenspiels genannt und nach *Altkmans Zeugnis* berichtet wird, daß der Gott selbst die Flöten geblasen habe.

Auch mit Pan (s. d.) wird Olympos in Verbindung gebracht. Indem nämlich jener wegen mancher Wesensverwandtschaft mit Marsyas verwechselt wurde, so war kein weiter Schritt mehr erforderlich, um zu der Vorstellung zu gelangen, daß der Jüngling Olympos von Pan im Syrinxspiel unterwiesen worden sei. Wird ja doch auch Marsyas selbst als Erfinder der Syrinx genannt, s. Art. Marsyas (Bd. 2 Sp. 2440) und *Athen.* 4 p. 184. Auch bei *Ovid. Metam.* 11, 146 ff. ist Pan ganz an die Stelle des Marsyas

getreten und *Hygin. fab.* 191 bestätigt diese Vermischung zweier ähnlicher Wesen, wenn er sagt: *Apollo cum Marsya vel Pane fistula certavit.* Diese Vermischung erstreckt sich sogar bis in die bildliche Darstellung des Marsyas bzw. Pan hinein. Der Lehrer des Olympos in dem Pomp. Wandgemälde *Denkm. a. D.* 2, 43, 541 ist halb Pan, halb Marsyas, sodafs die Erklärer über seine Benennung streiten. Unter diesen Umständen ist es auch begreiflich, wenn uns nicht selten in Bildwerken Pan statt Marsyas als Lehrer und Liebhaber mit Olympos gruppiert begegnet. Wenn also *Plinius nat. hist.* 36, 29 eine Gruppe des Pan und Olympos als Gegenstück zu dem den Achill im Leierspiel unterrichtenden Cheiron erwähnt, so braucht man darin nicht, wie jetzt gewöhnlich geschieht, einen Irrtum des *Plinius* oder seiner Quellen, bzw. des damaligen Publikums, zu sehen und die Benennung Olympos durch Daphnis zu ersetzen, sondern der Künstler der Gruppe folgte eben der Version der Sage, die den Pan an die Stelle des Marsyas



2) Olympos fürbittend, Relieffragment (nach *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 41, 491).

Syrinxbläusers auch allein vorkommt, wo noch weniger an Daphnis zu denken ist.

Für Olympos in der bildenden Kunst ist, um Wiederholungen zu vermeiden, auf den Artikel Marsyas zu verweisen und nur wenig hinzuzufügen. Wir unterscheiden — A) Marsyas im Verkehr mit Olympos, Bd. 2 Sp. 2458, 58 ff. a) M. den Olympos im Flötenspiel unterrichtend. Das pompejanische Wandgemälde *Helbig* nr. 228. *Müller, D. a. K.* 2, 43, 541 zeigt in den Bockshörnern des Lehrers eine Mischbildung von Pan und Marsyas; b) in erotischer Beziehung zu Olympos wahrscheinlich *Helbig, Wandgemälde* nr. 230; c) Olympos mit Kithar, Marsyas mit Flöte, umgeben von Satyrn und Bakchantinnen oder Musen, Vase aus Ruvo Neapel 3225. *Mon. d. Inst.* 2, 37. *Müller, D. a. K.* 2, 41, 488 — genauer *Minervini, Illustrazione di un Vaso Ruvese nel Mus. Borbonico.* Napoli 1851 Tav. 2. Danach Abb. 1, also Flöten- und Kitharspieler in friedlichem Verkehr. Die Deutung ist allerdings

nicht unbestritten. Im Text zu *Müller-Wieseler* wird die Figur, über der *ΟΛΟΜΠΟΣ* steht, als Apollo und die Inschrift als Lokalbezeichnung gefasst, und die ganze Darstellung dieser Mittelfigur mit Lorbeerkranz scheint in der That mehr für Apollo zu sprechen; dann hätten wir hier einfach den Wettstreit zwischen Apollo und Marsyas. Aber die Inschrift *Ολυμπος* von der Mittelfigur zu trennen, geht doch nicht



3) Pan und Olympos (nach *Clarac* 726 B, 1736 D).

wohl an. Das Bild giebt uns also ein Rätsel auf. — B) Olympos beim Wettstreit des Apollo mit Marsyas, Bd. 2 Sp. 2453 Z. 62 ff. Hier ist zu dem Berliner Krater nr. 2950 (*Körte, Arch. Zeit.* 1884 Taf. 5) zu bemerken, dafs es sich hier auch nicht sowohl um einen Wettstreit zwischen dem Kitharöden und Anleten, als um die gröfsere Fertigkeit auf demselben Instrument, der Kithara, zu handeln scheint, wenn



4) Pan und Olympos, Relief von einem Marmorkrater in Villa Albani (nach *Inghirami, Mon. etr.* 6 tav. 19, 5).

die Deutung des Vorgangs überhaupt richtig ist. Ob in dem Jüngling mit zwei Speeren Olympos zu erkennen sei, ist zum mindesten höchst zweifelhaft. — C) Olympos bei der Bestrafung des Marsyas, Bd. 2 Sp. 2449. 2455 ff. Fürbitten einlegend oder mehr teilnamlos. Den fürbittenden Olympos allein in phrygischer Tracht stellt ein verstümmeltes Relief (*Gerhard,*

*Beschreibung der Stadt Rom* 2, 2 S. 44 nr. 71. Müller-Wieseler, *D. a. K.* 2, 41, 491 = Abb. 2) dar; zu vergleichen mit der vor Apollo knieenden Figur in dem Sarkophagrelief Wieseler, *D. a. K.* 2, 14, 152. — D) Olympos von Pan im Syrinxspiel unterwiesen: 1) *Helbig, Wandgemälde* nr. 228 (s. A, a), wo der Lehrer des Olympos seiner Hörner vielleicht Pan zu nennen ist; 2) eine Reihe von Statuengruppen, die auf ein berühmtes, einst in Rom aufgestelltes Original zurückgehen, s. ob. und zwar a) Rom, Villa Ludovisi, *Clarac, Mus. de sc.* 726 C. 1736 H hier als Pan und Apollo bezeichnet. — b) Rom, Villa Albani, *Clarac* 716 D, 1736 G; ebenso, an dem Felsenitz für Rinder angebracht. — c) Florenz, *Gall. di Firenze* 4, 72. *Clarac* 726 B, 1736 D, danach Abb. 3. Müller-Wieseler, *D. a. K.* 2, 43, 540. *Baumeister* S. 1148 Fig. 1340 (vgl. bes. H. Meyer, *Gesch. d. bild. K.* 3, 364) Sitz ohne Herde. — d) Neapel, *Neapels ant. Bildw.* p. 456, 3; *Vaccari de Scacchi stat.* 38, de *Cavalleris stat.* 3, 81. — e) Petworth, bei Lord Egremont, jetzt Lord Leconfield, *Clarac* 726 B, 1736 E. — Wahrscheinlich eine der aufgeführten ist „Rom in aedibus Caesii, Vaccari (de Scacchi) stat. 37, de Cavalleris stat. 1, 22.“ — f) Große Gruppe im Turiner Museum, *Dütsche* nr. 56, s. *Heydemann, Pariser Antiken* 13 nr. 18. — g) Kleinere im Museo Torlonia nr. 267, vgl. *Schreiber, Arch. Ztg.* 1879, 64. — h) in Casa Corvisieri (*Matz-Duhn* nr. 500). — i) Verkleinerte Bronze Gruppe in Arolsen, *Gaedecheus, Die Antiken zu Arolsen* S. 63, 120. *Friedrichs-Wollers, Gipsabgüsse* 1510. — 3) Dieselbe Gruppe auf Gemmen; s. *Chabouillet, Cat. génér.* p. 223, 1674. *Raponi pierr. gr.* 16, 7. — 4) Relief: Marmorkrater in Villa Albani. *Zoega, Bassor.* 71, 72. *Inghirami, Monum.* etc. 6 tav. 10, 5. Scene eines bakchischen Gelages, unter des Dionysos Gefolge auch Pan, der einem jugendlichen Syrinxbläser Unterweisung giebt, *Jahn-Michaelis, Gr. Bilderchron.* S. 40 f. = Abb. 4. — E) Pan und Olympos luctantes, Gruppe des Heliodoros im Porticus der Octavia in Rom, von *Plin. n. h.* 36, 35 als das zweitberühmteste Symplegma der Welt gepriesen. Das nicht erhaltene Bildwerk wird man sich etwa in der Art des Dresdener Symplegma eines Satyrs und Hermaphroditen zu denken haben, *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 40, 474. Eine ähnliche Gruppe in Coll. Blundell bei *Clarac* 672, 1736 A. — F) Olympos allein: 1) statuär: a) Florenz, *Gall. di Fir.* 4, 73. *Clarac* 726 B, 1736 F. — b) Berlin, Verzeichnis 1885 nr. 231, gefunden zwischen Rom und Albano. — c) Rom, Villa Ludovisi, *Schreiber* nr. 175. — d) Rom, einst im Palast Mattei, *Monum. Matth.* 1, 17, jetzt verschollen (nicht = b) endlich — e) Pal. Rondanini, *Meyer, Gesch. d. bild. K.* 3, 364 f. — 2) Olympos allein, d. h. ohne Marsyas oder Pan, ist auch der Gegenstand zweier Gemälde, die *Philostat. d. A.* 1, 20 u. 21 beschreibt. In dem einen ist der liebreizende Olympos singend dargestellt, die Flöte neben ihm liegend: verliebte Satyrn umgeben ihn. Im andern sitzt Olympos mit einem Fichtenkranz auf dem Haupte einsam flötenspielerisch auf einem Felsen am Wasser.

Die meisten dieser Bildwerke gehen nicht über die hellenistische Zeit zurück. Das älteste ist ohne Zweifel das Unterweltbild des Polygnot in der Lesche zu Delphi *Paus.* 10, 30, 9, wo Olympos, von Marsyas im Flötenspiel unterwiesen, das Gegenbild des saitenspielenden Orpheus bildet und wo diese Gruppe wohl eben der Absicht des Künstlers ihre Aufnahme verdankt, auch die Vertreter der beiden im delphischen Kult gebräuchlichen Musenkünste an diesem Ort darzustellen. [Weizsäcker.]

**Olympusa** (Ὀλύμπουσα), Tochter des Theopios, von Herakles Mutter des Halokrates (s. d.), *Apollod.* 2, 7, 8. [Stoll.]

**Olynthos** (Ὀλύνθος), Sohn des thrakischen Königs Strymon, Bruder des Brangas (s. d.) und des Rhesos, kam auf der Jagd im Kampfe mit einem Löwen ums Leben und wurde von Brangas an der Stätte seines Todes begraben; nach Olynthos benannte Brangas die Stadt, die er später in Sithonia gründete, *Conon* 4. Nach jüngerer (*Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* s. v. *Bolbe* 3) Sage ist Olynthos Sohn des Herakles und der Bolbe (s. d.), der Göttin des gleichnamigen Sees am strymonischen Meerbusen, die in den Monaten Anthesterion und Elaphebolion ihrem Sohne den Fisch ἀπὸνπρις sendet, eine Sage, die ihren Grund in der Thatsache hat, daß in den genannten Monaten ungeheure Mengen dieser Fische im Flusse Olynthiakos gerade bis zum πρυμνίον Ὀλύνθου hinaufsteigen, *Hegesandros* bei *Athen.* 8, 334<sup>r</sup>. *Steph. Byz. Herodian* ed. *Lentz* 1, 147, 5. *Vgl. Murr, Die Pflanzenwelt in d. griech. Mythol.* 34. *Tümpel* a. a. O. [Höfer.]

**Olysseus** (Ὀλυσσεύς) s. Odysseus.

**Omados** (Ὠμάδιος), Beiname des Dionysos, dem auf Chios und Tenedos Menschenopfer dargebracht wurden, *Euclyps Karystios* bei *Porphyr.* de abst. 2, 55. *Euseb. praep. ev.* 4, 16, 5, 26. *Anonymus Laurentian.* in *Anecd. var. ed. Schoell* u. *Studemund* 2, 168, 43; vgl. *Orph. hymn.* 30, 6 (s. Bd. 1 Sp. 1056 Z. 9); von Menschenopfern, dem Dionysos auf Lesbos dargebracht, berichtet *Dosiadas* bei *Lesbos. Alex. protr.* 3 p. 36 = *Euseb. praep. ev.* 4, 16; 13; vgl. ebend. 4, 17, 4. 5. *Rohde, Psyche* 307, 3. 333, 3 = 2<sup>a</sup>, 16. Vgl. *Orestes*. [Höfer.]

**Omanos** (Ὠμανός), ein persischer Gott neben Anadatos oder, wie *P. de Lagarde, Gesammelte Abhandl.* 154 liest, Amadatos als εὐφύσπος der Anaitis verehrt, *Strabon* 11 p. 512; in ihren Tempeln (πεγαῖθια) brannte auf einem Altar fortwährendes Feuer, das die Magier unterhielten; täglich gingen sie in den Tempel und sangen eine lange Zeit, wobei sie Rutenbündel vor das Feuer hielten; ihr Haupt bedeckte eine Filztiaara bis zu den Lippen; auch ward das Bild des Omanos in feierlicher Prozession geführt, *Strab.* 15 p. 733. *Movers, Die Phönizier* 1, 348. — *G. Hoffmann, Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes* 7 (1879), 3, 148 f. identifiziert den Gott mit Manaobago. Weitere Litteraturangaben bei *P. de Lagarde* a. a. O., der p. 156 vgl. 263 f. den Omanos mit Bahman gleichsetzt.

[S. bes. *Franz Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. Tome 1. Introduction Bruxelles 1899. 4<sup>e</sup> p. 131 nr. 10,

der u. a. bemerkt, daß Vohu-Manô „Bonpensée“, der erste der Amshaspenas von *Plutarch* (T. 2 p. 34) genau mit θεός *érvólos* übersetzt wird; ferner (mit Hinweis auf *Darmesteter*, *Avesta* T. 2 p. 366), daß seine durch *Strabon* bezeugte Symbionie mit Anáhta auffällig ist; endlich (p. 132. XI), daß ihm der mit dem 16. Januar beginnende kappadokische Monatsname *Θεωμία*, *Θεωμάρια* [\**Θεωμάρια*] geweiht ist. [Drexler.] [Höfer.]

**Ombites Nomos** s. Lokalpersonifikationen.

**Ombiaraus** (Ὀμβιάριος), Gemahl der Thrake, mit der er den Trieres oder Trieros, den Stammheros der Trierer zeugte, *Arrian* in *Βιθυνιακός* bei *Steph. Byz.* s. v. *Τριήρης*. *Meineke* z. d. St. liest Ὀβιάριος. *Osann*, *Arch. Zeit.* 3 (1845). 119 ff. stellt die von *Streber* (wo?) behauptete Identität des Ombiaraus mit Zeus in Abrede. Zeus erscheint allerdings als Gemahlin der Thrake und Mutter des Bithynos (Bithys), *Steph. Byz.* s. v. *Βιθυνία*. *Appian*. *Mithr.* 1, und da *Arrian* in den *Bithyniaka* den Ombiaraus als Gemahl der Thrake genannt hat, liegt der Gedanke nicht fern, daß Ombiaraus mit Zeus identisch ist; freilich kann dann Ombiaraus nichts mit Briareos-Aigaion (s. d.) gemeinsam haben. [Höfer.]

**Ombrikos** (Ὀμβρικός), 1) Name eines bakchischen Daimons auf einer korinthischen Vase (abg. *Annali* 1886 tav. D. *Archäol. Jahrb.* 8 [1893], 91) neben Eunus (Εὔνους) und Ὀφελανδρος. Körte, *Arch. Jahrb.* a. a. O. weist aus *Bekker*, *Anecd. Graec.* 1, 225, 2 nach, daß Ombrikos ein Beiname des Bakchos selbst in Halikarnassos war (ὡς δὲ Ὀμβρικός ὑπὸ Ἀλικαρνασίου Βάκχος); auf der Vase selbst steht Ὀμβρικός, die Anlassung von β ist der von δ in *Αποδείξη* analog. *Kretschmer*, *Die korinthischen Vasenschr. Zeitschr.* f. vergl. Sprachforsch. 29 (1888), 164, 18. Die griechischen Vasenschriften 23. 41, 22. *Blafs* bei *Collitz*, *Dialektinschr.* 3, 2, 3145. — *G. Löschke*, *Athen. Mitt.* 19 (1894), 520 f. (vgl. 518) sieht in diesen drei Daimonen, ihrem Thnn und Treiben, ihrer Gestalt und ihrem Namen nach neckische, aber gütige Geister, welche vegetative und animalische Fruchtbarkeit spenden, und vergleicht mit ihnen den Euandros-Faunus. — 2) Beiname des Bakchos in Halikarnassos, s. ob.

[Höfer.]

**Ombrimo** s. Brimo u. Obrimo.

**Ombrimos** s. Obrimos.

**Ombrios** (Ὀμβριος), 1) Beiname des Zeus *Plut. sept. sap. conr.* 15. *Lyk.* 160. Auf dem Hymettos war ein Altar des Zeus Ὀμβριος, *Paus.* 1, 32, 2, und Deukalion sollte in Athen einen Tempel des Zeus Ὀμβριος gegründet haben, *Marmor Par. C. I. G.* 2, 2374 p. 500; vgl. *Paus.* 1, 24, 3. Zeus Ombrios in Elis, *Lycophr.* 160 und *Tzetz.* z. d. St. Auch die Inder verehrten ihn, *Strabon* 15, 718; vgl. auch ἵψις Zeus Ὀμβριος *Heusch. Theognost. can.* 18, 30 und d. Art. *Hyetios* (Bd. 1 Sp. 2771 Z. 58 ff.). Vgl. ferner *Marcus Diacorus* p. 17, 14 ed. *Teubn.*: ἔλεγον γὰρ τὸν Μάρων κύριον εἶναι τὸν Ὀμβριον, τὸν δὲ Μάρων λέγουσιν εἶναι τὸν Δία. *Johann. Chrysost.* 2 p. 563 *Migne*: Zeus Ὀμβριον ἡνίας ἔχω. S. auch *Osann* ad *Corintum*, *De natur.*

*deor.* p. 253. *Usener*, *Götternamen* 46. *Beer*, *Heilige Höhen d. alt. Griech. u. Römer* 19, 22, 1 u. d. Art. Ikmaios. — 2) Name einer Nymphe oder Regengöttin auf einer Terracotte; sie ist unbekleidet, trägt auf ihrer linken Schulter eine Wasserurne und lehnt an einen Felsen, aus dessen oberem Teile, der als Löwenhaupt gebildet ist, Wasser fließt; auf der Basis steht GEA H OMBPIOΣ, *Cesnola, Salamina* p. 199f. [Höfer.]

**Omestes** (Ὀμηστής), 1) Beiname des Dionysos, *Anonym. Laurent.* in *Anecd.* var. ed. *Schoell* und *Studemund* 268, 44. *Phanias* von Lesbos bei *Plut. Themist.* 13. *Pelopid.* 21. *Aristid.* 9. *Anton.* 24. *Mich. Apostol.* 21, 13. *Rohde*, *Psyche* 307, 3, 333, 3; vgl. die ἀμοπάγαι δαίτες im Dienst des Zagreus-Dionysos, *Éur.* bei *Porphyr.* de abst. 4, 19 — *frgm.* 475, 12. *Éur. Bakh.* 139. *Clem. Alex. Protr.* p. 10 *Potter*, p. 72 *Migne*. *Plut. de def. or.* 14 u. d. Art. *Minyaden* Bd. 2 Sp. 3016 Z. 45. *Bernays*, *Die heraklit. Briefe* 334, 2. *K. O. Müller*, *Prolegomena zu einer wissenschaftl. Mythologie* 391. Vgl. *Omadios*. Nach *Wackernagel*, *Die epische Zerkleinerung bei Beszenberger*, *Beiträge* 4, 267 müßte es statt ὠμηστής heißen ὠμαστής, entstanden aus ὠμα-ε-της („rohes essend“); vgl. aber *G. Meyer* bei *Curtius*, *Studien* 5, 105. *Froehde* b. *Beszenberger* a. a. O. 7, 331; — 2) der Echidna, *Hes. Theog.* 300. *K. D. Müller*, *Ares* 117; des Kerberos, *Hes. Theog.* 311. [Höfer.]

**Omichle** (Ὀμική), benannt *Duhn* (*Malt-Duhn*, *Antike Bildwerke in Rom* 3562) im Index fragweise die Wolken, die vor den Köpfen zweier Windgötter auf dem Grunde angegeben sind. — 2) Über Ὀμική in der phönizischen Kosmogonie s. *H. Ewald*, über die Phönizischen Ansichten von der Welt-schöpfung u. s. w. in *Abhandl. d. hist.-phil. Classe d. K. G. d. Wiss. zu Götting.* 5, 36 ff. [Höfer.]

**Omodamos** (Ὀμοδάμος), ein Daimon, Unheil-stifter beim Brennofen der Töpfer, *Hom. epigr.* 14, 10. [Vgl. *Syntrips*, *Smaragos*, *Asbetos*, *Sabaktes* und die Darstellung eines solchen (ithyphallisch gebildeten) Dämons auf einem altkorinthischen Pinax bei *Pernice*, *Festschrift für O. Benndorf* S. 76 ff. Hier ist der Dämon mit ΑΙ... (= Αα...) bezeichnet. Vgl. *Heusch.* u. *Lat.* λαίλυος, λαίδρος, λαίτος, λαίταρος. *Roscher*.] [Stoll.]

**Omophagos** (Ὀμοφάγος), Beiname 1) des γρόνιου, *Pariser Zauberbuch* 1414. *Rohde*, *Psyche* 370 Anm. 3 zu 369; — 2) der Kentauren, *Theogn.* 542; — 3) des Kyklops, *Luc. Dial. mar.* 1, 5; — 4) der dionysischen Bakchen, *Luc. Bacch.* 2; vgl. *Omadios*, *Omestes*. [Höfer.]

**Omorka** (Ὀμόρκα) ist mit *Scaliger* und v. *Gutschmid* der handschriftlich ὁμορκα wieder-gegebene Name der Herrscherin der urweltlichen Ungeheuer in dem babylonischen Schöpfungsbericht des *Berosos* (*Babyloniaka* 1, 1, 4, *F. H. Gr.* ed. *Müller* 2 p. 497) zu lesen, damit der darin enthaltene Zahlenwert (301 = αελήνη) herauskommt. Die oben Bd. 1 Sp. 2706 f. s. v. *Homoroka* von mir angeführten Deutungsversuche des Namens (vgl. auch *Schrader*, *Die Keilinschriften und das A. T.* 2. Aufl. p. 13 f.)

sind hinfällig. Auch Jensen's (*Die Kosmologie der Babylonier* p. 301 f.) Ableitung von einem sumerischen muruku, was der assyrischen Bezeichnung der Tiāmat als Kirbiš-Tiāmat = Mittleren (nämlich mittlings entzweigeschnittene) Tiāmat entsprechen soll, hat meines Wissens keinen Anklang gefunden. H. Gunkel (*Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*. Göttingen 1895 p. 18 Anm. 1) leitet das Wort aus dem Aramäischen her: „*Omōka* = אִמּוֹכָא מִן מִטְרָה Mutter der Tiefe, oder nach armenischer Tradition [O]marcaje = מִן (אִמּוֹכָא) מִן מִטְרָה Mutter der Unterirdischen“. Gewöhnlich setzt man jetzt *Omōka* gleich der im babylonischen Welterschöpfungsepos auftretenden ummu hubur, die mit Tiāmat identisch ist, s. *Friedrich Delitzsch, Assyrisches Wörterbuch* p. 100 und *Das babylonische Welterschöpfungsepos*, *Abh. d. phil.-hist. Cl. der Königl. Sächs. Ges. d. W.* Bd. 17 No. 2 p. 96 Anm. 1. H. Zimmern in *Gunkels Schöpfung u. Chaos* Ann. 1 zu p. 18. p. 403 Anm. 2. *Jeremias* s. v. Marduk oben Bd. 2 Sp. 2363. Die Bedeutung des Wortes hubur ist nach *Delitzsch* und *Zimmern* noch nicht gesichert; *Hommel, Neue Kirchh. Zeitschr.* 1890 p. 405 übersetzt ummu hubur mit „Mutter der Unterwelt, der Orkus“, *Jeremias* s. a. O. mit „Mutter der Tiefe“, *Morris Jastrow, The religion of Babylonia and Assyria*, Boston 1898 p. 419 Anm. 2 mit „mother of the hollow“. Übrigens erklärt *Jastrow* s. a. O., daß ummu hubur nichts mit *Omōka* zu thun hat, sondern sieht in letzterem in Übereinstimmung mit *John Henry Wright* („Homoroka“ a corruption of Marduk (‘O MOPΔOKA), *Zeitschr. f. Assyriologie* 10 (1895) p. 71—74, vgl. *Harvard Studies in classical philology* vol. 6 (1895) p. 71 Ann. 1) eine Verderbnis des Namens des Marduk. Um aber zu diesem Resultat zu gelangen, muß *Wright* unter Annahme, es sei eine Zeile ausgefallen, den überlieferten Text: *ἀρχην δὲ τούτων πάντων γυναῖκα ἢ ὄνομα Ὀμοκα* (resp. nach *Scaliger* und v. *Gutschmid* *Omōka*) umgestalten zu *ἀρχην δὲ τούτων πάντων γυναῖκα ἦν <βῆλος ἔρχαν >[αἰ] ὄνομα Ὀμοκα*, eine Änderung, die, zumal da die Spaltung des Weibes einige Zeilen später erwähnt wird (οὐτως δὲ τῶν ὅλων συνεσχηγμένων ἐκπεριθύνον βῆλον στέλγει τὴν γυναῖκα μέσση), mithin vorher kaum am Platze wäre, doch recht gewaltsam scheint. [Drexler.]

**Omos** (Ὀμός), Beiname des Daimon; s. d., wo nachzutragen *Usener, Götternamen* 248. 253. 292 ff. *Soph. Oed. R.* 828. *Bekker, Anecd.* 1, 74, 1: ὁ γαλεπὸς καὶ ἀπαράντητος.

[Höfer.]

**Omotēs** (Ὀμότης), die personifizierte Gefühllosigkeit, zusammen mit Τῆρος, Ἀνομία und Ἐραΐς, *Dio Chrysost. Or.* 1 p. 18 *Dind.*

[Höfer.]

**Omphale** (Ὀμψάλη), Personifikation des Redens bei *Empedokles* 399 *Stein* (*Cornutus, de nat. deor.* 17 p. 90 *Osann*), neben *Κωψί* (statt des überlieferten σωψί) dem „Schweigen“, *Usener, Götternamen* 267, 51. *Pick-Bechtel, Die griech. Personennamen* 460. [Höfer.]

**Omphakites** (Ὀμψακίτης), Beiname des Dionysos als des Gottes der Reben und des Weines, *Ael. var. hist.* 3, 41. *Anecd. var. ed. Schoell* und

*Studemund* 1, 268, 29. *Murr, Die Pflanzenwelt in d. griech. Mythol.* 135. *Usener Götternamen* 243. [Höfer.]

**Omphale** (Ὀμψάλη).

1. Epeiros: Eponyme Heroine der Stadt Ὀμψάκιον (c. *Wilamowitz, Herakles* 1, 1889, 315 f.), deren Erwähnungen auf eine Lage in Epeiros hinweisen. *Rhianos Θεσσαλικά* 4: bei *Steph. Byz.* s. Παρναύσιοι nennt die Ὀμψαλίης neben diesem Volk, das an Ἀβας [= Ἀβας, Ἀβῶος]-Fluss und Ἀβας-Berg der Heliosrindersage von Herakles wohnt. *Ptolemaios* 3, 14 hat die Stadt unter den πόλεις Χαόνων. Ὀμψαλὲς nennt eine dolonäische Freilassungsurkunde *Götting, Dial. Inscr.* 1347, vgl. v. *Wilamowitz* s. a. O. 2. Aufl. 75<sup>136</sup>). Gleichwohl ist die Heroine eng verwachsen mit dem thessalischen (s. u. 11) Sagenkreis des oitäischen Bogenschützen Herakles, der „in sich abgeschlossener und gerundeter war, als die Heraklesfabel jetzt erscheint“ (O. Müller, *Dor.* 1<sup>2</sup>, 431 f.). Da der Artikel Herakles noch nicht vorliegt, sei die Vorgata wie sie — altertümlicher — in der *Apollodorischen Bibliothek* (2, 6, 1—3; § 127—133 W.) und — in jüngerer Form — bei *Diodoros* (4, 31) vorliegt, mit den dort gegebenen Abweichungen vorangeschickt. Nach den zwölf Kämpfen und der im Wahnsinn erfolgten Ermordung der eigenen Kinder von der Megara, so heisst es, gab Herakles diese Gattin an seinen Sohn Iolaos und unwarb selbst vergeblich (wie in manch anderer thessalischer Sage: v. *Wilamowitz* 1<sup>2</sup>, 317<sup>79</sup>) Iole, die Tochter des Eurytos von Oichalia. Abgewiesen, ermordet er den auf der Suche nach geraubten Kindern (*Diod. Rossen*) nach Tyrus kommenden Iphitos, Bruder der Iole, sucht Enttäuschung von der Blutschuld, erst vergeblich bei Neleus in Pylos, dann mit Erfolg bei Deiphobos, Hippolytos' Sohn (in Amyklai: *Apollod.*), erkundigt sich in Delphoi nach einem Heilmittel gegen die ihn zur Strafe für Iphitos' Ermordung quälende schreckliche Krankheit (nach *Apollod.*: wiederum erst vergeblich, worauf er, aus Zorn über die Weigerung der Pythia, das Heiligtum plündern will und den Dreifuss raubt, um ein eigenes Orakel zu gründen; Apollon kämpft mit ihm, und Zeus trennt beide durch einen Blitz). Dann erhält er den Bescheid: Verkauf (als Sklave), dreijähriger Knechtsdienst und Sendung des Kaufgelds als Buße für den Mord an Eurytos werde ihm von der Krankheit befreien. Er führt gehorsam nach Aaien und läßt sich (*Apollod.* durch Hermes; *Diod.* durch einige seiner mitgeführten Freunde) verkaufen, und zwar an O., Tochter der Jardanos, die Königin der Lyder (damaliger Maiones: *Apollodor.*; *Diodor.*: Reichserbin als Witwe des Tmolos). Das Kaufgeld wird (durch einen der Verkäufer: *Diod.*) an Eurytos überbracht (von diesem aber abgelehnt: *Apollod.*). Im Dienste der O. bündigt H. die räuberischen Kerkopes (von Ephesos: *Apollod.*; und bringt sie der O.: *Diod.*) und tötet („in Lydien“: *Apd.*, d. h. nicht auch in Ephesos: s. darüber u. 11a E.) den „Räuber“ Syleus (mit samt seiner Tochter Xenodike: *Apollod.*). Nach *Diodoros* bestrafte er nun die feldplündernden Nachbarn der O.,

die Itoner, durch Wegnahme der Beute, Verwüstung ihrer Stadt und Vernichtung ihrer Einwohner; oder, wie *Apollod.* erzählt, erwies Ikaros' Leichnam auf der Insel Doliche die letzten Ehren und heimste dafür in Pisa den Dank des Daïdalos ein, versäumte aber über diese Ruhmesthaten im Dienst der O. die Teilnahme an der Fahrt nach Kolchis und an der kalydonischen Eberjagd, sowie die Reinigung des Isthmos, die Theseus übernahm. *Apollod.* 10 erwähnt nun nur noch, ohne irgend welche Erwähnung einer Liebesbeziehung zwischen H. u. O., kurz und ohne Motivierung: H. sei dann „nach der Knechtschaft“ (*ταρτεία*), d. h., wie der Eingang lehrte: durch dieselbe, von der Krankheit befreit worden und nach Ilion gesegelt (2, 6, 4, 1; § 134 W.). *Apollodor* zählt im übrigen nur einen Sohn Agelaos von der O. auf, aber an anderer Stelle in langer Liste (2, 7, 8, 9; § 165 W.). Bei *Diodoros* ist dagegen psychologisch die Folgerung von den Heldenthaten des H. über das weibliche Empfinden der O. für seine Knechtstellung gezogen: O. liefs sich diese Heldenthaten wohlgefallen (*ἀποδεχόμενη τὴν ἀνδρείαν τοῦ Ἡ.*), erkundigte sich nach seiner Person und Herkunft genauer, geriet in Erstaunen über seine *ἀρετή* und — liefs ihn darum, d. h. ohne Lösegeld, frei. Nun erst *συνοικήσας αὐτῷ Λάμωνα ἑγνύσας*, also mit dem freien Herakles; aus der Zeit 30 seiner Knechtschaft aber war schon ein Sohn von ihm da, den eine Sklavin (doch wohl der O.) geboren hatte: so schliefst *Diodoros* und läßt ihn nun erst nach Ilion gehen, und zwar auf dem Umweg über die Peloponnes (4, 32). Von der Krankheit wird H. bei *Apollodor* erst nach seinen Heldenthaten, bei *Diodor* schon vor ihnen kurz vor der Abfahrt gesund. Nach langen Abenteuerfahrten folgt in beiden Berichten die Heimkehr nach Trachis, die Be- 40 lagerung Oichalias und sein Tod.

II. Thessalien. v. *Wilamowitz* hat unwiderleglich gezeigt (1<sup>1</sup>, 815; 1<sup>2</sup>, 38<sup>12</sup>), daß alle in die *ταρτεία* bei O. verflochtenen Episoden in und um Malis-Trachis festwurzeln: die Kerkopen an den Thermopylen, die Itoner in Phthiotis, Syleus, „der Räuber“, am Pelion (trotz späterer Lokalisierung mit seinem Bruder 'Biedermann' (*Δίκατος*) auf Chalkidike bei Dikaia: *Höfer, Konon* 66f. zu c. 17), wie ja auch Oichalia 50 vergeblich auf Euboia gesucht wird und keine andere ist als die thessalische Stadt. Noch mehr: da die von H. besiegten Kylikranen bald am Oitagebirge und in Trachis, bald in Lydien lokalisiert erscheinen, so müssen sie, obwohl in obigen Berichten fehlend, eine Episode gebildet haben in der trachinischen O.-sage (1<sup>1</sup>, 816<sup>13</sup>). Dies zeigen die bei *Athenaios* (11, 461) erhaltenen Nachrichten. *Hermippos der Komiker*, frag. 70 C. A. F. 1, 246 (*Kock*) erwähnt die Stadt Herakleia im schmalen Kylikranerlande; *Polemon* (frag. 56, F. H. G. 3, 183) nennt sie die trachinische, bewohnt von Athamanen und Kylikranen, die mit H. aus Lydien gekommen sein sollten, nach *Nikandros von Thyateira* (F. H. G. 4, 463 f. fehlend) benannt nach einem „Lyder Kylix, Begleiter des Herakles“. Dieses Herakleia ist die oitäische

Stadt. Genaueres erzählt *Skythinos v. Teos* (F. H. G. 4, 491). Bei Gelegenheit der Ermordung des Eurytos verwüstete H. das Land der räuberischen Kylikranen, weil sie von den Euboiern Tribut eingezogen hatten, und gründete dann Herakleia. Es ist klar, daß das Volk in die malische Gegend gehört und nach Lydien eben mit der Omphalesage zusammen übertragen ist: sie gehören in den trachinischen Kreis der nordgriechischen *ἀδελτοὶ Ἡρακλίωνος*. Freilich darf man hierfür die falsche Überlieferung *ἐν Αἰολίᾳ* (statt *ἐν Ἀσδία*) in *Apollod. Bibl.* 2, 6, 5 nicht verwerten wollen, wie O. Müller, *Etr.* 1<sup>2</sup>, 92<sup>14</sup> geschieht. Vgl. *Decke* z. d. St.; *Höfer, Konon* 66 zu cap. 17; R. Wagner zu *Apollodor* a. a. O.

III. Aioliis: In der uns erhaltenen Überlieferung ist O. immer als Lyderin gedacht, im Widerspruch mit ihrem Namen; doch verraten nicht nur die sorglos beibehaltenen Beziehungen zu thessalischen Personen und Örtlichkeiten die Oberflächlichkeit dieser Übertragung nach dem kleinasiatischen Kolonialalland, sondern auch umgekehrt verrät die Gleichgültigkeit der neuen Sage gegen die örtliche Lage so wichtiger Punkte wie Oichalias, das nun in Euboia gesucht wird, daß nicht West-, sondern Ostgriechen Kleinasiens diese Modelung schufen: so v. *Wilamowitz* (1<sup>1</sup>, 317), der davor warnt (Anm. 97), den „alten Epiker *Magnes*, der nach *Nikolaos Dam.* frag. 62 (F. H. G. 3, 395 f.) die Thaten der Lyder gegen die Amazonen besungen haben soll, eine Fiktion des fabelnden *Dionysios Skytobrachion*“ (bei seiner Interpolation des Lyders *Xanthos*), für diese Lokalisierung verantwortlich zu machen. (Vgl. auch *Welcker, Kl. Schr.* 1, 431 f. über *Athenaios* 12, 515<sup>15</sup> und *E. Schwartz, Dionys. Skytobr. DD.*, Bonn 1880, 5). Nach v. W. wird der homerische Dichter

1. *Kreophylos* von Samos, der die Sage von Eurytos und Oichalias Einnahme behandelte, derjenige gewesen sein, der zugleich den Sagenkreis um O. nach Lydien verpflanzte. v. *Wilamowitz* erinnert an die unleugbaren Beziehungen zwischen dem thessalischen Erythrai, dicht bei Oichalia gelegen, und dem asiatischen Erythrai mit Herakleskult (1<sup>1</sup>, 271, 317<sup>16</sup>), und daran, daß nur der große Einfluß eines Homerikers die lydische Lokalisierung der O.-sage und gar die genealogische Anknüpfung einer lydischen Dynastie, wie der der Sandoniden bis auf Kandaules, an den griechischen Herakles als lydischen Herakliden erkläre. Nachdem Kandaules durch Gyges, den Ahnherrn der Mermnaden, gestürzt war, seien die Lyder zu Alyattes' Zeit oder früher stark hellenisiert worden, und das Königshaus habe sich die Sympathien der Griechen so erworben, daß diese, nicht etwa die Lyder selbst, das gestürzte Geschlecht an Herakles anknüpfen, und zwar nicht, wie die Lyder gethan haben würden, an eine königliche Gattin des Helden, etwa O., sondern, wie noch *Herodotos* 1, 71 hat, nur an eine Sklavin des Jardanos, eines Flusseponymos und mythischen Königs mit semitischem Namen (*E. Meyer, G. d. A.* 1, § 267, 293): so *Herodot* 1, 7, worüber unten III, 2. — Die



Darstellung des *Kreophylos* in seiner *Oixalías* *áλωσις* wird man wohl mehr der Darstellung der *apollodorischen Bibliothek* entsprechend zu denken haben, bei der der Angelpunkt der Handlung ist: die *λαρτεία* zum Zweck der Erwerbung einer Kaufsumme, die als Wergeld für den erschlagenen *Iphitos* an den Vater *Eurytos* dienen sollte. (S. o. I. *Vulgata*.)

III, 2. *Panyasis*, *Herodotos*, *Hellánikos*. Ein Beweggrund für die Freilassung durch O. war nicht genannt: jedenfalls war er nicht erotisch, da noch *Herodot* 1, 7 nur eine Sklavin des *Jardanos* (und damit der O.) dem *Herakles* beigegeben. Diese Lücke der Motivierung füllt, ganz im Sinn der Heldenzeit, ein in *Hygins P.-A.* 2, 14 (= *Myth. Vatic.* 2, 155) aufbewahrtes Motiv aus: O. liefs den H. frei, weil er an *Sangarios* einen mörderischen Drachen erschlug; zur Erinnerung daran steht das Sternbild des *Οφιοϋτος* am Himmel. v. W. nimmt (I<sup>1</sup>, 316<sup>91</sup>) dies für *Panyasis Herakleia* in Anspruch. Denn eins seiner Fragmente zeigte den *Herakles* in *Lydien*, also doch offenbar in der *λαρτεία* bei O. (*Schol. Laur. Apollon. Rhod.* 4, 1149). Die Stelle ist nach ihrem Gehalt dunkel. *Πανύσιος δὲ ἐν Ἀνδρία τὸν Ἡρακλέα νοσήσαντα τυχρὴν λάσπεως ἐπὶ ἴλιον τοῦ ποταμοῦ, ὃς ἐστὶ τῆς Ἀνδρίας· διὰ καὶ τοὺς δύο νόμους αὐτοῦ ἴλιος ὀνομασθῆναι.* 2 Söhne gleichen Namens? *Panyasis* ist kein *Skytobrachion*, der mythologische Doppelgänger sammelt, und *ἴλιος* oder *ἴλις* heißen sonst die Söhne des einen von *Herakles* Söhnen, des *Hyllos*. Hier ist offenbar der Name des anderen Sohnes ausgefallen, den *Panyasis* nannte, und zwar der für diese lydische Sagenfassung wichtigere; denn *Hyllos* ist doch nur künstlich an einen ähnlich lautenden lydischen Fluß angeglichen und gehört ursprünglich zu *Deianeira* nach *Trachis*. Aber wie hieß der 2. Sohn, und war O. seine Mutter? Wenn nach *Panyasis* H. krank (*νοσήσας*) war und Heilung (*λάσπεως*) fand, so mögen dabei die *νόμους Ἀχαιῶν* eines anderen seiner Fragmente mit geholfen haben (*frag.* 17, Ki.). Denn *Ἀχιλλεύς* ist ein Nebenfluß des *Hyllos* (*Schol. Vict. Homer* Ω 616; *Choisrobosk.* bei *Bekk. Anecd.* 1189; *Et. M.* 81, 46); und einen lydischen *Heraklessohn* dieses Namens kennt thatsächlich außer dem zitierten *Homerscholion* auch *Hellánikos* (*frag.* 102 aus *Steph. Byz.* *Ἀχιλλεύς*, *F. H. G.* 1, 58f.). Aber dieser nennt als Mutter eine junge Sklavin der O., *Malis*, jenes die O. selbst. Was hatte wohl *Panyasis*? Streng gebunden sind wir bei Beantwortung der Frage an keine der beiden Angaben: denn *Panyasis* schrieb weder *Ἀχιλλεύς* noch *Ἀχιλλεύς*, wenn die überlieferte Schreibung *Ἀχαιῶν* richtig ist.

Entweder hat *Panyasis* ein Liebesverhältnis der O. zu *Herakles* zuerst erzählt und aus ihm den *Acheles* (*Achales*?) entpfließen lassen (wie 60 der *Hyllos* von *Deianeira*). Dann hätte er *Herodots* und des *Hellánikos* Billigung nicht gefunden, sondern erst die der attischen Koriker *Eupolis* und *Kratinos*, denen O. die *παλακή* des H. ist. In diesem Falle wäre das Fragment des *Apolloniosscholions* zu ergänzen: *ἐν Ἀνδρία τὸν Ἡρακλέα νοσήσαντα τυχρὴν λάσπεως ἐπὶ ἴλιον τοῦ ποταμοῦ, ὃς ἐστὶ τῆς Ἀνδρίας <καὶ*

*τὸν νυμφῶν Ἀχαιῶν* ἔστι δὲ Ἀχιλλεύς ποταμός, ἔξ οὗ πληροῦται ἴλιος>. διὸ καὶ τοὺς δύο νόμους αὐτοῦ ἴλιον <ἴλιον> ὀνομασθῆναι <καὶ τὸν ἔξ Ὀμφάλης Ἀχιλλεύα, ὃς Ἀνδρῶν ἐβασίλευσεν.> So berichtet im wesentlichen das *Liascholion*, das nun erst, scheinbar anderswoher zitiert, die Schlafbemerkung anhängt: *εἰσὶ δὲ καὶ νύμφαι Ἀχαιῶν, ὥς φησι Πανύσιος*. Das Lemma lautet: *Ἀχιλλεύς*, alias *Ἀχιλλεύς ποταμός*. Die andere Möglichkeit ist: *Panyasis* hielt am alten fest, am Knechtsdienst ohne Liebesverhältnis: dann konnte er nicht *ἔξ Ὀμφάλης* schreiben, sondern etwa wie *Herodotos* bei seinem *Heraklessohn* *Alkaios*: *ἐκ δούλης τῆς Ἰαφιδῶν* oder, wie *Hellánikos* bei *Ἀχιλλεύς*: *ἐκ Μαλίδος καιδύς, δούλης τῆς Ὀμφάλης Ἀνδρίας* (hs. *Ὀμφαλίδος*). Im ersten Falle hätte etwa der Drachenmord dem Sklaven das Herz der Herrin gewonnen, und gerade diese Neuerung eines beinahe zeitgenössischen Dichters würde dem Vater der Geschichte und einem *Hellánikos* als verwerflich erschienen sein, gegenüber der „bomerischen“ Autorität der *Oixalías áλωσις*, während sie bei der alten Komödie, der die historische Wahrheit weniger Beklammungen verursachte, gerade Glück machte. Unter diesem Gesichtspunkte dürfte diese Annahme den Vorzug vor der verdienen, die oben, nur der Vollständigkeit wegen, an zweiter Stelle als möglich aufgeführt wurde. Ich vermute also: *Panyasis* übernahm aus der Überlieferung einen „lydischen“ *Herakles*-Sohn *Hyllos* (von *Deianeira*) angeknüpft an den Fluß *Hyllos*, und fügte hinzu einen zweiten von der O., geknüpft an den Nebenfluß des *Hyllos*, *Achales* (*Acheles*). Einen *Omphale*-Sohn *Hyllos* giebt dem *Herakles* erst *Lut.* zu *Stat. Theb.* 8, 507, aus Mißverständnis, wie *Weizsäcker* richtig annimmt: s. o. Bd. 1 Sp. 2798, 39ff.

Auf die Heilung im Flusse *Hyllos*, bei Gelegenheit des Aufenthalts παρ' Ὀμφάλης, führt nämlich auch *Pausanias* (1, 35, 18) den Namen des einen *Heraklessohnes* zurück, aber ohne sich über Namen und Charakter der Mutter zu äußern, die jedenfalls nicht O. gewesen sein kann. Auffallend ist, daß eine so klare Zeugin für die Lebendigkeit, mit der das Bewußtsein von dem malischen Ursprung des Mythos sich erhielt, wie die Sklavin *Malis* zum ersten Male bei *Hellánikos* erscheint.

Diese sowie den König *Míhlys* von *Sardes* bei *Herodot* (1, 84, also an einer anderen Stelle als der lydischen *Herakliedenealogie*) hat v. *Wilamowitz* als Eponymos der *Μηλιεύς-Μαλιεύς* für die Urheimat des oitäischen *Heraklesmythos* in Anspruch genommen. Daß auch der schwankend geschriebene lydische *Ἀχιλλεύς* oder *Ἀχιλλεύς*, ähnlich wie *Hyllos*, mit geringer Namensveränderung im mutterländischen Mythos vorkam, ehe er einem lydischen Lokalnamen sich anbequemen mußte, wird sich unten (III, 6) wahrscheinlich machen lassen: er ist ein mythischer Doppelgänger des *Μήλως-Μήλως-Μάλεως-Μαλῶς* mit den wechselnden Namen *Ἀχιλλεύς-Ἡγέλεως-Ἐχέλεως-Ἀχιλλεύς*. *Gelzer, Rhein. Mus.* 36, 1880, 526 hat bemerkt, daß *Acheles* und *Agelaos* schon den Alten zusammenhielen (*Κλεισῶς-Κλειόλαος* s. u. 880, 39f.).

III, 3. Die attische Tragödie verwertete die Sage zunächst im Satyrspiel. *Ion* wie *Achaios* dichteten eine *Oupālē*, Bruchstücke beider hat *Athenaios* erhalten, in denen die derbe und plumpe Art des Helden in wirksamen Gegensatz zu lydischer Zierlichkeit und Weichlichkeit gebracht wird (15, 690<sup>b</sup>: *βάρκατος*, wohlriechendes lydisches Salböl, *μύρα* und überhaupt *σαφιδανός κόσμος χρόος* im Gegensatz zum *Πίλοτος ἐν νήσῳ χρόπος*: *Ion*; derselbe redet 6, 259 f. von einer beinahe *ἐνιανσάῃ* zu nennenden *ἐσφρῆ καθημερινῇ*; 6, 267<sup>a</sup> spielt der *εὐσφρος*, also das Trinken die Hauptrolle bei *Ion* wie bei *Achaios*). In dem bei *Pollux* 7, 60 erhaltenen Fragment *Ions* hat *Meinecke* (*Delectus Anth. gr.* p. 144) den „kurzen, leinenen, nur bis auf des Schenkels Mitte reichenden *κῆλας*“ auf ein von Herakles getragenes Gewandstück der O. gedeutet, verleitet durch das späte Epigramm des *Diotimos* *εἰς κῆλασιν τὸν Οὐπαλῆς*, *Anth. Pal.* 6, 358; aber willkürlich: vgl. r. *Wilamowitz* a. O. I<sup>1</sup>, 314<sup>23</sup>.

*Sophokles* läßt in den *Trachinierinnen* den Aufenthalt bei O. zwar durch den Lügner Lichas seinem Begleiter unterwegs und dann der Königin *Deianeira* in *Trachis* berichten, aber gerade über diesen Punkt braucht Lichas nicht hinterher seine Aussagen abzuändern, wie über das Verhältnis des H. zur Iole und um oichalischen Krieg überhaupt. Er erzählt (248 ff., 432 f.), und H. Sohn *Hyllos* bestätigt es (69 ff.): H. arbeitete den letzten Sommer als Fröhner bei einem Weibe *Lydiens* (70), O. (252), nicht freiwillig, sondern verkauft (249 f.). ein volles Jahr (258), während er im ganzen 15 Monate fern weilte (41 f., 165 f.) vom Verbannungsort *Trachis*, den er mit *Deianeira* zur Strafe für die Ermordung des *Iphitos* bewohnt (38 ff.). Seine Vernechtung hat aus gleichem Grunde Lichas veranlaßt (251, 275). Der Schmerz über diese Schande nagt an seinem Innern derart, daß er schwört, *Eurytos*, den Urheber dieses Ungemaches, dafür mit Weib und Kind ins Sklavenjoch zu ziehen (254—257). So berichtet Lichas zuerst. Später (354 ff., 431 ff.) giebt er, ohne seine Angaben über O. selbst zu ändern, zu, daß nicht sowohl der mühselige Frohdienst bei O. und den *Lydern*, sondern vielmehr die Liebe ihn nach *Oichalia* getrieben habe, nämlich zu Iole, wodurch wieder jeder Gedanke an ein Liebesverhältnis zu O. außer Sicht rückt. *Hyllos* ist hier noch Sohn der *Deianeira* und heiratsfähig; und von *Herakles* heißt es (488 f.) ausdrücklich: während er dieser Liebe zu Iole gegenüber sich als ein Schwächling (Ehebrecher) gezeigt habe, sei er vorher (also gerade bei O. noch) der Beste an Siegerkraft gewesen: eine Auffassung, die bald in ihr gerades Gegenteil verwandelt werden sollte. Die ersten Spuren davon finden sich bei den *Komikern* (s. unten III, 4.). Zunächst aber sei noch bemerkt, daß *Euripides* in seinem Satyrspiel *Σκῆψος*, soweit aus den Fragmenten (688—695 *Nauck*) und dem Argument zu erschen ist, O. zwar nicht erwähnt hat, wohl aber den H. verkauft werden läßt (*Argument*), und zwar durch *Hermes* (*Philo Iud.* 2, 461, woraus *frag.* 688 f.), eine deutliche

Entlehnung aus der O.-sage, wie das *Pherekydes-frag.* 34<sup>a</sup> (aus *Schol. Soph. Trach.* 354, *F. H.* (r. 180) zeigt: Zeus befiehlt, aus Zorn über die *ξενονομία* des H., dem *Hermes*, diesen zu verkaufen *δίκην τοῦ φόρου*. Dieser bringt ihn nach *Lydien* und übergiebt ihn für drei Talente der O. Da *Syleus* als Episode in den O.-mythos gehört, so darf man voraussetzen, daß *Euripides* seine *Σκῆψος* in *Lydien* spielen liefs. Dort liegt überhaupt der richtige Platz für ein solches Handelsgeschäft des *Hermes*: die *ἀγορά Ἐφοχαπλῆς*, offenbar eine griechische Gründung, auch *Ἐφαιών Θυσίαν* genannt (*C. Müller, F. H. G.* 3, 380, 49), dessen hellenische Ortsüberlieferung von *Ξεῖρος*, *Λαορῶν*, *Θυσίαν* und *Κίρην* d. Unterz. schon im *Philol.* N. F. 4, 1891, S. 612 als Beleg für das hellenische (aiolische) Volkstum ins Feld geführt hat, in dem die Sage von der O. wurzelt. Wenn auch Zeus immer als Urheber des Verkaufs des H. an O. in unseren kurzen Berichten genannt ist, so ist doch dabei selbstverständlich, daß er sich zur Ausführung dieser Anordnung seines Boten *Hermes* bediente. Wird also bei *Hygin* F. 32 (Megara) *Herakles* von *Hermes* an O. in die Sklaverei verkauft, so steht hinter diesem späteren Gewährsmann eine Überlieferung, die älter ist als *Euripides*.

III, 4. Die attische Komödie hat nach *Plutarchos* (*Perikles* 24) sich darin gefallen, die *Aspasia* als eine *νία Οὐπαλῆς*, *Ἥρα* oder *Ἀντιάνειρα* zu verspotten, also zu vergleichen mit den drei Frauen, die das Schicksal des *Herakles*, eines mythischen *Perikles*, beherrschend und lenkend beeinflussten. Diesen Sinn hat auch die Benennung *τῶραρος*, die *Eupolis* (*Φίλοι frag.* 274, *C. A. F.* 1, 332) der *Aspasia* anhängt. *Kratinos*, wenn er die *Aspasia* ein schamloses Kebsweib schilt, stellte sie mit *Hera* zusammen (*Ξεῖραρος frag.* 241, *C. A. F.* 1, 87 *Kock*: *Ἥραν τε οἱ (Κρόνον) Ἀσπασίαν τίματε καταπυροσύνη παλλαχὴν κυριακάδα*), nicht mit O. Die Vielseitigkeit (*τῶραρος*, *παλλαχία*) ist auf Seiten der *Aspasia*. Je nachdem man die eine oder die andere Seite hervorheben wollte, griff man zum Vergleich mit diesen oder jenen typischen Göttinnen oder Heroinen. Als *Eupolis* die *Aspasia* später, nach *Perikles'* Tode, wegen ihrer verführerischen und unheilbringenden Eigenschaften, die den *Perikles* sinnlich mattsetzten, verspotteten wollte, griff er zum Vergleich mit *Helena* (*frag.* 249, *C. A. F.* 1, 325 *Kock*), nicht nach *Omphale*; das ist charakteristisch. Wenn jene *Plutarchstelle* bemerkt: *ἐν δὲ ταῖς κωμωδίαις Οὐπαλῆς τε νία καὶ Ἀντιάνειρα καὶ πάλιν Ἥρα προσκαυοῦνται (ἡ Ἀσπασία)*, so führt *Plutarch* sogleich fort: *Κρατίνος δὲ ἀντιπρὸς παλλαχὴν αὐτὴν εἰσηκεν ἐν τούτοις* (folgt *frag.* 241). Im *ἀντιπρὸς* liegt zunächst zwar eine bloße Steigerung, nämlich in der Deutlichkeit der Vergleiche, aber im *δὲ* doch zugleich ein Gegensatz zwischen der Bezeichnung der *Aspasia* als *Omphale*, *Deianeira*, *Hera*, also etwa = *τῶραρος*, einerseits und „gar“ als Kebsweib anderseits. Weil die Bezeichnung als *παλλαχὴ* ebenso kratinisch ist wie die Vergleichung mit *Hera*, so ist diese wieder durch *καὶ πάλιν* abge sondert. Wenn nun wirklich das

Platon-Scholion 391 mit *Meineke* so zurechtgeschoben werden darf: *Κρατῖνος δὲ Ὀμφάλῃν αὐτὴν καλεῖ Χείρωνιν, τῦραννον δὲ Εὐπόλις φησὶς*, wozu *Kock* a. a. O. nach die *Heuschglosse* zieht: *τυραννοδαίμονα ἦν οὐκ ἄν τις τῦραννον μόνον εἴποι ἀλλὰ καὶ δαίμονα*, so heisst das bloß, daß die beiden Komiker um dieselbe *Aspasia*, einerlei ob nach derselben oder nach verschiedenen Seiten hin, zu charakterisieren, der eine nach der Bezeichnung „Tyraninn“,<sup>10</sup> der andere nach dem Vergleich „Omphale“ griffen. Daß *Aspasia* nebenbei noch durch *παλλακία* den *Kratinos* an *Hera*, den *Eupolis* an *Helena* erinnerte, hat mit der Charakteristik der *Omphale* zunächst nichts zu thun, solange nicht für die *Deianeira* die gleiche Vermischung der Herrschaft mit Buhlerei nachgewiesen ist.

*F. Cauer*, der (*Rhein. Mus.* N. F. 46, 1891, 244 ff.) diese Komikerfragmente für lydische Herleitung des Mythos von *H.* und *O.* ver-<sup>20</sup>werten möchte, hat verabsäumt hervorzuheben, daß diese ganzen Späteren einen politischen Hintergrund haben. Als die *Samier* und *Milesier* um *Priene* kämpften, soll die *Milesierin Aspasia* den *Perikles* zur thatkräftigen Parteinahme für ihre Landsleute gegen *Samos* veranlaßt haben, einem Kriege, der den *Athenern* nach einem Seesiege und Einschließung der Stadt einen empfindlichen Rückschlag in einer Niederlage und einer zweiten neunmonatlichen Belage-<sup>30</sup>ungszeit brachte, bis das Ziel erreicht war. Diese Unternehmung des *Perikles* ist also mit der Überwindung der in *Asien* wohnend gedachten Störenfriede, des *Syleus*, der *Kerkopen*, *Ionier*, *Kylikranen*, des *Drachen* durch *Hera* im Dienste der *O.* in Parallele gesetzt, sowie dem durch *Helena* heraufgeführten, durch *Hera* eifrig geschürten Kriege gegen die gleichfalls kleinasiatischen *Troer*. Dort ist *O.* und *Helena*, hier *Aspasia* „die Ate dieses unglück-<sup>40</sup>seligen Kriege“, der Beweggrund für *Perikles*, wie für den *Hera* der *Panyasis* und den homerischen *Paris* die Liebe zu einem *Kebaw* weib; ob aber zugleich, wie *Cauer* meint: die eigene Weichlichkeit des Helden? Was ist *Plutarch's* Ansicht, der die *O.* in diesem Zusammenhang nennt? Entscheidend ist seine Meinung nicht, aber erwägenswert immerhin seine Zusammenstellung. Er nennt *O.* nicht mit *Helena* in einem *Atem*, sondern mit *Hera*<sup>50</sup> und *Deianeira*. Über den Sinn von *Hera's* Erwähnung kann man zweifeln: sollte, wie der Zusatz *παλλακία* nahelegt, ihre Beeinflussung des *Zeus* in den *Troika* durch die Schächerstunde auf dem *Ida* gemeint sein? Oder ihre Verfolgung des *Hera*, die aus der *plutarchischen* Zusammenstellung mit *O.* und *Deianeira* herausklingt? Der erste Fall ist der wahrscheinlichere: dann wäre der olympier *Perikles* neben *Aspasia* dem *Zeus* vergleichbar in seiner<sup>60</sup> schwachen Stunde, als *Hera* *Aphrodites* Gürtel trug. Aber wie stimmt dazu die andere Parallele, die der *Deianeira*, der rauen aitolischen Jägerin, die dem *Hera* wohl aus gekränkter Liebe, aus Liebeseifersucht, aber nicht durch Liebesfesseln verhängnisvoll wird? Es ist, wie gesagt, misslich, diese verschiedenen Parallelen der *Aspasia* nach dem Satz zu behandeln, daß

zwei Dinge einander ähnlich seien, weil jedes von ihnen demselben dritten ähnlich sei. *Plutarchos*, der sich (a. a. O.) bewußt ist, das *Perikles Ἀσπασίᾳ χαρίζομενος δοκεῖ πρᾶται τὰ πρὸς Σαμίοις*, u. erstören will, *τίνα τέχνην ἢ δύναμιν τοσαύτην ἔχουσα πῶς τε πολιτικῶν* sie ihren Zweck erreichte, hilft sich aus dem Dilemma, indem er einen Witz im *platonischen* *Μένεξενος* heranzieht und nun vermutet: daß *ἡ τοῦ Περικλέους ἀγάπῃς πρὸς Ἀσπασίαν φαίνεται μῖτον μᾶλλον ἑρωτικῇ τῇ γενομένη*, obwohl andere *τὴν Ἄνδρ' ὡς σοφὴν τίνα καὶ πολιτικὴν ὑπὸ τοῦ Π-ους σπουδασθῆναι λέγουσι*. Inwieweit wir uns dieser oder jener Auffassung anschließen wollen, steht bei uns: *Platon* war aber kein Zeitgenosse jener alten Komiker.

Soviel ist klar: die Komiker stellten den Helden dar „als Sklaven seiner asiatischen Konkubine“ (v. *Wilamowitz* 1<sup>7</sup>, 71<sup>18</sup>) oder, was dasselbe ist, als Liebhaber seiner asiatischen Herrin, die als Herrin oder als Kebab oder als beides ihm Kämpfe gegen kleinasiatische Gegner auferlegte; aber sie waren noch weit davon entfernt, das Charakteristische der Beziehungen zwischen *H.* und *O.* etwa mit *Ephoros* (s. u. III, 6) darin zu sehen, daß er um der Geliebten halber freiwillig Kriegsthaten unterlassen habe. Erst durch eine solche Auffassung wäre das wesentliche Merkmal unmännlicher Verweichlichung gegeben, freilich auch der Standpunkt, den die attischen Komiker während des Samischen Kriege einnahmen, gerade grundsätzlich aufgegeben. Die ältere schlichtere Auffassung, die aus der Zeit vor *Panyasis* und den Komikern datiert, ist bei

*Herodoros* (frg. 27, aus der *Apollod. Bibl.* 1, 9, 29, 5 u. 38 aus *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1299, *F. H. G.* 2, 35–37) erhalten: sie konstatiert bloß die Gleichzeitigkeit des Dienstes bei *O.* und der *Argonautik*, ohne zu pragmatisieren: *αὐτὸν Ἡρακλῆα οὐδὲ τὴν ἀσπὴν φησὶ πεισθᾶν τότε* (sc. μετὰ τῶν Ἀργοναυτῶν), *ἀλλὰ παρ' Ὀμφάλῃ δουλεύειν*, vgl. *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1299, *F. H. G.* 2, 37; sowie in der *Apoll. Bibl.* 1, 2, 3, 5: *καθ' ὃν δὲ χρόνον ἔλαττειν παρ' Ὀ. ἢ, λέγεται καὶ τὸν ἐπὶ Κόλχους πλοῦν γενέσθαι καὶ τὴν τοῦ Καλυδωνίου κάπρον θῆραν καὶ Θηρία κτλ.*

III, 5. *Ephoros* dagegen sagt (frg. 9, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1168–1289, *F. H. G.* 1, 235: *αὐτὸν δὲ Ἡρακλῆα δι' Ὀμφάλῃν καταλείπειν* und *αὐτὸν ἔχουσαν ἀπολείπειν* und *παρ' Ὀμφάλῃν τὴν Ἀσπασίαν βασιλεύσαντα*. Diese Zusammenstellung zeigt zugleich, warum *Ephoros* nicht, wie *C. Müller* a. a. O. wollte, die *καθ' ὃν* *Ἡρακλῆα* gemeint haben kann. Die Zeit der Dienstbarkeit gab derselbe *Herodoros* (frg. 26 aus *Schol. Soph. Trach.* 253, *F. H. G.* 2, 35), abweichend von *Sophokles* (1 Jahr), auf 3 Jahr (cod. *R.* *ἐνιαυτὸν*) an. Welches Glück dieses zur Dienstbarkeit neu hinzutretende Motiv der Liebe machte, zeigt der Euhemerismus eines *Palaiphatos*, der (45) geradezu das Liebesmotiv an Stelle des Knechtschaftsmotivs treten läßt; wer von *λατρία* geredet hatte, erschien ihm ein *Thor*. Denn *O.*, von *H.* Stärke hörend, *προσποιεῖται ἑξάν αὐτοῦ*, und *Ἡ. πλησιέας ἔρωτι εἶλα αὐτῆς* (also nicht „um einen Kauf-

schilling“), ἡδόμενος δ' αὐτῇ ἐποίει ὅτι ἂν προστάτοι αὐτῷ ἦ Ὁ. Eine Einseitigkeit, da ursprünglich beide Motive einander nicht ausschlossen, sondern im gleichen Mythos zeitlich folgten, allmählich sogar durchdrangen.

III, 6. Söhne des H. von O. waren (außer Hyllus und Acheles, s. o. III, 2) nach einer vorzüglichen Überlieferung, deren Autor wir leider nicht wissen, die aber sich der malischen Heimat des Mythos noch bewußt war, Lamos, 10 der neben Laomedes (den auch Palaiphatos s. a. O. hat) und Kleolaos bei Diodor. 4, 81 erscheint, dagegen allein von Ovid Heroid. 9, 54, im Et. M. s. Λάμωι und vor allem von Steph. Byz. s. Λάμωι genannt ist; vgl. Apollonios v. Aphrodisias Καρκιά 4, frag. 2 aus Steph. Byz. Βάγυαα. Lamos ist Eponymos der malischen Stadt Lamia und steckt offenbar auch in dem Sohn des gleichen Paares Λαομήδης bei Palaiphatos 45, den Diodoros ruhig neben seinem Αμωός nannte. Atys, der doch sonst Eponymos der Atyaden, der Vordynastie der Herakliden in Lydien, ist, heißt εἰς τῶν ἀπογόνων des H. und der O. bei Strabon 5, p. 219: eine unorganische Weiterbildung von Herodot. 1, 94 und 7. Er soll Vater von Lydos und Tyrhenos sein. Dionysios v. Hal. A. R. 1, 28 dagegen berichtet, ohne sich ihr freilich anzuschließen, eine andere Überlieferung, nach der Tyrhenos, der Einwanderer aus Lydien 20 in Italien, nicht Enkel, sondern selbst Sohn des Paares war. Erscheint hier der Gegensatz zwischen Atyaden (Manes — Atys — Lydos und Torrbebos: Xanthos von Lydien frag. 1; Manes — Atys — Tyrhenos: Herodot. 1, 7) und Herakliden (von Herakles und der Sklavin Herodot. 1, 7) verwischt, so wird wiederum das Geschlecht der Herakliden mit dem der noch jüngeren Merminaden (Kroisos) verschmolzen bei Apollod. Bibl. 2, 7, 5, 9, § 165 R. W., wo Agelaos, der Ahn des Merminaden Kroisos, 40 Sohn von H. und O. heißt. Ἀγέλαος ist, wie schon Heyne zu Apollod. 3, 12, p. 333 und Fick zu Stephanus Thes. l. g. s. Ἀγέλαος bemerkte, kein anderer als ein dorischer Ἠγέλαος, der bei Pausanias (2, 21, 3) nicht unmittelbar als Sohn, sondern über den obengenannten Tyrhenos als Enkel an H. und O. angekündigt ist (wenigstens hat O. Müller, Etr. 2\*, 209 Ὀυγκίλης eingesetzt in das überlieferte Ἠρακλείδους εἶναι 50 καὶ γυναικὸς λέγουσι τῆς Αἰδώς). Tyrhenos sei der Trompetenerfinder, der den Hegeleos, seinen Sohn, und die Dories der Temenos die Kunst des Blasens gelehrt habe. Diese in die Gründungslegende des Athena-Salpinx-Tempels verflochtene Sage ist nun bei Eustath. zu II. Σ 219, p. 1139, 60 ff. vielmehr an einen Sohn von H. und O. Μύλας angeknüpft, der bei αἰδοδοτῶν τῶν Ἠρακλιδῶν mit der Trompete die Feinde erschreckte. O. Müller a. a. O. 60 Anm. 51 will Μάλαος geschrieben haben. Die Stelle ist dieselbe, zu der der Victorianus das Panyassischolon erhalten hat. Dieses Doppelgängertertum der Omphale-Abkömmlinge Agelaos-Hegeleos und Mélas ist um so bemerkenswerter, als in der gleichen Aiolis auch sonst ein Ἐχέλα(ος) und ein Μαλαός nebeneinander als Ktisten erscheinen: jener in der Penthildischen

Gründungssage von Lesbos und der Peraia (vgl. oben Bd. 2 Sp. 1943 ff.), dieser in derjenigen von Kyme-Phrikonis (vgl. oben Bd. 2 Sp. 3320, 17 ff.). Wenn abermals in einer aiolischen Gründungssage Μαλαός als Gründer von Τῆμος, der Stadt am Hermos, erscheint (Steph. Byz. s. v.), so wird zugleich klar, wie der Doppelgänger Hegeleos τοὺς σὺν Τῆμῳ Λαοίτας (d. i. Ἠρακλίδας) führte: Τῆμος und Τῆμος sind verschmolzen, wie bei Pausanias an der oben angeführten Stelle, wo es von Herakles, O. und Hyllus heißt (1, 35, 6—8): am Hyllusfluß (der vom Τῆμος-Gebirge fließt) liege die Stadt Τῆμῶν Θέραι, wo Hyllus' Leichnam gefunden sei. In die lydisch-etruskische Wandersage, wie Tyrhenos und Hegeleos, verflochten ist die Erwähnung des Tyrheners Μάλαω τῷ Τυρσηνῷ bei Hesych. Ἀλώα (wie mit M. Schmidt E. Meyer, Forschungen 11' das überlieferte τῷ Μάλαω Τυρσηνῶν liest, 20 trotz Et. M. 62, 7: ἀλλῆτις . . . οἱ δὲ τῆς Μάλαων τῷ τυρσηνῶν θυγατρὶ) und gegen v. Wilamowitz, Isyllus 100 f.<sup>52</sup> Μάλαων τ.). v. Wilamowitz hat schon Μύλας, den Sohn von H. und O., mit dem König von Sardes, Μήλας, bei Xanthos und Herodotos identifiziert und als Eponymos von Malis erklärt, der nach Lydien durch Aioler übertragen ward. Er ist wohl zunächst Eponymos des, wie es scheint, von Maliern nach Malis so benannten asiatischen Küstenstrichs Μαλίνην (Herod. 6, 29). Als Tusculorum rex, d. h. ursprünglich lydischer Tyrseuer und Trompetenerfinder, erscheint derselbe unter dem Namen Maleus, bei Lut. zu Stat. Theb. 6, 404, der ihn 4, 224 Maleus nennt. Wie der Archeget Agelaos-Hegeleos-Echela(ος) zu Acheles-Akeles wird, ist oben (III, 2) gezeigt; nun sei hier noch darauf aufmerksam gemacht, wie auch als Sohn des Herakles von einer Sklavin der O. ein aiolischer Ktistes erscheint, nämlich Κτεύλαος. Dieser ist nämlich kein anderer als jener Κτεύς, der mit Μαλαός zusammen die aiolische Kyme besiedelte (s. o. Bd. 2 Sp. 3320), beide bei Ephoros-Strabon Agamemnoniden genannt. Im Et. M. p. 498, 30 und bei Choroiboskos, Bekk. An. 1183 heißt er richtiger aiolisch Κτεύας.

In Sardes Τῆμω wohnte O. nach einer Sage, die infolge einer falschen Konjekturen Zenodots (Τῶν) zur Πίας (B 500, E 708, T 384) auf eine angebliche Stadt Τῶν am Tmolos übertragen wurde. Sie hat nach Strabon (13 p. 626) nie existiert.

Maïandrios von Milet (frag. 8 aus Steph. Byz. Τῶν) wußte, daß die homerische Τῆμω am Tmolos keine andere als Sardes selbst war, der Königssitz also des herodotischen Meles (oben Bd. 2, Sp. 2626 f. fehlend), d. i. des Maliers, sowie der Malierin O. (trotzdem hat Apollonios v. Aphrodisias, frag. 4 ebendaher, noch das Falsche).

Hier mag noch die sprichwörtliche Verwertung von H.s Beziehungen zu O. erwähnt werden. Ὁ γὰρ Ἡρ. λατρεῖται sagte man von unglaubwürdigen Dingen Apost. 12, 74, wo eine Erzählung im Stil des Palaiphatos folgt. Dagegen sagte man γυνὴ εἰς Ἠρακλείδους ἰοῦ ποτὶ Λεῦσιν, App. Prov. 1, 88 von gewissen

unwürdigen Verhältnissen *παρέειν* 'H. *ἰδοῦ-  
λέων* 'O. g.

IV. Lydische Bestandteile. War bisher O. entweder die Herrin, die wie ein weiblicher Eurystheus dem Sklaven *ἄδία* auferlegt, oder dankbar als Geliebte sich zu dem Riesen herabläßt (so wahrscheinlich *Panyosis*) und ihn durch ihre weiblichen Reize für verhängnisvolle Unternehmungen gewinnt (*Komödie*), oder von rühmlichen Abenteuern fernhält (10 *Ephoros*), so lag es nahe, die orientalische Lebensverfeinerung des sardischen Hofes, die in den Satyrspielen der Tragödie dem ungeleckten Bären gegenüber noch wirkungslos geliebt war, ebenfalls zur Siegerin über den Helden zu machen. Ob und in wie weit das schon bei Gelegenheit der kurzen Seitenhiebe der Komiker geschehen sein mag, läßt sich aus ihren spärlichen Resten nicht ersehen. Als Verkörperung asiatischer Unsittlichkeit und Wollust erscheint in unseren Quellen O. zum erstenmal in einer Stelle des Aristotelikers

*Klearchos von Soloi*, der, wenn man des *Athenaios* Auswahl aus seinen *Bloi* trauen darf, unter ethischen Gesichtspunkten die Sitten der Völker beschrieb und die Heilsamkeit nüchterner, die Verderblichkeit üppiger Lebensführung nachweisen wollte. Während noch *Herodotos* (1, 93) die Sitten der Lyder denen der Hellenen „bis auf die Prostitution der Töchter“ ähnlich fand, rückt *Klearchos* gerade diesen Brauch in den Mittelpunkt seiner Betrachtung über die Verweichlichung der Lyder und führt ihn zurück auf O. (*περὶ βίωσ* 4 *frag.* 6 aus *Athen.* 12 p. 515 e, *F. H. G.* 2, 306): die Lyder waren so üppig geworden, daß die herrschende Kaste beim sogenannten *ἄγνων* anderer Männer Gattinnen und Töchter vergewaltigte, darunter auch die O. Die Folge war weibliche Entartung der Männer; die gerechte Strafe (*τιμωρία*) hierfür kam durch O. (*Τὸ γὰρ ἐπὶ γυναῖκας ἀρχαῖοις ἐπιζυγούμενους σημειῶν ἵσθαι βίαν* heißt sein Thema). O., *οὐσα οὐν καὶ αὐτὴ ἀκόλαστος* und voll Rachedurst für die erlittene Schmach, warf sich zur Tyrannin auf, trieb umgekehrt an jenem *ἄγνων* die Töchter der Vornehmen zusammen und gab sie den Sklaven preis, indem sie diese mit ihnen zusammen einschloß; seitdem nennen die Lyder den schlimmen Ort, an dem sich die Sitte erhielt, euphemistisch und im Scherz *γλυκὺς ἄγνων*. Grausamkeit und Sittenlosigkeit in gleichem, man möchte sagen semitischem, Gemisch zeigt O. im weiteren Verlauf des Berichts, wo auffallender Weise nicht Herakles erscheint, sondern Midas. Während O. alle Fremden, denen sie sich preisgab, zu töten pflegte, lungerte Midas weiblich und üppig auf Purpur und machte mit den Weibern Wollarbeit (*ἐπ' ἀνανδρίας καὶ τρυφῆς καὶ ἐν πορφύρᾳ κείμενον καὶ ταῖς γυναῖκιν ἐν τοῖς ἱστοῖς συνταλαιπωροῦντος*), bis ein Empfänger aus der Zahl der unterdrückten Edlen ihm die Ohren ausreckte (*τὸν μὲν τῶν ὠτῶν ἐξελκύσας*), *τὴν δὲ* (*Omphalē*) . . . Der Rest ist verloren. Die Bestrafung wird aber auch euphemistisch gefärbt gewesen sein. Hier liegt ein Stück echt lydischer Überlieferung

vor, in das der Name der O. organisch eingefügt ist. Ob auch Herakles in den verlorengegangenen Schlufs eingedrungen sei, zu fragen ist müßig; denn als wollekrepelnder Kernenatenhocker im Sinne späterer Dichtung bei O. wird jedenfalls nicht er, sondern Midas vorgeführt, der Phryger vom Tmolos, dessen altherwürdig sagenhafter Ohrenschmuck, der Rest des ursprünglichen Theriomorphismus, hier noch nicht in der späteren Weise mit Anspielung auf das Sprichwort *ὄνος λόγος* auf das musikalische Schiedsrichteramts des „esels-obrigen“ Midas zurückgeführt wird (vgl. oben Bd. 2, Sp. 2958, 1 ff., wo Z. 6 leider dieses wichtige *Klearchosfragment* fehlt). Auf Herakles ist diese Midasrolle übergegangen im Zeitalter eines Demetrios Poliorketes (*v. Wilamowitz* a. a. O. 1<sup>a</sup>, 314: „Die Demütigung des gewaltigen Mannes unter den Sinnengenuß ist hellenistisch“). Vgl. hierüber den kunstmithologischen Teil dieses Artikels! Charakteristisch ist die 9. Heroide *Ovids* (*Deianira* und *Hercules*), in der O. nicht bei Namen genannt, aber deutlich bezeichnet ist als *nympha Jardanis* (103), *formosa* era (78), *adultera* (53), Mutter des „Lyders“ Lamos (54); sie schmückt sich mit Hs. Waffen und Löwenfell, Keule und Giftpeil: „*vir illa fuit, was von H. nicht mit Recht gelten würde*“. Denn dieser, ein mollis vir (72), trägt die mitra aus Haar (63), monilia am Hals (63), Goldschmuck am Arm (59), den maionischen Mädchengürtel um die Hüften (65 f.) und sidonische Tracht am Leib (101), trägt mit den ionischen Mägen um die Wette den Kalathos (73), dreht den Wollfaden mit den Fingern (77 ff.) und zittert vor den Drohungen der Herrin (74). Zwar die Vorwürfe, daß ihn, den die Iano nicht überwältigte, nun Venus bändigt (2, 5 f., 23, 26), gelten zunächst nur (wie bei *Sophokles*; vgl. oben III, 8) dem Verhältnis des H. zur Iole pelex (121); aber der Dichter dieses Liebesbriefes der Deianeira läßt doch durchblicken, daß O. es war, die ihn so verweichelichte. Nach gleichen hellenistischen Vorbildern schildert *Stat. Theb.* 10, 646, wie die Lydia conix den H. sidonische Gewänder tragen, die Becken schlagen und den Spinrocken haspeln und — verwirren läßt. In *Lukians* *Deor. dial.* 13, 2 wird dem H. vorgeworfen, daß er in Lydien als Sklave Wolle spann, die *πορφύρε*s am Leibe trug und sich von O. mit der goldenen Sandale schlagen ließe. Bei *Diotimos Anthol. Pal.* 6, 358 trägt *Omphalē* *Ἀνθή* den *ἄβρος κνέπασας*, als sie sich dem H. hingiebt, noch ganz im Sinne des 5. Jahrh., aber bei *Terens Eun.* 5, 8, 2 ff., wo Thraso sich der Thais widmen will, wie H. der O. diente (serviti), zieht Gnatho daraus die Folgerung, daß er ihm entsprechend wünscht, diese möge ihn committigare, indem sie ihm ihren Pantoffel an den Kopf werfe (*sandalium*).

*Plutarchos* *Demetr. und Anton.* 8 beschreibt ein im kunstmithologischen Teil zu behandelndes Gemälde, darstellend O. mit Löwenfell und Keule des H.; derselbe macht die erbauliche Beobachtung, die sich zu *Klearchos* und seinem Nachfolger in direkten Gegensatz setzt, daß

Asien, während H. der O. zur Mordeübne diente (*ιδούλευε*), *κόλην ἔχεν εἰρηνῆν καὶ ἀδελφὰν*, während in Griechenland *καταία* waren. In den *Qu. Gr.* 45 wird zur Streiffrage, warum der karische Zeus Labra(n)dens statt Scepter oder Blitz das Beil führe, die lydische Vokabel *λάβρος* = *τελεός* beigebracht und, um den Widerspruch zwischen Lydischem und Karischem auszusöhnen, behauptet, H. habe der getöteten Amazone Hippolyte ihr Beil als Trophäe genommen und der O. geschenkt; seitdem hätten es die lydischen Herakliden der Reihe nach geführt, bis es durch Krieg als Beute nach Karien gekommen sei.

Auf Varro geht nach Wernicke (Aus der Anomia 75) die aus Sueton und Apulejus geschöpfte Nachricht des Joannes Lydos de magistr. 3, 64 zurück, daß O. mit einem in Sandxy hellrot gefärbten Gewand den Herakles bekleidet habe. Dieser sei danach (wie auch das Gewand selbst) Sandon genannt worden. Die Nachricht zeigt nur, wie allmählich immer mehr Orientalisches in den hellenischen Mythos hineingetragen wurde; gleichwohl ist sie zu einer unverdienten Wichtigkeit gelangt zu einer Zeit, als der nordgriechische Ursprung der O. noch nicht bekannt war, und namentlich seitdem O. Müller (Sandon und Sardanapal, Rhein. Mus. A. F. 3, 1829, 22 A.) und Moers, Phön. 1, 468 ff. unter dem Beifall von Gerhard (Gr. Myth. § 929) u. a. Verff. mythologischer Handbücher den lydischen Sandon und eine asiatische Göttin zur Erklärung herangezogen hatten. Ein Beispiel für die Konsequenzen, zu denen man auf diesem Wege gelangen kann, ist auch Ahrens' Aufsatz: Ueber eine wichtige indogermanische Familie von Götternamen (jetzt Kl. Schriften 1, 359 ff., namentlich 385 f.) lehrreich. Dadurch, daß hier die betreffenden lydischen Mythen und Namen aus dem Semitischen ins Indogermanische gezogen werden, ist die Sache nicht besser geworden. Wernicke (a. a. O.) will wenigstens die Sage von Herakles' Verbrennung auf dem Holzstoß für Sandon retten; aber er täuscht sich, wenn er meint, daß eine solche lydische Herleitung des Verbrennungsmythos irgendwie zur Erklärung des Omphalemythos notwendig oder auch nur nützlich sei. Beide Mythen haben nichts miteinander zu thun.

V. Hellenische Bestandteile: Um die Gestalt der O. aus Lydien wieder nach dem hellenischen Mutterlande zurückzuverpflanzen, bedarf es nur noch des Nachweises, daß ihre Beziehungen zu H. lokal-malischen Charakter tragen.

1. Gynäkokratie. Daß nun in Malis wirklich von jeher bis ins 4. Jahrh. Vorherrschaft der Frauen gegenüber dem Manne als landesüblich galt, lehrt Aristoteles in der *Μηλικὴν πολιτείαν* frg. 143 aus Phot. lex. p. 544, 9, s. *Μηλικίων πολιτοί*, F. H. G. 2, 150. Das *ὅτι τῶν γυναικῶν κρατεῖσθαι ἀπὸ τοῦ* wird hier auf den Fluch eines sagenhaften Hippotes (Phylas' Sohn: Ehoien frg. 148 Ki.) zurückgeführt, dem die Malier die Heeresfolge bei einem (nicht zu bestimmenden) Kriegszug zur See versagt hatten, mit der Ausnahme: *τὰς γυναῖκας αὐτοῖς ἀρροῦσθαι*.

Die mythische Verwertung abgerechnet, haben wir hier realen Boden unter den Füßen. Wer aber mit Berufung auf die geschichtlich gesicherte Verknüpfung des Herakles mit dem Doriertum nun auch einen gleichen Nachweis für die dorische Sitte verlangte, dem dürfte wiederum ein Hinweis auf Aristoteles von Wert sein, der in der *Politik* 2, 6. Bekk. 9 und frg. bei Plutarch, Lyk. 14, (F. H. G. 2, 128 f. fehlend) in Übereinstimmung mit Platon (vgl. Holzinger, Philologus N. F. 6, 87 ff.) die in Lakedaimon herrschende *γυναικοκρατία* hart tadelte; vor ihrem Widerspruch habe sogar Lykurgos, der die Spartanerinnen einer strengen Disziplin unterordnen wollte, Halt machen müssen (vgl. v. Holzinger a. a. O.). Wenn da in einem Atem mit der *γυναικοκρατία* auch die *ἀρεταὶ* der Spartanerinnen getadelt wird, so steht uns für die Malierinnen eine gleiche Verknüpfung des Frauenregiments (offenbar zunächst in der Familie) mit Üppigkeit allerdings nicht zu Gebote. Immerhin schwindet angesichts der im Obigen gegebenen Analyse der Schriftzeugnisse die Notwendigkeit, zur Erklärung des Mythos von O. lydische Religionsanschauungen und Sitten heranzuziehen, für die Zeit vor den Diadochen völlig. Merkwürdigerweise erscheint aber selbst diesseits dieses Zeitpunktes die weitere Entwicklung zum Teil noch aus griechischen Parallelen erklärlich.

V, 2. Kleidertausch. Wenn man nämlich später begann, H. und O. ihre charakteristischen Bekleidungsstücke tauschen zu lassen, so war hierzu gerade in den lydischen Erzählungen bei Klearchos v. Soloi keine Anregung gegeben. Die Gelehrten, die den Kleidertausch nach alter Erklärungsweise aus lydischen Parallelen erklären, müssen also die Kombination ohne klassisches Schriftzeugnis wagen. Dagegen giebt es thatsächlich einen griechischen Heraklesmythos, der, wenn auch nicht die Genossin des Herakles in Männertracht, so doch diesen selbst in Weibertracht verkleidet zeigt, erhalten in Verknüpfung mit einem Kultbrauch, also auf thatsächlicher Grundlage beruhend. Wenn im kolischen Herakleskult beim Antimacheia-Fest der Heraklespriester und bei der Hochzeit die Jünglinge sich *γυναικῶν ἐσθῆτα, στολὴν ἀνδρῶν* anziehen, jener sogar *ἀναδύμενος μίτρα*, so wird dieser Brauch bei Plutarchos (*Qu. Gr.* 58) darauf zurückgeführt, daß der Heros selbst, verfolgt durch die Merope, in ein solches Frauengewand verkleidet, sich bei einer (nicht genannten, und darum auch in diesem Lexikon schwer aufzuführenden) *Θεῖσσι γυνὴ* verbarg. Diese ist offenbar eine von den „Thrakerinnen“, denen allein der Zugang offenstand im Herakleion zu Erythrai in Aioliis (Paus. 8, 5, 8; O. Müller, *Orch.* 381<sup>1</sup>; Maafs *Hermes* 26, 1891, 190); der dortige Herakleskult aber stammte ja aus dem thessalischen Erythrai bei Oichalia (v. Wilamowitz a. a. O. 1<sup>1</sup>, 271, 319), d. h. ans *Τραχίς* = *Τραχίς* (Loebck, *Paralip.* 47, *Aglaoph.* 1183<sup>3</sup>, r. Wilamowitz, *Hermes* 21, 1886, 107; Maafs ebda 23, 1888, 619). Wie Oichalia und seine Sage nach Euböia übertragen ward, so ist auch über Euböia nach Kos dieser Kult übertragen.

Denn die „Thrakerin“ ist identisch mit der Tochter des Koers Alkiopos (*Maafs, Hermes* 22, 1891, 189), die H. nach anderem Mythos (*Plutarch, Qu. Gr.* 57) ehelichte (= Alkiopos); diese heisst auch Chalkiope, Tochter des Chalkon, Chalkodon, eines deutlichen Abanten aus dem euböischen Chalkis (vgl. oben Bd. 1 u. Aba, *Maafs, Hermes* 26, 189, *Timpel bei Pauly-Wissowa* unter *Arce* V; *Dibbelt, Quaest. Conc. mythogr. D.D. Gryph.* 1891, 30<sup>1</sup>). Der „thrakisch-koische Brauch und Mythos ist in sich Gegenstück zu dem trachinisch-sardischen. Es ist nicht zu erkennen, ob die koische Variante die lydische beeinflusst hat, oder ob bei der Erzählung der letzteren etwa *Panyasis* und die Komiker schon einen Kleidertausch vorgefunden, übernommen und weiter überliefert haben.

V. 3. Sklavensasl. Auffällig ist, dass an einer dritten Stelle, wo Beziehungen zu Herakles nahe liegen, nämlich am phliuntischen Tempel der Hebe, der göttlichen Geliebten des Helden, alle entlaufenen Sklaven Asyl fanden (*Paus.* 2, 13, 3) etwa wie Herakles als Flüchtling bei der koischen Thrakerin und als Sklave bei O. Ein Mythos fehlt daselbst. Hebe ist aber eine aus dem Wesen der Hera erwachsene Heroine (v. *Wilamowitz, Herakles* 1<sup>1</sup>, 301<sup>65</sup>), und Herakles ist nach v. *Wilamowitz* (1<sup>1</sup>, 1896, 47 mit Anm. 72) im Namen von dem der Hera nicht zu trennen.

VI. Erklärung. Da Hera, als seine intimste Feindin und Lenkerin seiner Lebensschicksale, völlig geeignet scheint, auch ihrem herrschsüchtigen Charakter nach eine Gestalt wie die der Heroine O. aus sich zu erzeugen, so erscheint *Wernickes* Versuch, die Sphäre der ionicischen Athena zur Erklärung der O. in Anspruch zu nehmen (a. a. O. 73), nicht als glücklich. Die Dienstbarkeit und Knechtschaft des Herakles und seine Verknüpfung mit Hera, die v. *Wilamowitz* noch in der 1. Aufl. späterer Entwicklung zuschrieb, sind in der 2. Aufl. des *Herakles* als ursprüngliche Bestandteile anerkannt (51<sup>85</sup>, 47). *E. Meyer* fasst (*Hermes* 30, 1895, 266) die Dienstbarkeit des Herakles bei O. richtig als „Gefangenschaft in der Welt des Todes“. O.-Hera ist eine Totenbeherrscherin; ihr *πάρεδρος* gilt, als Gott oder Heros, als sterblich. Der scheinbare Widerspruch, der darin liegt, dass Hera, die Verfolgerin des Herakles, zugleich unter dem Namen O. und in der Gestalt einer Stadtgöttin seine Beherrscherin und Genossin im Mythos gewesen sein soll, hebt sich gerade durch die Betrachtung der Gynaikokratie im Omphalemythos. Wenn in dieser Stammesreligion eben die Göttin als Herrin des Gottes galt, so entsprach dies der Stellung der irdischen Frauen zu ihren Männern in Malis. Gynaikokratische Anschauungen sprach, von ganz anderem Gesichtspunkte aus, *Toepffer* (*Alt. Genealogie* 190 ff.) dem Aiolerstamm zu. Für die aiolische Stammesreligion nahm aber auch, und zwar ausdrücklich als Hypostasen der aiolischen Hera, schon *H. D. Müller* (*Mythologie der griech. Stämme* 2, 340<sup>2</sup>) jene demütigende Herrschaft und Liebeszauber in sich vereinigenen Heroinegestalten der Kirke und Kalypso, die auch *E. Meyer*

a. O. als ursprüngliche Todesgöttinnen auffasst, in Anspruch. Die Aioler sind, wie die Übereinstimmung des lesbischen Dialekts mit dem thessalischen zeigt, nicht bloß als ein ethnischer Sammelbegriff zu fassen, wie die alte schlechte Etymologie der *Aiolais* aus *aiolos* wollte, sondern als Realität (vgl. *Lolling, Athen. Mitt.* 7, 1882, 61 ff., *Th. Mommsen, Hermes* 17, 1882, 467) und zwar in Kleinasien Aioliol sowohl wie in Nordgriechenland, Thessalien-Aiolis, Korinth, der Heliosstadt (*Thukydides* 4, 42) und anderwärts; *O. Müller* nahm diesen Stamm schon für die Übertragung des oitaischen Herakles nach Lydien in Anspruch (*Orch.* 203). v. *Wilamowitz* hat zugegeben, dass „man, um das Wesen des Herakles im Keime zu erfassen, von Herakles als dem Vertreter der Doriaer ganz absehen könnte“ (*Herakles* 1<sup>1</sup>, 269). Er ist ein Heliosberos, Helios aber der Gott der Aioler, *H. D. Müller* a. a. O. 2, 337 mit <sup>2</sup>), später vielfach verdrängt und aufgesogen von Apollon, bei dem gestirnkundigen (v. *Wilamowitz, Antigonos* v. K. 153, *Herakles* 1<sup>1</sup>, 321<sup>103</sup>) Aiolerstamm zum Sonnengott geworden, der er ursprünglich nicht war, wie Hera z. B. in ihrer Heroine Kirke des Wesen einer Mondgöttin zeigt (*Philol. N. F.* 2, 1890, 123). Wie *Hlios* sprachlich erst eine Ableitung von *Hpa* (*H. D. Müller* a. a. O., *S. Wide, Lakonische Kulte* 303 u. 5.), *Afilios* von *Afas* ist, so erscheint Helios-*Αἰολίτης*, Tithonos-*Αἰολίτης*, Herakles das Wiegenkind, der Verfolgte, Geplagte, Sterbliche, auch mythisch in der Nebenrolle gegenüber der aiolischen Göttin. Als die Aioler mit den Achäern verschmolzen, wußte sich doch die herrschaftsgewohnte aiolische Göttin Hera gegenüber dem Achäergott Zeus zu behaupten, während die ihrem *πάρεδρος* untergeordnete *Πάρις* des achäischen Ritterstammes, schon dem Namen nach nur ein schwächerer Ausfluß des Zeus, ebenso aus dem Kult verschwand, wie neben Hera zumeist Helios, der gleich unbedeutende Gott der Aioler: er lebte nur in Heroensagen, spärlich im Kulte fort (*H. D. Müller* a. a. O. 1, 248; *S. Wide* a. O. pass.).

Es ist hier nicht der Ort, nachzuweisen, dass Herakles thatsächlich mit anderen Heliosheroen die gleichen Eigentümlichkeiten teilt, mit Elektryon, Augeias, Aietes, Akastos, Odysseus, Pha(eth)on, Atlas, Tantalos, Tal(a)os, Sisyphos, Perithoos, Amphitryon. Das Nötige ist, unter Berufung auf die in dieser Richtung weisenden Äußerungen *Müllenhoffs*, *O. Müllers*, *M. Meyers* u. a., *Philol. N. F.* 4, 1891, 619 ff. zusammengetragen, wo noch *S. Wides* Zustimmung (s. o.) und *Zielinski*s Anführungen (*Philol.* a. a. O. 147 ff.) nachzutragen sind. Aioler, Hera und Helios, O. und Herakles, sind, wie vom Unterzeichneten (*Philologus* a. O.) schon in Ergänzung zu v. *Wilamowitz'* Herakles 1. Aufl. geltend gemacht ward, von einander nicht zu trennen, und vor allem Herakles' Wesen wird erst losgelöst von seiner geschichtlichen Verknüpfung mit dem Doriertum sich völlig enthüllen. *H. D. Müller* ist leider vor Veröffentlichung des 3. Bandes seiner *Myth. d. griech. Stämme*, der die Aioler, Hera und

Herakles, also wohl auch O. behandeln sollte (1 S. VII, 2, 337), gestorben. [K. Tümpel.]

### Omphale in der Kunst.

Frühere Zusammenstellung der Monumente bei *Rochette, choix de peint. p. 239 ff., O. Jahn, Ber. d. sächs. Ges. 1855, S. 215 ff., Stephani, compte rendu 1870/71, p. 187 ff., Baumeister, Denkm. Art. Omphale. Vgl. auch Furtwängler, Herakles oben Bd. 1 Sp. 2247.*

In der Kunst vor Alexander lassen sich keine sicheren Darstellungen der Omphale nachweisen.\*) Schon *Rochette* und *Jahn* haben einige früher auf den Mythos des Herakles und der lydischen Königin bezogene Vasen-



1) Herakles und Omphale. Pompejan. Wandgemälde (nach Baumeister, Denkm. Fig. 1302).

bilder zurückgewiesen. Verschiedene andere, vermutungsweise in gleicher Weise gedeutete (Berlin nr. 3291, *Ermitage* 773, *Brit. Mus. Catal. of Vases*, vol. 4, Taf. 14, 1, nr. 494) geben ein nicht näher charakterisiertes Liebesabenteuer des Herakles wieder. Eine sichere Darstellung des Helden und der Omphale glaubte man in einer Hydria aus Vulci zu besitzen, bespr. *Bull. d. Inst.* 1844 p. 36/37. Hier besteigt Herakles, bekleidet mit einem Mantel, einen

\*) Ein archaischer Kopf mit dem Löwenfell, cypri-schen Stils, aus Lykien stammend, neuerdings vom Athenischen Nationalmuseum erworben, der demnachst von *Kastriotis* als Omphale publiziert werden wird, stellt ohne Zweifel einen unbärtigen Herakles dar.

Wagen, dessen Viergespann eine Frau im Löwenfell lenkt. Als Begleiter sind Athena, Hermes und eine Frau zugegen. Sehr wahrscheinlich handelt es sich jedoch hier um die Apotheose des Herakles, dem eine Göttin die irdische Bürde abgenommen hat.

Erst die Kunst nach Alexander wählt, beeinflusst durch die zeitgenössische Litteratur, in der jetzt zum ersten Male Herakles als der durch das Übermaß des Sinnengenußes zum Weibe herabgewürdigte Sklave der Omphale erscheint (vgl. ob. Sp. 881 f.), das üppige Leben am Hofe der lydischen Königin mit Vorliebe zum Gegenstand der Darstellung und gefällt sich vor allem in der Vertauschung der Ge-

wänder des Herakles und der Omphale. In der Ausgestaltung der einzelnen Motive ging natürlich die Malerei voraus, die durch landschaftliches Beiwerk, Hinzufügung von Eroten, Belebung durch den bakchischen Thiasos das Thema in der reizvollsten Weise zu variieren verstand. Verschiedene malerische Behandlungen des Gegenstandes, ohne Zweifel Produkte der hellenistischen Kunst, sind uns, wenn auch ohne Nennung des Künstlers überliefert. *Plutarch comp. Demetr.* 3 erwähnt ein Gemälde, auf dem Omphale dargestellt ist, wie sie den Herakles des Löwenfells und der Keule beraubt. Ein anderes beschreibt ebenfalls *Plutarch an seni ger. resp. 4, p. 785 E.* Hier läßt sich Herakles im Safrankleide von den Dienerinnen der Omphale die Haare flechten und Kühlung zufächeln. Endlich *Lukian, quom. hist. conscr. 10.* Omphale mit Löwenfell und Keule schlägt den Herakles, der im Frauengewand Wolle zupft, mit dem Pantoffel. Bei allen diesen Darstellungen scheint weniger das lascive als das humoristische Element betont gewesen zu sein.

### Erhaltene Denkmäler.

#### 1. Malerei.

Bei der Besprechung der erhaltenen Denkmäler stelle ich die Erzeugnisse der Malerei als die bedeutendsten voran. Eine Reihe pompejanischer Wandgemälde zeigen den Helden am Hofe der Omphale.

Sie unterscheiden sich wesentlich von den überlieferten Gemäldebeschreibungen, indem sie nicht wie diese eine bestimmte, wenn auch ziemlich genrehafte Handlung darstellen, sondern durch Gegenüberstellung des Herakles und der Omphale ein allgemeines Stimmungsbild geben. Diese Auffassung des Stoffes ist römisch, während sich in der landschaftlichen Behandlung wie



in den Motiven der einzelnen Figuren, so des sich auf ein Mitglied des bacchischen Thiasos lehrenden oder des gelagerten trunkenen Herakles, die Künstler eng an hellenistische Vorbilder anlehnen. Zu gruppieren sind diese Wandgemälde am besten nach der verschiedenen Auffassung des Herakles. Einmal nimmt er in langem Frauengewand und mit Spinnen beschäftigt die Mitte des Bildes ein. Rechts und links sitzt je eine reichgekleidete Frau, erstere, wohl als Omphale zu erkennen, mit erstaunter Gebärde, letztere mehritleidig. Ein Satyr und eine Bacchantin spielen die Zuschauer (*Helbig, Wandgemälde Campaniens* nr. 1136). Eine andere, wie es scheint, recht beliebte Komposition, die in einem Bilde des sogen. dritten und in zwei des vierten Stiles mit geringen Abweichungen im Beiwerk wiederkehrt, zeigt unten den trunkenen gelagerten Herakles, umspielt von Eroten. Einige suchen ihm die Keule zu rauben, andere spielen mit seinem Köcher und dem Skyphos. Links oben sitzt Omphale allein oder von zwei Dienerinnen umgeben und sieht triumphierend auf den Helden herab. Einmal erscheint im Hintergrund Dionysos mit seinem Thiasos als Zuschauer (*Helbig* nr. 1137, 1138, abgeg. *Rochette, choix de Peint.* Taf. 19, 1139, abgeg. *Mem. dell' Inst.* 2, Taf. 7). Hier ist also die Bezwingung des Helden durch die Liebe und den Wein noch nicht als vollendete Thatsache dargestellt.

Der Kontrast zwischen dem durch Ausschweifungen völlig verweichlichten Manne und dem herrischen Weibe gelangt endlich in dem schönen Gemälde aus der Casa di Lucrezio vortrefflich zum Ausdruck (*Helbig* 1140 beistehend abgeg.); links Herakles auf den Priap gestützt, von Eroten umgeben, im Frauengewand, rechts Omphale mit dem Löwenfell und der Keule und ihr Gefolge. — Neben diesen grösseren Kompositionen finden sich auf pompejanischen Wandbildern häufig die Büsten des Herakles und der Omphale vereint dargestellt (*Helbig* 1133–35). Doch ist hier die Charakterisierung eine auferstärktere, meistens schultert Omphale die Keule.

Im Anschluß an diese pompejanischen Malereien ist ein Mosaik im Capitolinischen Museum zu erwähnen, das wahrscheinlich direkt auf ein hellenistisches Gemälde zurückgeht (*Helbig, Führer* 1, 411, abgeg. *Millin, Gal. myth.*, Taf. 118, 454). Im Hintergrund steht Herakles im langen Frauenrock, in der Hand die Spindel. Ihm zur Seite lehnen Keule und Schild. Vorne sind zwei Eroten beschäftigt, einen Löwen zu fesseln, ein dritter bläst die Syrinx. Omphale ist nicht dargestellt.

## 2. Rundplastik.

### a. Herakles und Omphale vereinigt.

Das vollständigste Exemplar einer Gruppe des Herakles und der Omphale befindet sich im Museum zu Neapel (*Gerhard-Panofka, Neapels Ant. Bildw.* nr. 71, umstehend abgeg.). Rechts steht Herakles im langen, eng anliegenden Frauengewand, das die halbe Brust freiläßt, auf dem Kopfe ein Tuch, in der gesenkten Rech-

ten die Spindel haltend. An ihn schmiegt sich Omphale an, nackt bis auf das Löwenfell, dessen Rachen über den Hinterkopf gezogen ist. Der rechte Arm mit der Keule ist modern, aber ohne Zweifel richtig ergänzt. Unrichtig ist dagegen die Ergänzung des linken Unterarms des Herakles mit dem Spinnrocken, der sich unten in das Gewand verwickelt hat. Eine in Rom gefundene, jetzt in der Sammlung Jacobsen, Ny-Carlsberg befindliche Replik des Herakles (*Arndt-Ameling, Einzelverkauf* nr. 151) — von der Omphale ist nur die linke Hand auf der Schulter des Herakles erhalten — zeigt, daß die Linke gesenkt war und das Gewand etwas emporzog. Schon der Zeichner des römischen Skizzenbuches aus dem 18. Jahrh. (*Robert, 20. Italische Winkelmannsprogramm* 1897, S. 17, nr. 11) hatte diese richtige Ergänzung der Neapeler Gruppe gegeben. An dieser sind ferner modern die Basis, ein Teil der Beine und die Stützen. Auch hier tritt das zweite Exemplar zum Teil ergänzend ein, indem es einen Kalathos neben dem linken Bein des Herakles zeigt. — Zu einer etwas abweichenden, aber in Erfindung und Stil der vorigen sehr verwandten Gruppe mußte ein aus der Villa Borghese stammender, jetzt in der Sammlung Jacobsen, Ny-Carlsberg befindlicher stehender Herakles in Frauengewandung gehört haben, bei dem allerdings Kopf und rechter Arm mit Schulter modern sind, umstehend abgeg. (Fig. 3). Auch hier zieht die Linke das Gewand empor.\*) Sowohl die Neapeler Gruppe und ihre Replik wie die früher Borghesische Heraklesfigur sind, nach der Trockenheit der Arbeit zu schließen, römische Kopieen. Sie gehen vermutlich auf hellenistische Originale zurück. Dem Kopfe des Herakles liegt der im 4. Jahrhundert vor allem durch Lysipp ausgebildete Typus zu Grunde, doch zeigt derselbe eine stark verweichlichte Fortbildung. Der Gewandstil ist der der sogen. Flora Farnese. Einen Begriff von solch einem hellenistischen Vorbild der römischen Kopisten kann ein in Kleinasien gefundenes, jetzt im Dresdener Museum befindliches Heraklesköpfchen geben, das, wie das Kopftuch beweist, den Helden im Dienste der Omphale darstellt. *Arndt-Ameling, E. V.* nr. 743, 744, *Arch. Anz.* 1898, S. 54. Die Arbeit ist vorzüglich, und der trübe Gesichtsausdruck giebt die Stimmung des physisch und moralisch gebrochenen Mannes vortrefflich wieder. —

Die Köpfe des Herakles und der Omphale vereinigt zeigt eine Doppelherme im Antikenkabinett zu Kopenhagen, umstehend abgeg. Fig. 4 u. 5. Der Typus des Herakles ist dem besprochenen gleich, doch glaube ich eine leise Porträtandeutung in den beiden Köpfen zu erkennen, vgl. den sog. Karneades in Woburn Abbey *Furtwängler, Statuenkopien im Altertum* Taf. 8. Die Arbeit ist gering. — Rein dekorativ, aber sehr eigenartig in der Darstellung ist eine

\*) Die Statue des sogen. Herakles in Frauenkleidung (abgeg. *Reinach, Repertoire* 2, p. 796, 5, zur Zeit im italienischen Kunsthandel befindlich) möchte ich wegen des Fells, das auf der linken Schulter auch in der schlechten Abbildung sichtbar ist, auf Dionysos beziehen.

kleine Bronzestatuetten im Cabinet d. Méd. zu Paris, Höhe 29 mm, abgeb. in *Babelons Catalogue des Bronzes antiques de la Bibliothèque Nationale* p. 249, nr. 697. Omphale, bekleidet mit dem Löwenfell, sitzt mit gespreizten Beinen da und schwingt die Keule gegen eine kleine Herme, welche sie auf den linken Fuß stützt. Im genannten Katalog ist diese Herme als bakchische bezeichnet. Auf meine Anfrage teilt mir *Babelon* mit, daß diese Benennung wegen der schlechten Erhaltung der Herme ganz unsicher sei, daß er aber bei ornter Prüfung auf der Brust derselben Spuren eines

unter ihrem Bilde.\*) Eine bis auf das Löwenfell nackte Porträtfigur, sogen. Julia Domna, *Clorac* 965, 2484, befindet sich wahrscheinlich in den Magazinen des Vatikans. Bei der in Ostia gefundenen, aus der Sammlung Campana nach Petersburg gekommenen Statue (Skulpturenkatalog der K. Ermitage nr. 147, abgeb. *d'Escamps, description des Marbres antiques du Musée Campana* Taf. 29) ist nach einer privaten Mitteilung *Kieseritzkys* der ganze obere Teil bis unterhalb der Brüste, wo das Gewand beginnt, modern. Doch ist wahrscheinlich eine Omphale dargestellt, weil (ebenfalls nach K.)



2) Gruppe des Herakles und der Omphale im Nationalmuseum von Neapel (nach Photographie).



3) Statue des Herakles in der Glyptothek Ny-Carlsberg Kopenhagen (nach Photographie).

geknoteten Felles zu erkennen glaube. In diesem Falle wäre es eine Heraklesherme, gegen welche Omphale im Übermut die Keule schwingt.

#### b. Omphale als Einzelfigur.

Während man der statuarischen Gruppenbildung des Herakles und der Omphale einen Reiz der Komposition nicht absprechen kann, wirken die Einzeldarstellungen der Omphale, Erzeugnisse der römischen Kunst, sowohl dem Gedanken wie der Form nach höchst unerfreulich. Nicht mehr die lydische Königin selbst wird jetzt dargestellt, sondern Römerinnen, welche sich in der Rolle derselben gefielen,

das Fell, das sie über dem Gewande trägt, eine Raubtierpranke zeigt und einen hinten mit dem Gewande aus einem Stück gearbeiteten deutlichen Löwenschwanz mit dem Büschel am Ende. Die wenig hervorragende römische Arbeit, bemerkenswert nur wegen der eigenartigen Gewandanordnung, wird ebenfalls eine Porträtfigur dargestellt haben. — Offenbar römische Arbeit ist ferner eine in Frankreich gefundene Bronzestatuetten des Louvre

\*) Der unter dem Namen Omphale bekannte Marmorkopf des Louvre, *Catalogue* nr. 578, ist vielmehr ein jugendlicher Herakles aus dem Ende des 5. Jahrh., den die Ergänzung erst weiblich gemacht hat.

(beschr. *Longpérier, Notice des Bronzes antiques du Mus. du Louvre* p. 79, nr. 370, *Phot. Giraudon* nr. 64). Die Figur ist bekleidet mit Tunika und Obergewand. Das Löwenfell umgiebt den mit einer Stephane geschmückten Kopf und ist auf der Brust geknotet. Die Attribute fehlen. Das einfache Frauengewand steht in seltsamem Gegensatz zu dem stark idealisierten mit Diadem geschmückten Kopf. Vielleicht haben wir es hier mit einer Verstorbene zu thun, die als Omphale dargestellt ist. Bei dem Fragment einer römischen Terracottastatuette aus Kertsch (abgeb. *Compte r. 1870/71, Taf. 5, 7, p. 187*) ist zweifelhaft, ob Omphale oder der jugendliche Herakles dargestellt ist.

die Keule, die rechte ruht auf dem Knie. Vor den Kentauren ein weit ausschreitender Lenker, nach dem Hintergrunde zu ein Geleitmann, der mit der Rechten die Fesseln der Kentauren, mit der Linken ein Gefäß(?) hält. Hinter dem Gespann marschieren hintereinander zwei ganz gleichmäßig gebildete Jünglinge, in der gesenkten rechten Hand, wie es scheint, je zwei Lampen haltend, in der linken ein unkenntliches Attribut. Auf einem zweiten ganz gleichen Gespann sitzt Herakles bärtig, in langen Frauenkleidern; die Hände sind leer. Der Lenker entspricht genau dem des ersten Gespannes, die geleitende Figur ist hier weiblich. Auch das Gefolge hinter dem Wagen bilden zwei Frauen, von denen die erste einen Sonnenschirm, die zweite einen Korb



4) Herakles.

Doppelherme im Antikenkabinett zu Kopenhagen (nach Photographie).



5) Omphale.

### 3. Reliefdarstellungen.

Auch hier läßt sich hellenistische und römische Erfindung deutlich unterscheiden. Erstere zeigt sich in einer Darstellung des Herakles und der Omphale auf den Reliefs eines arretinischen Kraters im Louvre, abgeb. *Rayet et Collignon, Histoire de la céramique grecque* p. 357, Fig. 131, bespr. *Dragendorff, Jahrbuch d. Ver. f. Altertumsf. im Rheinl.* 60 Heft 26 u. 27, S. 63, Abguss in Dresden. Die Darstellung ist weder von *Rayet* und *Collignon* noch von *Dragendorff* richtig erkannt. Auf einem von zwei gefesselten Kentauren gezogenen Wagen sitzt Omphale nackt bis auf die Löwenhaut, die vor der Brust geknotet ist und im Rücken herabfällt. Der Rachen ist über den Kopf gezogen, die linke Hand schultert

trägt. — Etwas verändert ist die Darstellung auf einem arretinischen Fragment in Dresden. Hier steht den Kentauren zugewandt ein Silen, vor diesem schreitet ein Mädchen mit der Schildkrötenleier. *Dragendorff* macht mit Recht darauf aufmerksam, daß eine größere Komposition die Vorlage war, aus der bald diese bald jene Figur ausgewählt und verwendet ist. Ich vermute, daß dieses Vorbild ein hellenistisches Gemälde war, den Herakles und die Omphale darstellend, umgeben von ihrem Gefolge und dem bakchischen Thiasos. — Ebenfalls auf hellenistische Erfindung weist ein reizvolles und wie es scheint beliebtes Motiv, das uns sowohl auf einer Silberschale aus dem Schatz von Bernay in der Bibliothèque Nationale zu Paris (*Giraudon, Phot. B. 517*) wie auf einer römischen

Lampe *Bartoli*, *Lucerne* I Taf. 8 erhalten ist. Omphale ist auf dem Löwenfell schlafend dargestellt, die Keule liegt daneben, drei Eroten umspielen sie. Ich schliesse hier ein goldenes Medaillon aus Kertsch in der *Ermitage* an



6) Mittelbild des Neapeler Reliefs  
(nach *Müller, Got. Myth.* 117, 455).

erwähnt von *Reinach* in seiner Ausgabe der *Antiqu. du Bosph. Cimmér.* zu Pl. 24, 12: Omphale, die Keule des Herakles haltend, auf der rechten Schulter ein ihr schmeicheln-der Eros. Viel nüchterner ist dagegen die Auffassung in dem Bronzerelief eines Gefäßhakens im Louvre, beschr. *Longpérier, Notice*



7) Hercules und Omphale. Relief im Nationalmuseum zu Neapel (nach Photographie).

des Bronzes ant. du Mus. du Louvre p. 79, nr. 371: Omphale, nackt bis auf das Löwenfell, schreitet die Keule schulternd nach rechts. Wir haben es hier offenbar mit einer römischen Arbeit zu thun.\*) Dem 2. Jahrh. n. Chr.

\*) Das Relief eines „alexandrinischen“ Bronzehakens, erwähnt von *Schreiber, Alexandrinische Toreutik, Abhandl. d. Sächs. Ges. d. W.* Bd. 14 (1891), nr. 5, S. 346, nr. 76, abgeg.

gehört ein Marmorrelief des Neapeler Museums an, bestehend abgebildet (Fig. 7). In dem größeren Mittelbilde, das von den zwölf Heraklestaten eingerahmt wird, ist eine männliche und eine weibliche Porträtfigur dargestellt, inschriftlich als Hercules und Omphale bezeichnet. Jener trägt Keule und Löwenfell, sie legt ihm die Linke auf die Schulter. Unter Omphale sind Bogen und Keule, unter Hercules ein umgestürzter Wollkorb und eine Spindel angebracht. *Cassia Mani filia Priscilla fecit* besagt eine weitere Inschrift des Reliefs. — Sehr allgemein gehalten und der besonderen Situation wenig Rechnung tragend ist ein zweites, fragmentiertes Marmorrelief römischer Arbeit in Neapel, beschr. *Bull.* 1858, p. 137. Links steht Omphale, das Haupt mit dem Löwenfell bedeckt, mit der Linken das Gewand von der Schulter ziehend. An ihre Seite schmiegt sich ein Eros, der sie zu überreden scheint, sich dem Herakles zu nähern. Von diesem, der rechts saß, ist nur das eine Bein erhalten. Über den Figuren sind Baumzweige sichtbar. Vgl. ein ähnliches Relief in Venedig, *Valentinelli Marciana* Taf. 36.

Ein in der Reliefdarstellung fast völlig mit dem Pariser übereinstimmendes arretinisches Gefäß befindet sich im Museum zu Boston; Gipsabguß in München (s. Fig. 8). Deutlich erkennbar ist das zweihenklige Gefäß in der Linken des Geleitsmannes. Das Attribut in der Linken der zwei Jünglinge hinter der Omphale ist wohl am ersten ein Trinkhorn, die Rechte ist nicht zu sehen. Die zweite der dem Wagen des Herakles folgenden Frauen trägt eine Blume.

#### 4. Gemmen.

Sehr häufig ist die Darstellung der Omphale auf geschnittenen Steinen, doch sind eine große Anzahl derselben moderne Fälschungen. Außerdem werden manche Köpfe auf Gemmen fälschlich Omphale genannt, die vielmehr den jugendlichen Herakles darstellen, so *Reinach, Pierres gravées* Taf. 17, 35<sup>a</sup>–11. Die antiken geschnittenen Steine mit dem Bilde der Omphale sind römische Arbeiten aus dem 1. Jahrh. v. und n. Chr. Verschiedene Typen lassen sich unterscheiden. Sehr reizvoll ist das Motiv der mit gesenktem Kopf nach rechts oder links schreitenden Omphale, bekleidet mit dem Löwenfell, dessen Kopf auf dem Rücken sichtbar ist, die Keule mit beiden Händen schulternd. Beispiele abgeg. *Furtwängler, Geschn. Steine in Berlin*, nr. 3087, 88; 4212, 15. Sonst *André, Musée de Rennes*, p. 107, nr. 461 als Iole bezeichnet. *Smith, Catal. of Gems in the Brit. Mus.*, p. 155, nr. 1330, p. 218, nr. 2215; *Reinach a. a. O.* Taf. 19, 387–9, Taf. 76, 39. Ein statuarischer Typus scheint nicht zu Grunde zu liegen, verwandte Figuren finden sich auf den sogen. neuattischen Reliefs. — Die Halbfigur der Omphale im Löwenfell, die Keule mit beiden Händen schulternd zeigt ein Carneol der Berliner

S. 344, Fig. 83 und S. 378, Fig. 113. — *Schreiber* giebt die Deutung Omphale nur mit? —, stellt nach der Abbildung vielmehr einen kindlichen Herakles dar.

Sammlung. *Furtwängler* a. a. O. nr. 2328. —  
Brustbild der Omphale von vorne, Berlin  
nr. 4781–82, nach rechts *Brit. Mus.* 1325–27,

gefälscht sind die mit *Κάρκος* und *Τεύκρος*  
signierten Steine in Petersburg mit den Brust-  
bildern des Herakles und der Omphale.



8) Omphale und Herakles auf je einem von Kentauren gezogenen  
Wagen, Relief von einem arretinischen Gefäß in Boston.  
(Photographische Aufnahme nach einem Abguss in München.)

nach links 1328. — Köpfe der Omphale, *Brit. Mus.* nr. 1293, *Reinach* Taf. 17, 351–7, die zum Teil sehr verdächtig aussehen. Sicher

Auf einem antiken Cameo in Petersburg  
(*Stephani, compte-r.* 1881, pl. 5, 16, p. 114 ff.)  
sitzt Herakles nackt am Boden und wird von

einem Eros mit Wasser übergossen. Vor ihm lehnen Keule und Löwenfell, hinter ihm sitzt auf einem Stuhl eine nackte Frau, Omphale oder eine Dienerin, im Begriffe ihn zu kämmen. — Eine interessante Vereinigung des Omphale und Tychetypus zeigt eine Gemme mit der Inschrift *μεγάλη Τύχη τοῦ ξυστοῦ* (*Spon. miscell.* p. 297, 20).

### 5. Münzen.

Omphale schreitend mit Löwenfell und Keule, dem Gemmentypus verwandt, auf Münzen der römischen Kaiserzeit von Maconia und Sardes; *Beger, Thes. Brand.* 1, S. 500, *Eckhel, Cat. Mus. Caesar.* 1, S. 193, *Head-Storanos, Hist. nummorum* 2 p. 199 u. 203. [J. Sieveking.]

**Omphis** (*Ὀμφίς*), ein Name des Osiris, der durch *εὐσεβείης* erklärt wird, *Hiermais* bei *Plut. de Is. et Osir.* 42. *Bachofen, Gräbersymbolik* der *Allen* 344. Vgl. *Onophris*. [Höfer.]

**Ompula** (*Ὀμπυία*), 1) Selbständiger Name einer Göttin auf einer Inschrift aus Lagina *Ὀμπυία νυδαλίη*, von den meisten als Hekate erklärt: *Bull. de corr. hellén.* 11 (1887), 161 nr. 70. *Arch. epigr. Mitt. aus Österr.* 12 (1888), 78. *The Classical Review* 2, 290. — Beiname 2) der Demeter *C. I. G.* 1, 524. *C. I. A.* 3, 26. Das Epitheton wird von *ὀμπη* (Feldfrüchte) abgeleitet, *Schol. Nikand. Alex.* 7; vgl. 450. *Hesych.* *Suid.* *Ὀμπυῖος* *λεῖμων ὁ τῶν προλήτων καὶ ἀνηγνέων καρπῶν, ἐπεὶ Ὀμπυία ἡ ἀνηγνέη, Crumer, Anecd. Graec. Ozon.* 1, 870. *Preller, Demeter und Persephone* 324, 25. — *Usener, Güternamen* 244 sieht in *Ὀμπυία* denselben Stamm wie im latein. opes: „der Lautbestand im Gegensatz zu griech. ἄφ-ε-ρος, die gleiche Bildung und Accentuation wie *πότνια* verweisen das Wort zu dem ältesten Sprachbesitz; wir dürfen sicher sein, daß *Ὀμπυία* ursprünglich ebenso selbständig war wie lat. Ops“. Diese Behauptung *Useners* wird bestätigt durch die oben (nr. 1) angeführte Inschrift. — 3) der Nymphen auf einer attischen Inschrift *Νύμφαις ὀμπυίαις*: *C. I. G.* 1, 464; vielleicht ist auch *C. I. G.* 1, 463 *Νύμφαις ὀμπυίαις* zu ergänzen; — 4) der Selene, *Nönn. Dionys.* 5, 488. *Koscher, Selene* 1, 203; — 5) der personifizierten *Ῥώμη* (Roma), *Ioann. Gaz. Descr. tab. mundi* 1, 11. [Höfer.]

**Onarion** (*Ὀνορίων*), nicht ganz sichere Lesart des Namens eines Satyr auf einem *Oxybaphon*, *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 32 mit weiterer Litteraturangabe. [Höfer.]

**Onaseuos** s. *Onnaseuos*.

**Onchestios** (*Ὀγχηστῖος*), Beiname des in Onchestos hochverehrten Poseidon, *Paus.* 9, 26, 5, 37, 1. Zum Poseidonkultus in Onchestos vgl. *Hom. Il.* 9, 506. *Lyk.* 645. *Strabo* 9, 412. *Apoll. Rhod.* 3, 1241. *Pseud.-Dio Chrys.* or. 37 p. 296 *Dindorf* und die unter Onchestos angeführten Stellen. [Höfer.]

**Onchestos** (*Ὀγχηστός*), 1) Sohn des Poseidon (oder des Poseidonssohnes Boiotos (s. d.), *Schol. Hom. Il.* 2, 506. *Hesiod* bei *Eust.* ad *Hom. Il.* 270, 14. *Steph. Byz.* und *Phavorin.* s. v. *Ὀγχηστός*), *Paus.* 9, 26, 6. *Steph. Byz.* s. v. *Κώπαι*, Stifter des dem Poseidon heiligen Haines Onchestos und Gründer der gleichnamigen Stadt (s. Onchestios), Vater des Me-

gareus (s. d.), *Plut. Quaest. Graec.* 16; vgl. *Hellannikos* bei *Steph. Byz.* s. v. *Νίσαρις*, *Skymnos* 505f. *Or. Met.* 10, 605, und der *Ἀφρώτη*, der Gemahlin des Nisos von Megara, *Plut. a. a. O.* Da aber *Plutarch* berichtet, daß Nisos nach dem Tode seiner Gemahlin bestimmt habe, daß die megarischen Frauen zum ewigen Andenken an sie die vor ihr getragene Tracht, die er *δὲ ἐκείνην ἀφάρθρα* (ἀφ-άρθρα) genannt habe, beibehalten sollten, wird *Ἀφρώτη* zu schreiben sein. Onchestos ist auch Vater des Plataieus, *Steph. Byz.* s. v. *Κώπαι*. Vgl. *O. Müller, Orchomenos* 288. Vgl. *Onka*. — 2) Sohn des Agrios (s. d. nr. 6), *Apollod.* 1, 8, 6. [Höfer.]

**Oneiros** (*Ὀνειρός*; kret. *ἄναιρος* und *ἄναρ* nach *Hesych.*; vgl. darüber *Roscher, Hermes* 62f.), 1) gilt bald als ein göttliches Wesen, das in beliebig angenommener Gestalt den Menschen im Traume erscheint, bald als Traumsender. Gewöhnlich ist von vielen *ἄναιροι* die Rede, und zwar in dem ersten Sinne.

In der Einzahl findet sich O. bei *Homer Il.* 2: Er wird von Zeus an Agamemnon gesendet, um ihm den Willen des Gottes auszurichten, als dessen Boten er sich selbst bezeichnet (*Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι* V. 26), obgleich er die Gestalt des Nestor angenommen hat. Sein Kommen und Gehen ist von Raum und Zeit unabhängig. Im Augenblick (*καταλίμωσ*) eilt er von Zeus zu Agamemnon und ist nach Erledigung seines Auftrages plötzlich verschwunden (*τὶ ὅχρ' ἀποπτάμενος*). Wie die angeführten Worte zeigen, wird die Leichtigkeit und Schnelligkeit seiner Bewegung mit einem Fluge verglichen, obgleich sich der Dichter im übrigen mit dem einfachen Ausdrucke des Gehens begnügt (*16 βῆ δ' ἄρ' Ὀνειρός, 35 ἀπεβήσεται*). Jedenfalls soll nicht eine zu deutlich vorgestellte Beflügelung die völlige Ähnlichkeit der Erscheinung mit der Gestalt Nestors beeinträchtigen. Das Beiwort *θεῖος* (V. 22, 56) gebührt dem O. als Wesensbezeichnung, während *ὄνλος* (V. 6) nur seiner augenblicklichen Verwendung entspricht. Unter den „orphischen“ *Hymnen* ist der 86. an *Ὀνειρός* gerichtet, welcher hier *ταυνοπίτερος* und — in verständnisloser Anlehnung an *Homer* — *ὄνλος* genannt wird.

Der Oneiros auf dem von *Philostratos Imag.* 1, 27 beschriebenen Gemälde, das den Amphiaraus darstellt, ist als Beherrscher der Träume gedacht. Er wird diesen nach Erwähnung der *ὄντων πύλη* ausdrücklich als *Ὀνειρός αὐτός* gegenübergestellt und heisst überdies *τὰ ἐνύπνια ἀνάγων*. Er zeigt eine bequeme Haltung (*εἶδος ἀνεμύενον*, wohl nach dem Muster von Hypnosdarstellungen), trägt ein weißes über einem schwarzen Gewand (*τὸ, οἷμαι, νύκτωρ αὐτοῦ καὶ μεθ' ἡμέραν*, erklärt *Philostratos*) und hält ein Horn in der Hand, wie *Ph.* meint, weil er die Träume durch das hörnerne, wahrhaftige Thor heraufführt: der Maler beabsichtigte wohl kaum eine so abgeschmackte Ver sinnbildlichung, sondern gab dem O. dasselbe Horn, wie es der Hypnos hat, zu ähnlichem Zwecke. Freilich würde ein Horn, aus welchem die Träume ausgeschüttet



werden, der angeblich auf dem Gemälde befindlichen *ὄνειρος* *πύλη* widersprechen, aber die Berechtigung dieser Bezeichnung ist sehr fraglich. Auch der Zweifel läßt sich nicht unterdrücken, ob überhaupt dieser vermeintliche *ὄνειρος* nicht vielmehr *ἄνθρωπος* zu nennen ist. Bestehen bleibt die Thatsache, daß O. auch als Beherrscher der Träume aufgefaßt werden konnte, als welcher sonst, z. B. bei *Ovid* und *Lucian* (*Metam.* 11, 592 ff. und *Ver. hist.* 2, 32 ff.), *Hypnos* gilt.

Dieselbe Bedeutung wird das *ἄγαλμα* *ὄνειρον* haben, welches sich nach *Pausanias* 2, 10, 2 im heiligen Bezirk des *Ἀσκληπίου* zu *Sikyon* befand, in einem Raume zusammen mit einem *ἄνθρωπος* *Ἐπιδάμης*.

Die Schaar der Träume, *δῆμος* *ὄνειρων* bei *Homer* (danach *Ovid metam.* 11, 633 *populus*), *φύλον* *ὄνειρων* *Hesiod theog.* 212, wohnt in der Gegend des Sonnenunterganges jenseit des *Okeanos* (ω 12): ehe *Hermes* mit den Seelen der von *Odysseus* getöteten Freier nach der *Asphodeloswiese* kommt, führt ihn sein Weg an den *ὄνειροι* vorbei. Es ist ungefähr dieselbe Gegend, in welcher nach 14 die *Κίμμερι* wohnen. Daher bezeichnet *Ovid* die Wohnung des Schlafes und der Träume als *prope Cimmerios* gelegen. Ähnlich lautet die Angabe *Vergils Aen.* 6, 273: *primis in faucibus Orci*. Der Traumzustand, welcher in das Bereich des Schlafes und des Dunkels gehört, dabei aber nicht weit vom Wachen und vom Reiche des Lichtes entfernt ist, wird also örtlich aufgefaßt und einer Gegend in dem dunklen Lande der Unterwelt nicht weit vom Eingang gleichgesetzt. Hier dachte man sich ein Haus der Träume oder mindestens einen abgegrenzten Raum zur Wohnung bestimmten Bezirk, da *τ 562* von *πύλαι* die Rede ist, durch welche sie hervorkommen, um den Menschen zu erscheinen. Eine Ausnahme bildet die umgekehrte Auffassung, daß der Mensch die Traumespforten betritt, wie *Penelope* *δ 809* *ἰδὼ μάλα νῆσσοισιν ἐν ὄνειρεσσιν πύλας* (hier überdies nur bildlich gemeint). Vielleicht die einfachste Art war es, die Träume in der Behausung des Schlafes unterzubringen oder jedenfalls um ihn zu scharen, gleichviel, ob die Wohnung des Schlafes, wie bei *Ovid*, in die Unterwelt (wenigstens annähernd) oder, wie bei *Statius Theb.* 10, 84 und *Lucian, ver. hist.* 2, 32, in ein unbestimmtes westliches Land in nebeliger Ferne gelegt wurde. Der Einfall *Vergils Aen.* 6, 282 f., die Träume auf den Zweigen eines mächtigen Baumes sitzen zu lassen wie ein Volk Vögel, ist wohl durch *Il.* 14, 287–291 angeregt, wo *Hypnos* seinen Sitz, einem Vogel gleich, auf einem hohen, dichtbelaubten Baume nimmt.

Obwohl die Träume immer eine bestimmte Gestalt zu haben scheinen, sind sie doch ohne alles leibliche Leben, *ἀμέντοι* *τ 562* (*somnia vana, Met.* 11, 614). Daher wird die *ψυχή*, um ihre gleichgeartete Natur zu bezeichnen, 1207 mit einem Schatten oder einem Traume, 1222 mit einem Traume verglichen. Vergebens sucht man die Traumgestalt zu fassen (*Ov. Met.* 11, 675 *corpusque petens amplectitur auras* von

*Alkyone* gesagt, welcher ein *Somnium*, dem *Keyx* gleichend, erscheint). Die Bewegung der *ὄνειροι* geschieht in raschem und geräuschlosem Fluge. *Euripides, Hek.* 70 giebt ihnen schwarze Flügel: *μυλανοπίτρυγες ὄνειροι*. Bei *Ovid Met.* 11, 660 fliegt *Morpheus nullus strepitus facientibus alis*. Vgl. *Herod.* 7, 12, 15. Bei *Alkman* (*Poet. lyr. gr.* 3, *carm.* 28), wo die *ὄνειροι* als *ὕποπτερόδιστοι* bezeichnet werden, handelt es sich wohl kaum um einen Ausdruck für ihre Beflügelung, was auch v. *Wilamowitz-Möllendorf* bezweifelt (*Herm.* 32, S. 252), sondern es wird bei der Bedeutung „unter dem Felsen in einer Höhle wohnend“ bleiben müssen; auch bei *Ovid* (*Met.* 11, 592) und *Statius* (*Theb.* 10, 83 ff.) wohnen der *Somnus* und mit ihm die *Somnia* in einer Höhle.

Über die Abstammung der *ὄνειροι* verläutet bei *Homer* nichts. *Ovid* nennt den *Somnus* ihren Vater, in dessen Haus sie wohnen und auf dessen Befehl sie die Menschen aufsuchen. Deshalb verlegt er auch wohl die Wohnung des *Somnus* an den Ort, wo nach *Homer* die *ὄνειροι* wohnen. Bei *Hesiod Theog.* 212 f. sind sie die Söhne der Nacht, welche auch *Hymn. Orph.* 3, 5 als *μήτερ* *ὄνειρων* angerufen wird. Vgl. *Hygin.* p. 9, 3 *Schm.* (*ex Nocte et Erebo . . . Somnia*). Bei *Euripides, Hek.* 70 ist die Erde (= Unterwelt) die Mutter der Träume, *πότνια γῆσιν, μύλανοπίτρυγας μήτερ* *ὄνειρων*. Vgl. *Iphig. Taur.* 1263 (*Kirchhoff*).

Wenn sich die Träume den Menschen zeigen, so nehmen sie die verschiedensten Gestalten an. *Ovid* unterscheidet drei Gattungen von Traumbildern und nennt für jede einen besonderen Vertreter: *Morpheus* nimmt Menschengestalt an; *Ikelos*, von den Menschen *Phoboter* genannt, erscheint in Tiergestalt; *Phantasos* verwandelt sich in leblose Dinge (vgl. *Luc.* v. h. 2, 38). Ferner werden gattungsweise unterschieden *Somnia*, welche Fürsten und vornehme Leute besuchen, und solche, die der großen Menge erscheinen. Die beiden altgriechischen Vorstellungen, daß das Traumbild einer uns bekannten Gestalt, z. B. einer Person, genau gleicht und daß der *ὄνειρος* zu uns fliegt, fand *Ovid* im Widerspruch miteinander und erzählt deshalb, daß *Morpheus* erst ohne sich zu verwandeln, in eigener Gestalt, mit Flügeln versehen, nach seinem Bestimmungsorte eilt, dort angelangt die Flügel ablegt und die Gestalt des *Keyx* annimmt: *postisque e corpore pennis in faciem Ceycis abit*. Bei *Hygin* (p. 9, 4. 6 ed. *Schmidt*) finden sich noch einige andere Einzelnamen: *Lysimeles*, *Meliphron*, *Idumiles* (*Hedymeles*?), *Porphyryon*, *Tepaphus* (*Ephialtes*?)<sup>\*)</sup>, von denen die ersten drei eigentlich Beinamen des Schlafes sind. In der erwähnten Stelle bei *Alkman* ist von Träumen in Rossegestalt die Rede (*ἵππος* *παγὸς ἀεθλοφόρος παρατάκτους τῶν ὑποπτερόδων ὄνειρων*), ohne daß darin die Anschauung zu liegen braucht, daß es nur solche *ὄνειροι* gebe. Die Vielgestaltigkeit der Träume hebt besonders *Lucian* (*ver. hist.* 2, 34) hervor, welcher jedem *ὄνειρος* eine eigentümliche Gestalt zuschreibt, ohne Verwandlung.

\*) Oder *Epialus* (*Ἠπιάλος*)? Vgl. *Et. M.* 454, 5. *Etym. s. II* 561. G. 1687, II 540, 21. *Meister, Gr. Dialekte* 1, 117. [Moscher]

Der Unterschied zwischen wahrhaften und trügerischen Träumen ist in der *Odyssee* z 560 ff. unter dem Bilde zweier Thore ausgesprochen, durch welche die *Oneiroi* gehen, die wahren durch eines aus Horn, die falschen durch ein elfenbeinernes. *Tertullian de anima* 46 überliefert eine Begründung dafür: *perspicere est enim, inquirunt, per cornu, cur autem caecum est.* In der Homerstelle liegt ein Wortspiel vor (*τῶν οἱ μὲν κ' ἔλθοσι διὰ πρῶτον ἐλέφαντος, οἱ δ' ἐλεφάντων, ἐπ' ἀράαντα φέροντες* · οἱ δὲ διὰ ξυστῶν κερῶν ἔλθοσι θύραζε, οἱ δ' ἐννα κραινόναι), welches aber den Wert der Angabe nicht beeinträchtigt, da es wohl kaum als ihr Ursprung angesehen werden kann. Die Begründung des Unterschiedes wird richtiger darin zu suchen sein, daß den trügerischen Träumen, die über das Maß der Wirklichkeit hinausgehen, das kostbare und prächtige Elfenbein entspricht, während die schlechte Wahrheit durch das gewöhnlichere Horn gekennzeichnet wird.

Auch bildlich wurden *Oneiroi* in der Mehrzahl dargestellt. Das ergibt sich aus der Weibinschrift *Kaibel, Epigr. gr.* 839 *δοιούς σοι* (dem Asklepios) *Διδωρός ἐθήκατο, Σώτερ, Οὐτίους ἀντὶ διαπλῶν ὄσων, φανός ἐνανόρμυς.* Daß sich unter diesem Ausdruck nur die Darstellung zweier Traumerlebnisse verbirgt, wie *Friedländer, Sittengesch. Roms* 3<sup>a</sup>, 236 meint, scheint mir ausgeschlossen (vgl. jedoch Sp. 917 a. E.). Um unter den uns überkommenen Kunstwerken etwa einen *Oneiros* ausfindig zu machen, fehlt es an jedem Anhalt. Die in dieser Richtung z. B. von *Zoega* und *Panofka* aufgestellten Vermutungen waren daher wertlos und sind mit Recht von *O. Jahn, Arch. Beitr.* S. 183 zurückgewiesen worden. *A. Hirt (Bilderb. f. Myth., Archäologie u. Kunst, Berlin 1805–16, S. 199 u. Taf. 27, 3)* meinte in dem Relief einer Grablampe die Nacht mit den drei Hauptgenien der Träume (als drei schlummernden geflügelten Kindern) erkennen zu dürfen. Auch hier kann es sich nur um eine ganz unbestimmte Möglichkeit handeln.

Für den Vorgang des Träumens kennt griechischer Glaube oder dichterische Einbildungskraft, die sich hier schwer von einander scheiden lassen, folgende Erklärungen: — 1) Eine Gottheit erscheint dem Menschen, z. B. *Hermes* dem *Priamos* *Ω* 682; *Dionysos* einem lakedämonischen Heerführer *Paus.* 1, 21, 2; *Apollon (Artemid.)* 2, 35; *Serv. Ecl.* 8, 55; *Schol. Nicand. Ther.* 613; *Herakles (Vit. Sophocl.)* 6; *Cic. divin.* 1, 25; *Asklepios*, namentlich um Kranken zu helfen (s. u.); *Athena* dem *Telemachos* *ο* 10, dem *Bellerophon (Pind. Ol.* 13, 66–82), dem *Zuleukos (Aristot. resp. Loc. fr.* 230 = *F. H. G.* 2 p. 174; *Demeter* dem *Onatas Paus.* 8, 42, 7; *Pan (Long. past.* 2, 26 p. 277 *Teubn.*, vgl. *Roscher, Archiv f. Religionswissenschaft* 1 (1898) S. 84); die Muse *Kalliope* dem *Achilleus Philostr. Her.* 19, 2; auch die schreckliche *Hekate* nebst den ihr verwandten Gestalten *Gorgo*, *Mormo*, *Lamia*, *Gello*, *Empusa (Rohde, Psyche* 2<sup>a</sup>, S. 82 ff. mit Anhang 2 u. 3) oder gespenstische Wesen wie die *Sirenen (Crusius, Philol.* 50, 97 ff.). — 2) Ein Gott

erscheint in verwandelter Gestalt, z. B. *Athene* der *Nausikaa* in Gestalt einer Freundin (*ξ* 20). — 3) Ein Gott schickt den oder einen *Oneiros*, z. B. *Zeus* dem *Agamemnon* oder allgemein *v* 87: *αὐτὰρ ἐπειδὴ (der Penelope) καὶ ὄνειρατ' ἐπέσσειεν κατὰ δαίμων.* Ein sehr umständliches Verfahren wird bei *Ovid Met.* 11 angewendet: *Juno* befiehlt durch *Iris* dem *Somnus*, einen seiner Söhne zu *Alkyone* zu senden. Dieser wählt als den geeignetsten den *Morpheus*. — 4) Ein Gott schafft ein Traumbild, ein *eidolon*: ein solches, von *Athene* geschaffen, erscheint der *Penelope* *δ* 795 ff. Nach *Nägelsbach, Hom. Theol.* S. 184 ist dies die einzige volkstümliche Auffassung. Für ebenso volkstümlich ist wohl aber nr. 1) zu halten. — 5) Unter den Fällen, wo die Gottheit als Urheber des Traumes aus dem Spiele bleibt, sei besonders die Erscheinung einer *ψυχή* hervorgehoben (z. B. des *Patroklos* *Ψ* 65), wozu vgl. *Rohde, Psyche* 2<sup>a</sup>, S. 362 ff.

Der übliche Platz, den das Traumbild einnimmt, sobald es bei dem Schläfer anlangt, ist *ὕπὸ κεφαλῆς*, z. B. *Ψ* 65, *δ* 803, *Herod.* 7, 17. Vgl. *Roscher, Hermes* 2, *Windgott* 64.

Als Traumsender können grundsätzlich alle beliebigen Götter gelten. Besonders mit diesem Namen belegt wird *Hermes (Oneirodromos Athen.* 1, 16, 6; *sermonis dator atque somnium, Orclli* 1417; *ἡγήτορ ὄνειρων Hymn. in Mercur.* 14. Bei *Apollon. Rhod.* 4, 1732 f. nimmt *Euphemos*, der einen Traum gehabt hat, ohne weiteres an, daß er von *Hermes* komme, *οὗτος γὰρ ἐπὶ τῶν ὄνειρων ὁ θεός Schol.* 1733; vgl. auch *Philostr. Her.* 10, 8 p. 311 *Kays. u. Gust. Krüger in Jahrb. f. Philol.* 1863, 293 ff. *Roscher, Hermes* 2, *Windgott* S. 62 ff., wo S. 64 f. namentlich auch auf die *Od.* *δ* 838 etc. bezogene innige Verwandtschaft der Traumbilder mit der Luft und dem Winde hingewiesen wird, und *Pan (Phot. und Hesych. s. v. Πανὸς σκοτός (l. xóτος) und Long. past.* 2, 25, 26). Von einem Traume, den *Pan* gesendet hat, um den Troizeuern zu helfen, berichtet *Paus.* 2, 32, 5. Weiteres über *Pan* als Traumgott und besonders als Sender des Alptraumes (*Ephialtes*) s. unter *Pan*.

Die Traumgläubigkeit war zu allen Zeiten des griechischen und römischen Altertums stark ausgebildet und überzog bei weitem den ebenfalls ununterbrochen lebendigen Zweifel, selbst in den Reihen der Historiker und Philosophen. Freilich war der Grund für manche nicht die fromme Meinung von dem göttlichen Ursprung der Träume, sondern die Überzeugung, daß die durch den Schlaf des Körpers freigewordene Seele zu besonderen Wahrnehmungen, auch der Zukunft, befähigt sei (*καθ' ἑαυτήν γίνεται ἡ ψυχή im Traume und in den uarietia Aristot.* bei *Sext. adr. math.* 9, 20, 21; vgl. *Pind. thren. frg.* 2). *Aristoteles* nimmt keine entschiedene Stellung: *de divin. pr. somnum* Anf.: *περὶ τῆς μαντικῆς ἐν τοῖς ὄντοις γενομένης καὶ λεγόμενης συμβαίνει ἀπὸ τῶν ἐνυπνίων οὕτε λαπαρομήναι ὁρῶν οὕτε πεισθῆναι.* Durch Ungläubigkeit zeichnen sich *Thukydides* (z. B. 1, 47) und, ihren Systemen entsprechend, die *Epikureer*,



Kyniker und die neuere Akademie aus. Die von Cicero de divin. 2 geübte Kritik fusst auf Karneades. Eine ausführliche Behandlung der ganzen Frage giebt Büchschütz S. 1–34. Die große Verbreitung des Traumgläubens in der römischen Kaiserzeit schildert Friedländer, Sitten-gesch. 3<sup>o</sup>, S. 567 ff.

Bei einer solchen Wertschätzung der Träume mußte von frühester Zeit an ihre richtige Auslegung eine große Bedeutung haben; nur selten lag ja der Sinn eines Traumes zutage, und außerdem war von vornherein die Frage zu entscheiden, ob der Traum bedeutsam war oder nicht. Schon in den homerischen Gedichten ist vom Traumdeuten die Rede (τ 535 ἀλλ' αἶψα μοι τὸν ὄνειρον ὑπόκριναι), es giebt Leute, die sich berufsmäßig damit beschäftigen (ὄνειροπόλοι) und den μάντιες und ἱερεῖς an die Seite gestellt werden (A 62. 63). Bei Pausanias 1, 34, 4 gehören die ἀγαθοὶ ὄνειροποτα ἐξηγήσασθαι zu den ältesten Arten der Wahrsager. Schon Prometheus soll die Kunst ausgeübt haben (Aeschyl. Prometh. 485 κἄρκισα πρῶτος ἐξ ὄνειράτων ἃ χεῖρ ὑπαρ γνέσθαι). Allmählich wurden die Regeln und Möglichkeiten der Traumdeutung auch schriftlich zusammengestellt. Eine Aufzählung der vielen einst diesem Zwecke dienenden Schriften giebt Büchschütz S. 45 ff. Besonders in der Zeit nach Alexander dem Großen war diese Gattung so zahlreich vertreten, vgl. Susemihl, Gesch. d. griech. Litt. in d. alexandrin. Z. 1 S. 868 ff. Erhalten ist nur ein derartiges Werk, die Ὀνειροκριτικά des Artemidoros aus Ephesos oder (nach der Heimat seiner Mutter) aus Daldis in Lydien (2. Jahrh. n. Chr.). In diesem Buche ist mit großem Eifer alles zusammengetragen, was der von der Nützlichkeit und Wichtigkeit seines Unternehmens durchdrungene Verfasser aus schriftlichen Quellen oder auf mündlichem Wege hat erfahren können. Die Begründung der Deutungen liegt hauptsächlich in der für die einzelnen Träume in einer Reihe von Fällen angeblich beobachteten gleichmäßigen Verwirklichung.

Wenn die Träume als ein Mittel göttlicher Offenbarung galten, so lag es nahe, in Fällen, wo eine solche erwünscht schien, nicht zu warten, bis sie von selbst erfolgte, sondern sie zu erbitten. Man begab sich zu diesem Zweck in das Heiligtum des Gottes, dessen Willen man erfahren und dessen Hilfe man genießen wollte, und brachte dort die Nacht zu, in der Hoffnung, daß er sich im Traume zeigen würde. Dies Verfahren, das sich nicht bloß bei den Griechen findet und vielleicht dem Beispiel eines semitischen Volkes nachgeahmt ist (vgl. Strabon 14 p. 761, Plew de Sarapide 37, Bouché-Leclercy 1, 290), hieß ἐγκοιμήσις (incubatio) und wurde hauptsächlich von Kranken angewendet, welche mit göttlicher Hilfe ihre Gesundheit wiederzuerlangen hofften; dies war naturgemäß der am häufigsten wiederkehrende Anlaß zur Anrufung der Gottheit. Über die bei der ἐγκοιμήσις beobachteten Gebräuche finden sich folgende Mitteilungen: Als Vorbereitung wurde stets eine Reinigung verlangt, zu der auch

ein Reinigungsopfer gefügt werden konnte; meist wurde auch Fasten vorgeschrieben, etwa einen Tag lang nichts zu essen und drei Tage keinen Wein zu trinken. Den Schluß der Vorbereitung bildete ein Opfer, z. B. ein Widder, auf dessen Fell sich der Darbringende legen konnte, um den Bescheid des Gottes zu empfangen. Paus. 1, 34, 6: καὶ πρῶτον μὲν καθήσασθαι νομίζουσιν ὅτις ἤλθεν Ἀμφιαράω χρησόμενος: ἔστι δὲ καθάριστον τῷ θεῷ θύειν: θύοντα δὲ καὶ αὐτὸ καὶ πᾶσιν ὅσοις ἔστιν ἐπὶ (τῷ βασιλῇ) τὰ ὀνόματα, προεξεγραμμένων δὲ τούτων κριὸν θύσαντες ὑποστρώσαντες καθένδουσιν ἀναμένοντες δὴλωσιν ὄνειράτος. Philostr. Vit. Apoll. 2, 37: λαβόντες οἱ ἱερεῖς τὸν χρησόμενον αἰτῶν τε εἰργουσι μίαν ἡμέραν καὶ οἶνον τρεῖς, ἵνα διαλαμπύσῃ τῇ ψυχῇ τῶν λογίων πᾶσιν. Vgl. Strabon 6 p. 254. Lykophr. 1049. Verg. Aen. 7, 86 sq. Im Traume heilte der Gott die Kranken, so Asklepios die Blindheit des Plutos, was Aristophanes im gleichnamigen Stücke V. 620 ff., allerdings ins Lächerliche gezogen, schildert, oder gab ihnen ein Heilmittel an. Mitunter war es notwendig, die ἐγκοιμήσις mehrere Male zu wiederholen, wovon der Rhetor Aelius Aristides aus eigener Erfahrung berichtet. Es kam auch vor, daß der Gott einen Besucher seiner Hilfe nicht würdigte und ohne Traum liefs, Plaut. Curculio 216 sq., Philostr. Apoll. Tyan. 1, 9. Anstatt des Heilung oder Rat Suchenden konnte auch ein anderer sich zum Schlafe niederlegen (Herod. 8, 134. Strab. 14, 649; bei Paus. 10, 33, 5, wo der Priester als πρόμαντις des Dionysos zu Amphikleia bezeichnet wird, bezieht sich der Ausdruck nicht auf die ὄνειρατα). Vgl. Girard S. 79. Vercoutre, Rev. arch. 1885, 2 S. 280 f. Wer in der Behandlung des Gottes gewesen war, durfte nicht vergessen, sein Dankschmerlein zu entrichten, und pflegte auch ein bildliches Andenken im Heiligtum zu hinterlassen, meist eine Nachbildung der geheilten Körperteile mit beigeschriebener Danksagung. Vgl. C. I. G. 1570 und Girard S. 97–123. Außerdem waren die Priester darauf bedacht, recht viele und tröstliche Wunderthaten ihres Gottes zu verzeichnen. Von der Art dieser Aufzeichnungen geben die beiden erhaltenen στίλαι im Tempel des Asklepios zu Epidauros einen Begriff. (S. unten.)

Unleugbar steht der Brauch der ἐγκοιμήσις in einem gewissen Verhältnis zur Entwicklung der griechischen Heilkunst, und auch erfahrene und gewissenhafte Ärzte werden ganz gern von einem Mittel Gebrauch gemacht haben, das ihnen die unbedingte Folgsamkeit der Kranken und damit eine ungestörte Behandlung sicherte (Galen. method. med. 1, 1). Daß es sich in jedem Falle nur um einen dreisten Schwindel und eine Ausbeutung des gläubigen Volkes handelte, läßt sich ebenso wenig behaupten, als daß in diesen Tempeln überhaupt die griechische Heilkunde ihren Ursprung habe. Freilich lesen wir schon bei Jamblich. Myst. 3, 3: διὰ τὴν τάξιν τῶν νόσων ἐκίανεν ἡ λαοικὴ τέχνη συνέσει ἀπὸ τῶν ὄνειράτων. Nach Vercoutre verdienen nur die Asklepien den Ruf ernsthafter Heilketten

und etwa noch das Amphiareion und das Charoneion, das andere sind schwindelhafte Nachahmungen.

So gut wie grundsätzlich alle Götter Träume senden können, kann auch die *ἑκτομυρία* bei jeder Gottheit stattfinden; aber es ist ganz natürlich, daß sie nicht überall gleichmäßig ausgebildet ist. Vielleicht sind von Anfang an die chthonischen Gottheiten als Götter des Dunkels besonders geeignet Wahrträume im Dunkel der Nacht zu schicken. Andererseits werden vornehmlich die Heilgötter aufgesucht. Bisweilen sind auch Totenorakel mit Inkubation verbunden: *Plut. consol. ad Apollon.* c. 14. Die Gottheiten, für welche die *ἑκτομυρία* bezeugt oder mit Sicherheit zu erschließen ist, sind folgende:

Amphiaraos a) bei Theben zu Knopia: *Strabon* 9 p. 404. *Herod.* 8, 134 (dazu *Plut. def. orac.* 5 p. 412a). *Pind. Pyth.* 8, 39. *Nem.* 10, 8. *Origenes contra Celsum* 3, 34. *Herodot* nennt außer an der angegebenen Stelle, wo es sich um die Befragung durch einen Abgesandten des Mardonios handelt, noch einmal das Orakel des Amphiaraos (1, 46 ff.), nämlich unter den von Kroisos besuchten. Auch hier wird das thebanische gemeint sein. v. *Wilamowitz-Möllendorf.* *Herm.* 21, 91—115 und ihm folgend *F. Dürbach, De Oropo et Amphiarai sacro*, Paris 1890 zweifeln an dem Bestande und mindestens an der Bedeutung dieses Heiligtums, während *Rohde, Psyche* 1<sup>2</sup> S. 119 Anm. 1 daran festhält.

b) zu Oropos: *Hyperid. pro Euxenippo* p. 8, 5 *Schneidewin.* *Paus.* 1, 34. *Philost. Vit. Apoll.* 2, 37. Vgl. v. *Wilam.-Möll.* und *Dürbach*, früher *Preller, Sitzungsber. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch.* 1852, S. 140—188: *Üb. d. Αὑπαγαρίων*.

c) in Phlius: *Paus.* 2, 13, 6 (unklar).

Amphilochos a) in Akarnanien (Ätolien?): *Arist.* 1 p. 78 *Dind.*; *Origenes c. Celsum* 3, 34.

b) zu Mallos in Kilikien: *Paus.* 1, 34, 3. *Dio Cassius* 72, 7. *Luc. Philops.* 38.

Aphrodite wird von *Jamblichos de qua. Phot. bibl.* 94 p. 75 b (= *Erot. scr. ed. Hercher* 1 p. 224, 26) mit einem solchen Heiligtum auf einer Insel zwischen Euphrat und Tigris bedacht.

Asklepios (vollzieht in älterer Zeit die Heilungen während der *ἑκτομυρία*, später giebt er nur ärztlichen Rat, s. *Zacher, Herm.* 21, 167 ff.) a) zu Athen: *Aristoph. Plut.* 620 ff. *Vesp.* 122. Vgl. *P. Girard, L'Asclépieion d'Athènes d'après de récentes découvertes.* Paris 1881 (= *Bibl. des sc. frg. d'Athènes et de Rome fasc.* 23).

b) zu Epidauros: *Aelian. Hist. Anim.* 9, 33 nach *Hippus von Rhegium* (v. *Wilam.-Möll., Hermes* 19, 91—115, dagegen *Zacher, Herm.* 21, 467—474). *Strabon* 8 p. 374. *Paus.* 2, 27, 10, 38, 13. *Marin. v. Procl.* 31. Von den bei *Pausanias* erwähnten *στῆλαι* sind zwei aufgefunden worden (*Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1883, 219 und 1885, 3. *Caveadus, Feuilles d'Épist.* 1 nr. 1—3a. *Collitz, Dialektinschr.* 3 nr. 3339. 3340; übers. v. *Diels, Nord und Süd* 1888, 29 ff.), voller Wundergeschichten, darunter auch das aus *Aelian* bekannte, dem *Hippus* nacherzählte *ἱατρὰ* in jüngerer Fassung. Diesen Priestererfindungen

gegenüber ist als historische Urkunde der Bericht des *M. Iunius Apellias* wichtig (*Ἐφημ. ἀρχ.* 1883, 227. *Wilamowitz, Isyllos v. Epidauros* S. 116 ff.).

c) zu Troizen: *Aelian. Hist. Anim.* 9, 33.

d) in Sikyon weisen wohl die im Asklepieion befindlichen Darstellungen des *Ἰππεύς* und *Ὀρυσίος* auf *ἑκτομυρία* hin: *Paus.* 2, 10, 2.

e) in Trikkia: *Strabon* 9, 437.

f) auf Kreta zu Lebena: *Kaibel, Epigr.* 839, vgl. mit *Paus.* 2, 26, 9.

g) auf Kos: *Strab.* 8 p. 374.

h) zu Pergamos: *Philost. Vit. Soph.* 1, 26, 4 extr. *Vit. Apollon.* 4, 11. *Herodian.* 4, 8, 7.

i) zu Aigai in Kilikien: *Philost. Vit. Soph.* 1, 4, 1. *Vit. Apollon.* 1, 7. *Euseb. V. Constant.* 3, 56.

k) zu Rom: *C. I. G. n.* 5977. 5980. *Orelli* 2417. *Sueton. Claud.* c. 25.

Zur Ergänzung dieser Liste vergleiche *Thraemers* Aufzählung, *Pauly-Wissowa, Realencyklopädie* 1 S. 1690.

Athena in Korinth: *Pind. Ol.* 13, 66 ff.

Brizio auf Delos: *Semos der Delier* bei *Athen.* 8, 335a (= *F. H. G.* 4, 493). *Hesych. s. v.* *βουζόπαυρις*. (*Bouché-Leclercq* 2 S. 266 möchte diese *Βουζο* der *Νύξ* gleichsetzen).

Dionysos zu Amphikleia in Phokis: *Pausan.* 10, 33, 10.

Faunus bei Tibur an der Quelle Albunea: *Verg. Aen.* 7, 86 sq.

Gaia anscheinend in Delphi vor Apollons Zeit: *Eurip. Iph. Taur.* 1230 ff., wahrscheinlich auch zu Olympia: *Paus.* 5, 14, 10.

Hemithea zu Kastabos auf der karischen Chersones: *Diod.* 5, 62, 63.

Herakles (wahrscheinlich) zu Hyettos: *Paus.* 9, 24, 3. *Hercules somnialis*: *Orelli* 1553. 2405. (Vgl. *Bouché-Leclercq* 3 S. 310 ff.).

?Hermione in Makedonien: *Tertullian. de anima* 46 (Versehen *Tertullians*?).

Ein Heros latros zu Athen und einer zu Marathon: vgl. *Rohde, Psyche* 2 S. 186/6.

Ino s. Pasiphae.

Isis *Diod.* 1, 25, zu Smyrna *Aristid.* 1 p. 500 sq., zu Tithorea *Paus.* 19, 32, 13. Viele Belege enthält Art. Isis in diesem Lexikon Bd. 2 Sp. 522—525.

Kalchas in Apulien beim Berge Garganos: *Strab.* 6 p. 284. *Lykophr.* 1047—66 (vielleicht da, wo heute der Erzengel Michael verehrt wird, s. *Rohde, Psyche* 1<sup>2</sup>, S. 187).

Machaon zu Gerenia an der Küste Lakoniens: *Paus.* 3, 26, 9.

Mopsos zu Mallos in Kilikien: *Plut. def. orac.* 45.

Nyx (wahrscheinlich) in Megara: *Paus.* 1, 40, 6.

Odysseus bei den Eurytanen in Ätolien: *Lykophr.* 799 sq., *Aristoteles* und *Nikander* bei *Schol.* zu d. St.

Pan (?) in Troizen: *Paus.* 2, 32, 5.

Pasiphae (und Ino) bei Thalamei in Lakämon: *Paus.* 3, 26, 1. *Cic. divin.* 1, 43. *Plut. Ag.* 9. *Cleom.* 7.

Pluton und Kora in dem *Ἰαπερίων* von Acharaka zwischen Tralles und Nysa in Karien: *Strab.* 14 p. 649.

Podaleirios in der Nähe des Berges Garganos, wie Kalchas: *Strab.* 6, 284. *Tim. fr.* 15 ed. *Didot. Lykophr.* 1049.

Polemokrates, der Sohn des Machaon, zu Eua in Argolis: *Paus.* 2, 38, 6.

Protesilaos an seinem Grabmal bei Elaius auf der thrakischen Chersones: *Philostr. Heroic.* 2, 6, 7.

Sarapis, besonders zu Kanobos, *Strab.* 17, 801. *Arrian. Exped. Alex.* 7, 6. *Plut. Alex.* 76. *Suet. Vesp.* 7, und zu Memphis (vgl. *Letronne, Papyrus grecs du Louvre*, publ. p. W. Brunet de Presles in *Notices et extraits des mss.* 18 (1865) no. 60. 51 und *Leemans, Pap. gr. Mus. Lugduni-Batavi* 1843, *Papyrus C.*)

Sarpedon wohl nicht in Troas, wie *Tertullian. de anima* 46, anscheinend versehentlich, angiebt, sondern in Kilikien, wie die *Vita S. Theclae* des Bischofs *Basilius* von Seleukia bezeugt, vgl. *R. Köhler, Rh. Mus.* 14, 472 ff. und *Rohde, Psyche* 1<sup>2</sup>, S. 187 Anm. 3.

Teiresias zu Orchomenos: *Plut. def. orac.* 44.

Trophonios (nicht eigentliche *ἑσπείριος*, sondern Niederfahrt in sein unterirdisches Gemach): *Paus.* 9, 39 (C. W. Goettling, *Narratio de orac. Trophonii* 1843. *Das Orakel d. T. in Ges. Abh.* 1, 167—170. *Fr. Wieseler, D. Orakel des Trophonios*, Göttingen 1848).

? Zalmoxis bei den Geten: *Herod.* 4, 95. 96. *Strab.* 7, 297; 16, 762. *Origen. c. Cels.* 3, 34. *Etyim. M. s. Zalm.*

Noch heute finden sich Spuren der *ἑσπείριος*. *Bernh. Schmidt, D. Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum*, nennt den Tempelschlaf (S. 77—79) ein noch gegenwärtig in Griechenland häufig gebrauchtes Mittel, um die Gesundheit wiederzuerlangen. Man geht zu dem Heiligen, auf den man Vertrauen setzt, und legt sich nach einem Gebet unter seinem Bilde nieder. Über eine solche Beobachtung auf Lesbos s. *Vercoutre, Revue archéol.* 3. sér. t. 7, S. 123. Vgl. auch *Rev. arch.* 1844, 1 S. 283 ff. Im 16. Jahrh., so wird berichtet (*Vink, Amoen. philol. med.* p. 73), sah man in Padua Kinder vom Lande, die in die Kirche des hl. Antonius gingen, um im Schlafe seine Hilfe zu erhalten. In ähnlicher Weise wird der Erzengel Michael aufgesucht (*Rohde* 1 S. 187).

Zu der Bedeutung, die das Traumleben als vermeintliche Gelegenheit zum Verkehr mit den Göttern besitzt, kommt noch eine andere, daß nämlich manche im Glauben des Volkes lebende übernatürliche Wesen, nicht bloß bei den Griechen, ihren Ursprung dem Traume verdanken, so der Ephialtes (s. d. u. Pan), die Empusa und ähnliche gespensterhafte Wesen. Ja, wenn *Laistner, Rätsel der Sphinx*, Recht hätte, wäre alle Göttersage aus dem Alptraum geboren. Er glaubt dies an einer großen Menge von Sagen nachweisen zu können, auf die hier nicht eingegangen werden kann, weil das Buch weniger Ergebnisse als Anregungen und unter diesen viele zweifelhaften Wertes enthält.

Außer den bereits mit vollständigem Titel genannten Werken ist noch anzuführen:

*Henr. Meibomius, De incubatione in fanis deorum medicinae causa olim facta*, Helmst. 1659 (praes. Conring); *Chr. C. F. Jeep, De Somno*

*eique cognatis numinibus*, diss. inaug., Wolfenb. 1831. *H. Wiskemann, De variis oraculorum generibus apud Graecos*, Marb. 1835. *F. G. Welcker, Zu den Altertümern der Heilkunde bei den Griechen*, Bonn 1850 (*Kl. Schr.* 3, 89—156). *K. F. Hermann, Lehrbuch d. griech. Antiquitäten* 2<sup>2</sup>, 1858 (= *Lehrb. d. gottess. Altert. d. Griechen*) § 41 „Von Traum- und Toten- orakeln“. *Gust. Krüger, Theologumena Pausaniae*, diss. inaug., Lips. 1860. *G. F. Schoemann, Griech. Altertümer* 2<sup>2</sup> (1863) § 10 *Die Mantik* (S. 266—297). *B. Büchsenhütz, Traum und Traumdeutung im Altertum*, Berlin 1868. *H. Baumgart, Aelius Aristides als Repräsentant der sophistischen Rhetorik im 2. Jahrh. d. Kaiserzeit*, Leipzig 1874. *G. Ritter v. Rittershain, Der medicinische Wunderglaube u. die Inkubation im Altertum*, Berlin 1878. *A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité* I—IV Paris 1879 82. *Vercoutre, La médecine sacerdotale dans l'antiquité grecque in Revue archéol.* 3. sér. t. 6 (1885) S. 273—292, t. 7 (1885) S. 22—26, 106—123. — 2) Bei *Ptolemaios Heph.* 3 (*Westermann* S. 187, 20—22) ein zweiter Sohn des Achilleus und der Deidameia, neben Neoptolemos, von Orestes, mit dem er in Streit geriet, erschlagen: *Ἀχιλλεύς καὶ Διδομένης δῖο ἐγενέσθησαν παῖδες, Νεοπτόλεμος καὶ Ὀνήριος καὶ ἀναίρεται κατ' ἀνδρῶν ὑπὸ Ὀρέστου ἐν Φωκίᾳ δ' Ὀνήριος, περὶ σπληνικῆς αὐτῷ μαχεσάμενος.* [*Türk.*]

**Onites** (*Ὀνίτης*), Sohn des Herakles von der Deianeira (*Apollod. biblioth.* 2, 7, 8) oder der Megara (*Schol. ad Lykophr. Alex.* 38: *Ὀνίτης* und *Eudoc.* p. 216). Vgl. *Heyne, Notae ad Ap.* p. 491. *Hygin. fab.* 31 giebt die zweite Version mit der Namensform *Opbites* wieder. Vgl. *Hesych.* *Ὀν[ε]ίτης* ἥρως κ. τ. λ. Vgl. *Onites*. [*Eisele.*]

**Onesippos** (*Ὀνείσιππος*), Sohn des Herakles und der Thespiade Chryseis, *Apollod.* 2, 7, 8. [*Stoll.*]

**Onetor** (*Ὀνήτωρ*) 1) Troer, Priester des idäischen Zeus, Vater des vor Troja von Meriones erlegten Laogonos, *Il.* 16, 604. — 2) Vater des Phrontis, des Steuermanns des Menelaos, *Od.* 3, 282. *Paus.* 10, 25, 2. *Eustath. Dion. Per.* 11. [*Stoll.*]

**Onka** (*Ὀγκα*) s. Onka.

**Onites** (*Ὀνίτης*), Genosse des Dionysos, von Korymbasos getötet; *Nonn. D.* 28, 112. Vgl. *Onites*. [*Roscher.*]

**Onka** (*Ὀγκα Aesch. sept.* 164, 487, 501. *Euphor. fr.* 22 *Mein. Antim. fr.* 33 *Kinkel. Rhianos* p. 76 *Düntzer. Anthol. ep.* 1, 11, 1 *Cougnay. Ὀγκαίη* bei *Nonn. D.* 5, 15, 44, 39, 45, 65. *Ὀγκα* bei *Paus.* 9, 12, 2 und *Hesych.* s. v.) heisst die Athene am onkäischen (*Aesch. sept.* 487, bei *Apollod. bibl.* 3, 6, 6 *Ὀγκαίδες* genannt) oder ogygischen (*Eurip. Phoen.* 1120. *Paus.* 9, 8, 5. *Steph.* s. v.) Thore von Theben. *Tzetz.* zu *Lyk.* 1225 redet von einem thebanischen Stadtviertel *Ὀγκαί*, das von der Göttin den Namen hatte. Der Kult der nach *Schol. Eur. Phoen.* 1062. *Schol. in Aesch. sept.* v. 164. *Nonn.* 44, 39 (s. a. *Schol. Pind. O.* 1, 44) ursprünglich phönikischen Göttin soll von Kadmos nach Theben verpflanzt worden sein.

Auf diese Überlieferung gestützt haben Neuere den der Phantasie einen ausgedehnten Spielraum eröffnenden Versuch gemacht, das Wort aus dem Semitischen abzuleiten (s. *Lauer, Syst. der Myth.* p. 328, der die verschiedenen, nach dieser Richtung gemachten Aufstellungen zusammenträgt). [S. auch V. Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens.* Paris 1894 p. 140, der, selbst die Herleitung des Wortes aus dem Semitischen befürwortend, in Anm. 4 weitere Literatur verzeichnet, ferner *Gustave Fougères, Martinée et l'Arcadie orientale.* Paris 1898 p. 209 u. Anm. 5, *Philippe Berger, Les origines orientales de la mythologie grecque, Revue des deux mondes.* LXVI<sup>e</sup> année. 4<sup>e</sup> période. T. 138. Paris 1896 [p. 377–403] p. 394.] Was die Deutung anlangt, so würde die reserviert vortragene Erklärung *Roschers* (s. u. *Athene* Bd. 1 678 von *ὄγκαιος* = brüllen; so auch *Gruppe* in *Ic. Müllers Hdb.* 6, 2, 200 *ὄγκαιος* = der 20 „Brüller“) auf die Gewittergöttin hinführen. Eine andere, von *Peller-Robert* 1, 188 gebilligte Auffassung, die sich durch den von *Lauer* a. a. O. und besonders von *Immerwahr, Die Kulte Arkad.* p. 68, 117, gelieferten Nachweis der kulturellen Beziehungen empfiehlt, wird durch die Zuweisung des Namens zu einem mit *Ogyges*, *Onchestos* (s. *Wilamowitz, Hermes* 26, 236), *Okeanos* verwandten Worte nahegelegt. Darnach ist sie die am Wasser geborene Göttin, die Wasserathene, wie sie auch in Alalkomenai bei Haliartos, dessen Gründerin eine Tochter des *Ogyges* heißt (*Paus.* 9, 33, 4), als die am Tritonfluß Aufgewachsene verehrt wurde (ib. § 7). Auf Grund von *Paus.* 9, 5, 1, wo ein *Ogygos*, König der Ektenen, erscheint, glaubt *Immerwahr* die Athena Onka als die Göttin dieses boiotischen Urvolks benennen zu dürfen. In den arkadischen Kulte entspricht ihr die Athena Tritonia in Aliphira (*Paus.* 8, 26, 6) 40 und in Pheneos (*P.* 8, 14, 4) und die Koräa in Kleitor (*P.* 8, 21, 4). Sie steht in einem augenscheinlichen Verwandtschaftsverhältnis zu Poseidon, sowohl dem von *Onchestos*, dessen Heros eponymos (wie auch *Ogygos* bei *Tzetz.* in *Lyk.* 1206) ein Sohn des Gottes heißt (*Paus.* 9, 26, 5), als zum *Hippios* im arkadischen Onkeion bei Thelpusa (*P.* 8, 25, 5). In denselben Zusammenhang fügt sich ungesucht die Benennung des am letztgenannten Orte ebenfalls verehrten Apollon als *Onkaiatas* (*P.* 8, 25, 11) oder *Onkaio* bei *Antimachos* (*P.* ib. § 9, fr. 25 *Kinkel*), die als eine dem Beinamen *Delphinios* analoge Kultbezeichnung angesehen werden mag. [Wie *J. G. Fraser* in seiner inhaltreichen Note über Athena Ona (*Pausanias, Description of Greece transl. with a Commentary by J. G. Fraser.* Vol. 5. London 1898 p. 48–49) anmerkt, will *P. Perranoglou* (Götterdienst der Athena Onka zu Theben auf einer Vase aus Megara, *Arch. Zeitung* 23 (1865) Sp. 67–70, Taf. 199, 3) die Errichtung des Kultbildes der Athena Onka durch Kadmos auf einer in einem Grabe bei Megara gefundenen Vase erkennen.] [Ei-ele.]

**Onkalates** (*Ὀγκάλᾱτης*) oder **Onkaio** (*Ὀγκάιος*, *Antimachos* bei *Paus.* 8, 25, 9), Beinamen des Apollon, der bei Thelpusa in Arkadien

einen heiligen Hain und Tempel besaß, *Paus.* 8, 25, 11. *Wentzel, Ἐμμελίσεις θεῶν* 7, 10f. *Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens* 1, 135 und Anm. 1. Vgl. *Onkios* und *Onka*. [Höfer.]

**Onkaie** s. *Onka*.

**Onkalos** s. *Onka* u. *Onkaiates*.

**Onkios** (*Ὀγκίος*) oder **Onkos** (*Ὀγκος*, *Paus.* 8, 25, 10. *Steph. Byz.* s. v. *Ὀγκίος*. *Etym. M.* 613, 43), Sohn des Apollon, Herrscher von Onkeion bei Thelpusa, Besitzer großer Rosseherden, unter die sich Demeter in Rofagestalt begab, um den Nachstellungen des Poseidon zu entgehen — das Nähere s. unt. *Areion* nr. 1. Kora und Demeter Sp. 1299. *Tümpel* bei *Paulys-Wissowa* s. v. *Areion*. — Onkos gab das Roß *Areion* an Herakles, als dieser gegen die Eleer zu Felde zog; *Paus.* 8, 25, 4, 10. *Bethe, Theban. Heldenlieder* 92. Vgl. *Onka*. *Onkaiates*. [Höfer.]

**Onkos** s. *Onkios*.

**Onnes** (*Ὀννης*), 1) Herrscher von Syrien, erster Gemahl der Semiramis, dem sie den Hyapates und Hydaspes gebahr; er erhing sich, als Ninos (s. d.) ihm die Semiramis abspenstig machte, *Diodor.* 2, 5, 6, dessen Quelle *Ktesias* (frgm. ed. *Buehr* p. 393 f.) ist. *Anonymos* in *Paradoxeogr.* *Westermann* p. 213. — 2) Stifter des Kabeirenkultus in Assesos; s. d. A. *Megaloi Theoi* Bd. 2 Sp. 2535 Z. 3 ff. [S. auch O. Kern in *Beiträge z. Geschichte d. griech. Philosophie und Religion* von P. Wendland und O. Kern. Berlin 1895 p. 106–108. *Drexler*.] [Höfer.]

**Onnaseuos?** (*Ὀνναεσιος*?), Name eines Satyrs auf einem rotfig. Skyphos in Palermo, abg. *Arch. Zeit.* 1871 Taf. 55. *Heydemann, Satyr- u. Bakch.* 21, der *Ὀνναεσιος* von *ὄνος* (oder *ὄνιν*) und *εσιω* ableitet. *Kretschmer, Die griech. Vasenschrift.* 176, 153. [Höfer.]

**Onnophris** (*Ὀννόφρις*, oder nach *Wilken's* [Abh. d. K. Pr. Ak. d. W. zu Berlin a. d. J. 1886. *Anh. Ph.-Hist. Cl. Abb.* I p. 36] Accentuierung *Ὀννόφρις*) lautet die griechische vielfach in Zusammensetzungen mit dem Namen Osiris (z. B. *Greek Papyri in the Brit. Mus.* ed. *Kenyon* Pap. XLVI Z. 101 f. p. 68: *ὁν νε ὁσοννῶφρις ὁν οὐδεις εἶδε παρῶτι*; Z. 113 f. p. 69 *εγω εἰμι ἀγγελος τον παπρω ὁσοννῶφρις*; Z. 353 p. 76 *ὁσοννῶφρις*; Z. 356 *εσοννῶφρι* etc.) erhaltene Form des Königsnamens des Osiris „Unnefer“, „Won-nöfr“, *Brugsch, Die Aegyptologie* p. 105. Über die verschiedenen Umwandlungen, welche dieser Name erlitten hat, s. *Brugsch* a. a. O. Für die von *Brugsch* erwähnte jüngere Form des zweiten Bestandteils des Namens, nöfe, die durch Abfall des schließenden r entstand und „sich im Koptischen als *noʿʿq* zeigt“, giebt ein Beispiel die Form *ὁσοννῶφρη* Pap. XLVI Z. 445 p. 98 des *Brit. Mus.* Eine, wie mir scheint, recht befriedigende Erklärung der von *Plutarch* belegten Schreibung *Ὀφρις* (s. d.) giebt *Brugsch* a. a. O. mit diesen Worten: „in abgekürztester Form tritt Onnophris in der bei *Plut.* (*de Is. et Os.* c. 42) überlieferten Gestalt *Ὀφρις* d. i. On-nufe, On-nöfe, Omphie auf, welche sich zu jener verhält, wie der Stadtname *Μέμφις* zu seinen ägyptischen Schreibungen Men-nöfe und Men-nufe, Menöfe, Memfe, denen die assyrische Umschrift *Mē-im-pi* gegenübersteht.“ In Übereinstimmung

mit der von Plut. a. a. O. p. 74 ed. Parthey gegebenen Erklärung (τὸ δ' ἔτερον ὄνομα τοῦ θεοῦ τὸν Ὀμφιν εὐσεβήτην ὃ Ἐσχαῖος φησὶν δηλοῦν ἐμπνευσμένον) wird Un-nefer, Onnophris meist als das „gute Wesen“ erklärt, so z. B. von E. de Rougé, *Notice sommaire des monuments égyptiens exposés dans les galeries du Musée du Louvre*. Nouv. éd. Paris 1876 p. 134. Ed. Meyer, *Set-Typhon*. Leipzig 1875 p. 18. Wiedemann, *Die Religion der alten Aegypter* 10 p. 112. Lanzoni, *Dizionario di Mitologia Egizia* p. 159 a. v. Unnefer. C. P. Tiele, *Gesch. der Relig. im Altertum* 1. Gotha 1896 p. 36. Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient class.* 1 p. 130. 172 u. a. m. Dagegen hat Le Page Renouf in einer in der *Society of Biblical Archaeology* am 6. April 1886 vorgelesenen Abhandlung über den Mythos des Osiris Unnefer, von der ein Überblick in der *Academy* vom 1. Mai 1886 p. 314 gegeben wurde, während die Ab- 20 handlung selbst in den *Transactions of the Soc. of Bibl. Arch.* 9, 2 (1893) p. 281—294 erschien, behauptet, eine derartige Bezeichnung eines Gottes als „Gutes Wesen“ kenne die Mythologie nicht, der Ausdruck „Wesen“ sei viel zu metaphysisch und das Beiwort „gut“ viel zu ethisch für einen mythologischen Namen; Un-nefer, Unnu-neferu bedeute vielmehr der „glänzende Hase“ („Nefer primarily means fair, beautiful, and only secondarily good. Neferu, 30 are the graces, the beauty, the brightness, the glory of a god. Unnu-neferu signifies 'the splendid or glorious Hare'“), eine Bezeichnung des Osiris oder der Sonne, die verständlich werde durch die ursprüngliche Bedeutung des ägyptischen Wortes für Hase, unnu, der Springer, der Läufer. Le Page Renoufs Deutung hält angesichts der anderen von Maspero und Tiele vertretenen Erklärung für zu wenig gesichert. Andrew Lang, *Le lièvre dans la mythologie*, 40 *Mélanges* 3 col. 265—269 und *Mythes, Cultes et Religion traduit par Léon Marillier*. Paris 1896. *Appendice D. Le lièvre en Egypte* p. 653—658. — E. Lefébure, *Le lièvre dans la mythologie*, *Mélanges* 8 col. 26—29 ist der Ansicht, daß sich beide Auffassungen vereinigen lassen, wenn man als ursprünglichen den Begriff des Hasen, als späteren den des Wesens ansehe. Doch sieht er in dem Hasen nicht den Sonnen-, sondern den Mondgott Osiris. Er führt Folgendes aus: Eine hasenköpfig dargestellte Göttin Un-t oder Unnu-t wurde in der gleichnamigen Hauptstadt des 16. oberägyptischen Gaues, des Gaues des Hasen, verehrt. Diese Stadt ist das spätere Hermopolis d. i. der Hauptverehrungsplatz des Mondgotts Thoth und die Un-t ist die Gemahlin des letzteren. Den gleichen Namen, geschrieben mit dem Bilde des Hasen, hat der Gott Osiris Un-nefer, oder seit dem neuen Reich mit dem letzten Wort 60 im Plural Un-nefer-u (letztere Form nach Analogie von Pth-nefer-u, Ra-nefer-u etc. mit der Bedeutung „Die Schönheiten“ oder „Der Glanz des Un“). Osiris ist oft der Mond, er wird dem Thoth assimiliert, hat in Un den „Platz seiner Glanzmassen“ („la place de ses splendeurs“) nefer-u, ist in Karnak in der Mondscheibe dargestellt, wie denn auch andere

— Lefébure sagt übertreibend, fast alle — Völker in den Mondflecken das Bild eines Hasen sehen. Die Vorstellung eines Mondhasen muß aber in Ägypten in ein sehr hohes Altertum zurückgehen, da mindestens seit der 12. Dynastie der Hase bereits seinen Namen un verloren hat und ihn nur noch bewahrt für den Silbenwert un in der Schrift. Lefébure schließt seine Ausführungen mit den Worten: „La coïncidence serait singulière, en effet, qu'une déesse à tête de lièvre eût été adorée dans la ville de la lune, et qu'un dieu lunaire appelé comme le lièvre eût été placé dans la lune, sans que l'un et l'autre personnage fût le lièvre de la lune.“ — Dem ägyptischen Worte Un-nefer läßt Wiedemann, *Herodots 2. Buch* p. 552 auch den Namen des von Aelian h. a. 12, 11 erwähnten heiligen Stieres Onuphis entsprechen. [Drexler.]

**Onogyros** (Ὀνόγυρος), ein argivischer Heros, von Varro de r. r. 2, 5 mit dem attischen Buzuges zusammengestellt, an e. Stelle, wo er von der Heiligkeit des Ackerstiers spricht. [Stoll.]

**Onokentaura** (Ὀνοκένταυρα) s. Onokentauroi u. Onoskelia.

**Onokentauroi** (Ὀνοκένταυροι; vgl. Hesych. s. v. ὄν. παρὰ Ἀντίᾳ τριζώντες, δαιμόνων τι γένος, καθ' ὅλον καὶ σκοτεινὸν τῇ ἐπιφανείᾳ, ὅπερ Σείλις (= Sijm; Basilus ad Esai. 13, 22 p. 253 D. Procop. in Esai. p. 215) ἀνόμασαν οἱ τὴν Ἐβραϊκὴν φωνὴν μεταθέντες οἱ λοιποί. Vgl. über diese semitischen Dämonen der Wüste, die bald sirenenähnlich, bald kentaurenartig geschildert werden, Nestle bei O. Crusius, *Philolog.* N. F. 4 S. 97 Anm. 6. Winer, *Bibl. Realwort.* 2, 733. Vgl. auch was Aelian (de nat. an. 17, 9) von der ὀνοκένταυρα sagt: ἐνοκα καλοῦσι ζῶον τι . . . Ἀνθρώπου τὸ πρόσωπον εἶκασται· περιέχονται δὲ αὐτὸ βαρβαρίαι, τριζῶν τε καὶ ὑπὸ τὸ πρόσωπον καὶ στέονα, καὶ ταῦτα ἀνθρώπινα· μαζοὶ δὲ ἡμίονοι καὶ κατὰ τοῦ στήθους ἐρεσώτες, ὥμοι δὲ καὶ βραχίονες καὶ πῆχες, ἔτι δὲ χεῖρες καὶ στέονα εἰς ἔξω, καὶ ταῦτα ἀνθρώπινα· ὄφεις δὲ καὶ πτενύραι καὶ γαστήρ καὶ πόδες οἱ κατόπιν ὄντο καὶ μάλα ἐμφορῇ, καὶ τεφρώδης κατ' ἐκείνους ἡ χροὰ κ. τ. λ. Πνθ' ἀγόρας λέγει καὶ ταῦτα, ὥσπερ οὖν τεκμηριοὶ Κράτης ὁ ἐκ τοῦ Μουσίου Περσέμου u. Anon. d. monstria p. 49 ed. Berger d. Xivrey (Trad. téralotiquis). Eine soziemlich mit dieser Beschreibung übereinstimmende bildliche Darstellung einer HONOKENTAYPA (sic!) findet sich auf dem zu C. I. Gr. 6131<sup>b</sup> abgebildeten Mosaik von Praeneste (vgl. die beigegebene Tafel). Vgl. auch *Man. Phil. de anim. propriet.* v. 1063 ff., ferner den assyrischen Kentauren Bd. 2 Sp. 1055, *Berosos* fr. 1 Müller u. die kentaureisch gebildete Gorgo der boiot. Reliefvase *Bull. Corr. Hell.* 22 (1898) pl. 5 (s. Perseus). [Anknüpfend an die Stelle des Jesaias 13, 21f. über die Tiere der Trümmer von Babylon die von den Septuaginta für Sirenen (s. Sp. 916, 22 ff.) und Onokentauren gehalten werden: καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ σειρήνες καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται, ὀνοκένταυροι ἐκεῖ κατοικήσουσι, καὶ νοσοποιήσουσιν ἐγὼνι ἐν τοῖς οἴκοις αὐτῶν bespricht der *Physiologus* die Sirenen und Onokentauren und läßt ihnen „in ihrer halb menschlichen, halb tierischen Gestalt“ die Häretiker gleichen, „die

unter dem Schein von Glauben und Frömmigkeit (der menschliche Oberleib) sich in die Kirche einschleichen und die Einfältigen betrügen“, *Friedrich Lauchert, Geschichte des Physiologus*. Straßburg 1889 p. 18. Die auf die Gestalt der Onokentauren bezüglichen Worte lauten im griechischen *Physiologus* c. 14 nach *Pitra's Text* bei *Lauchert* a. a. O. p. 246: ὁμοίως καὶ οἱ ὀνοκένταυροι τὸ ἥμισυ ἔχουσιν ἀνθρώπων, τὸ δὲ ἥμισυ, ἀπὸ τοῦ στίθους, ἔχουσιν ἑσέλων; im Äthiopischen c. 13: Und die Onokentauren sind von ihrem Gesicht bis zu ihren Lenden Menschen, und ihr Rücken ist der eines Esels; dicht ist ihr Huf, und erregt ist ihr ganzer Körper“, *Fritz Hommel, Die äthiopische Übersetzung des Physiologus* p. 60; im deutschen der *Wiener Handschrift* Cod. 2721: (A)ve zellit Physiologus, daz der onocentaurus zwei gislohte habe: daz obir teil ist enim manne glich, daz nidere ist dem esile glich; unt ist sin 20 gislohte vil willich, *Lauchert* p. 284; im isländischen (Cod. A.M. 673 A. 4<sup>o</sup>), der isländische Text bei *Th. Moebius, Analecta Norroena*. 2. A. Leipzig 1877 p. 246—251) p. 2: Honocentaurus heißt ein Tier, das wir Finggalkan nennen. Es ist vorn Mensch, aber hinten Tier und bezeichnet durch seine Gestalt unzuverlässige Menschen; p. 47: Honocentaurus hat oben die Gestalt eines Menschen, aber unten die eines Tieres; er hat zweierlei Sprachen und treibt 30 sich draussen auf Wiesen herum, um mit den Leuten zu reden..., *Hommel* a. a. O. p. 100. 101. Der armenische *Physiologus* (hrsg. von *Pitra* im *Spicilegium Solesmense* 3 p. 374—390) enthält ein Mißverständnis, indem er c. 15 von den Onokentauren sagt, sie seien halb Esel, halb Stier. *Lauchert* p. 81. *Der syrische Leidensis* cap. 14 kennt den Namen Onokentauren nicht, sondern bezeichnet sie als Schakale, die, wie der Herausgeber anmerkt, von *Jesaias* 40 gleichfalls unter den Tieren der Trümmer von Babylon erwähnt werden: Similitur et thoup pars superior viri speciem refert, et a pectore inde et infra species est asini, *Anecdota Syriaca coll.* et explicuit J. P. N. Land. Tom. 4. Lugd. Bat. 1875 p. 42. 142. Die mittelgriechische versifizierte Fassung des *Physiologus* (mitgeteilt von *Legrand, Le Physiologus en grec vulgaire et en vers politiques*. Paris 1873) c. 19 wirft unter der Überschrift περί των ἐξενταύρων das im *Physiologus* von den Sirenen und Onokentauren Erzählte zusammen, indem sie, nur von den Sirenen redend, diesen vom Nabel an Eselgestalt beilegt. *Lauchert* p. 101. Man vergl. dazu die unter Onoskelis 1 aus *Lucian* *Ver. hist.* 2, 46 beigebrachte Erzählung. Eine Nachwirkung der symbolischen Bedeutung der Onokentauren im *Physiologus* ist *Lauchert* p. 215 geneigt in satirischen Darstellungen an Chorsthühlen im Münster zu Basel aus der 2. Hälfte des 15. Jhdts. zu sehen, von denen 50 *Piper, Mythol. d. christl. Kunst* p. 401 f. sagt: „an den Rückenbrettern der hintersten Reihe, in den obern Bogenfüllungen erscheinen unter andern abenteuerlichen Gestalten meist Centauren, die am Vorderleib als Bischöfe, zechende Mönche und Karikaturen von Nonnen gestaltet sind.“ *Drexler*.] Vgl. Onoskelis. [Roscher.]

**Onokole** (Ὀνοκόλη) = Empusa (s. d.), wo nachzutragen *Lex. Rhet.* bei *Bekker, Anektd.* 1, 249. 28. Vgl. Onoskelis. [Höfer.]

**Onoskella** (?) s. Onoskelis nr. 2.

**Onoskelis** (Ὀνοσκελίς) 1) Beiname der Empusa (s. d.), über die man vgl. *Laistner, Rätsel der Sphinx* 1, 61 ff. 2, 299. 436. *Rohde, Psyche* 372 f. Der bühlerische Charakter der Empusa zeigt sich auch deutlich in der Erzählung bei *Lucian. Ver. hist.* 2, 46, in der wir entschieden einen Anklang an die griechische Volkssage von der Empusa zu finden haben. *Lucian*. a. a. O. erzählt: Wir gelangten an eine kleine Insel, die von Frauen, wie wir glaubten, die hellenisch sprachen, bewohnt war. Sie alle waren jung, schön, wie Bühlerinnen geschmückt und trugen lange nachschleppende Kleider; sie bewillkommten uns und nahmen uns freundlich auf; eine jede nahm einen der Gefährten mit sich und bewirtete ihn. Ich aber war mißtrauisch, hielt sorgsam Umschau und sah Schädel und Gebeine von Menschen herumliegen, und als mir die Fremde bei Tische aufwartete, bemerkte ich, daß sie nicht Menschen, sondern Eselsfüße hatte. Ich zog mein Schwert, fesselte sie und zwang sie, mir Auskunft zu geben. Sie erzählte mir, daß sie Meerweibchen seien, *Ὀνοσκελίαι* genannt, und sich von den Fremden, die zu ihnen kämen, nährten; sie machten diese 30 tranken, hielten Beischlaf mit ihnen und töteten sie im Schlaf. Ich rief die Gefährten, erzählte ihnen alles, zeigte ihnen die menschlichen Gebeine und führte sie zu der Gefesselten. Diese aber verwandelte sich in Wasser und ward unsichtbar. Trotzdem stieß ich mein Schwert in das Wasser, und dies wurde zu Blut. Man vgl. hiermit *Philostrophos, vit. Apoll. Tyan.* 4, 25 und *Weizsäcker* Bd. 1 Sp. 1243 Z. 63 ff. *Überg, Die Sphinx in der griech. Kunst u. Sage* 31.

[Über Onoskelis s. auch *Cruzer, Commentationes Herodoteae* p. 268 ff., die Londoner Ausgabe des *Thes. Gr. L.* des *H. Stephanus* 1 Sp. 231 ff., *A. B. Cook, Animal worship in the Mycenaean age* I. *The cult of the ass, Journ. of Hell. Stud.* 14 (p. 81—102) p. 94 f.

Das Wort scheint besonders in der späteren Gräcität gebraucht worden zu sein. So sagt *Theodoret* im *Commentar zum Jesaja* c. 13, 21 p. 265 ed. *Schulzius*: καὶ καλεῖ (ἑστίαις) ὀνοκένταυρους μὲν, οὓς οἱ παλαιοὶ μὲν ἑμπούσας, οἱ δὲ νῦν ὀνοσκελίδας προσαγορεύουσι. Von der Momo sagt ein *Scholion* zu *Aristides Panathenaeus* vol. 3 p. 42 ed. *Dindorf*: λέγει δὲ τὴν Μομόν, ἣν ἀκούοντα ὁρῶμεν τὰ παιδιά. παρὶ ταύτην γυναῖκα εἶναι Κορινθίαν, ἥτις ἐν ἐσπέρας τὰ παιδιά αὐτῆς καταπαροῦσιν ἀνέκτη κατὰ τὴν πρόνοιαν... παρὶ δὲ τὴν Μομόν ὀνοσκελίδας. Aus dem *Testamentum Salomonis* führt *Gilbertus Gaulminus* in seiner Ausgabe des *Psellus de operatione daemonum* p. 136 (woraus wiederholt von *Boissonade* in sein. r *Psellus*-Ausgabe p. 255 f. Anm. 16 zu p. 26 und von *Joh. Alb. Fabricius, Codex pseudepigraphus veteris Testamenti*. Hamburgi et Lipsiae 1713 p. 1048) an: ἐκλήθη δὲ ἐγὼ τοῦ δαιμονος ἐστὶν θήλια δαίμονια· τοῦ δὲ μοι

φύσαντος εἶναι, ἐβουλόμην ἰδεῖν· καὶ ἀπὸ τῶν  
ἡνεγκεν ἐμπροσθέν μου τὴν ὄνοςκελιν, μορ-  
φήν ἔχουσαν περικαλήν καὶ δέμα γυναικὸς  
εὐχραστον, κνήμην δὲ ἡμίονου. Ein hübsches  
Abenteuer, welches dem späteren Bischof von  
Nikomedea Gerontios als Diakon unter Am-  
brosius nach seiner Angabe mit einer Onoskelis  
begegnet war, erzählt *Sozomenus hist. eccl.* 8, 6:  
er habe bei Nacht eine Onoskelis ergriffen, ihr  
das Haupt geschoren und sie in die Stampf-  
mühle geworfen.

Mit der Empusa fiefen die Spukgestalten  
der Mormo, Lamia, Gello zusammen. So  
legt man auch diesen Eselsfüße oder Esels-  
gestalt bei. Für Mormo ist oben das *Schol.*  
zu *Aristides Panath.* angeführt worden. Von  
der Lamia heisst es im *Comment. Crug.* zu  
*Hor. de arte poet.* 340: *Lamia monstrum est*  
*superius habens speciem mulieris, inferne vero*  
*desinit in pedes asininos*, *B. Schmidt*, *Das Volks-*  
*leben der Neugriechen* p. 134 Anm. 1. Heut-  
zutage beschreibt man in Araboba die Lamia  
als „eine Fran von hohem Wuchs und äusserst  
schlankem Leibe, die aber mehr als zwei und  
zwar verschiedenartig gebildete Füße hat, der  
eine ist von Erz, der andere ist ein Eselsfuß,  
wieder ein anderer ein Ochsenfuß, ein Ziegen-  
fuß, ein Menschenfuß u. s. w.“, *B. Schmidt*  
a. a. O. p. 133.

Einer der 12½ Namen der byzantinischen  
*Γολοῦ* (d. i. Gello) bei *Leo Allatius de Graeco-*  
*rum hodie quorundam opinationibus epistola*  
(zusammen mit dessen Schriften *de templis*  
*Graecorum recentioribus* und *de narthece ec-*  
*clesiae veteris* herausgegeben Köln 1645) p. 128  
lautet *Βοδῶνα*. *B. Schmidt* a. a. O. p. 139  
Anm. 4 bemerkt dazu: „*Βοδῶνα*, von *βόδων*,  
d. i. burdo, asinus (vgl. *Du Cange u. d. W.*)  
gebildet — richtiger wäre es *Βοδῶνα* zu  
schreiben —, soll Gello jedenfalls als *ὄνοςκελὶς*  
bezeichnen, so dafs also auch diese Gestalt,  
gleich der Lamia, mit der Empusa des alt-  
griech. Volksglaubens sich vermischt hat. . .“.

Irgend eine der nächtlichen Spukgestalten,  
Empusa, Lamia, vielleicht auch Hekate oder  
wie wir sie sonst benennen wollen, soll viel-  
leicht darstellen das merkwürdige Relief von  
Amphipolis mit der Widmung: *Ἰσχυρίωντος |*  
*Ζωίλου τοῦ | Κασσάνδρον | Τοιοῦτι Θεοδαύμονι.*  
*Ἰωνῶν Πόπλιος Κλάδιος | Σέλευκος τὴν εὐχὴν,*  
so das zuerst mitgeteilt von *Cousinier, Voyage*  
*dans la Macédoine* 1 p. 125, Pl. 8, vor Kurzem  
von *Perdrizet (Bull. de Corr. Hell.* 22 (1898)  
p. 350—53, vgl. 19 (1895) p. 532) besprochen  
worden ist. Es stellt dar einen Esel, auf dessen  
Rumpf sich ein weibliches mit einer Feder (?)  
gezieres Haupt erhebt und dessen Körper zwei  
Schlangen umwinden, während sein Schwanz  
in einen Schlangenkopf ausläuft. Am Boden  
sind zu sehen aufgerichtete Dolche, Skorpione  
und vielleicht, wofür aber *Perdrizet* nicht ein-  
steht, die Andeutung von Flammen. Ganz  
ansprechend vermutet *Perdrizet*, dafs der An-  
laß zur Stiftung dieses ex-voto eine furcht-  
bare Traumerscheinung war, die Seleukos auf  
den Rat des Zoilos dem Totoes in einem Weih-  
relief wiedergegeben darbringt.

Noch ist zu erwähnen, dafs auch neugriechi-

schen Volksglauben auch den Neraiden bald  
Bocks-, bald Eselsfüße beigelegt werden,  
*Politis, Neogriechische mythologia. μέρος Α' p. 92,*  
vgl. *B. Schmidt* p. 105.

Der griechischen Lamia ähnelt in ihrer  
verhulthen und mörderischen Natur die arabische  
Ghule. Auch ihr werden wie jener (s. oben Bd. 2  
Sp. 1820) lange schlapp herabhängende Brüste  
zugeschrieben, v. *Kremer, Studien zur ver-*  
*gleichenden Culturgeschichte* III., *Sitzungsberichte*  
*der K. Ak. d. W. Phil.-Hist. Cl.* Bd. 120.  
Wien 1889. Abh. 8 p. 54 f.; auch ihr werden  
Eselsfüße beigelegt, v. *Kremer* a. a. O. p. 54  
Anm. 1 nach *Damyry, Hajat al-haiwan* II p. 214  
s. v. *ḡul* und *Maḡoudi, Prairies d'or* ed. *Barbier*  
*de Meynard* 3 p. 315 („Les Arabes prétendent  
aussi que les deux pieds de la goule sont des  
pieds d'âne. Lorsque la goule se présentait à  
eux dans les déserts arides, ils lui adressaient  
ce vers sur le mètre redjez: O montre aux pieds  
d'âne, mets-toi à braire tant que tu voudras,  
nous ne quitterons pas la plaine ni la route  
que nous suivons“). Identisch mit der Ghule  
ist nach v. *Kremer* p. 54 die Sa'lewwah, von  
der *Charles M. Downhy, Travels in Arabia*  
*Deserta*. Vol. 1. Cambridge 1888 p. 54 sagt:  
„this salewah is like a woman, only s'e has  
hoof-feet as the ass.“

Von männlichen *ὄνοςκελὶς* spricht *Psellus*  
*de operatione daemonum* ed. *Boissonade*, *Norm-*  
*bergae* 1838 p. 30: Ὅσοι δὲ τόποις ἐνδιαιτρί-  
βουσιν αὐτῶν τοῖς ἐπὶ τῇ γαίᾳ καὶ σώματι ἔχουσιν,  
οἷους τοὺς ὄνοςκελὶς φασὶν εἶναι, εἰς  
ἀνδρας οὗτοι σχηματίζουσιν ἑαυτούς. Man kann  
dabei an die *δονοκένταυροι* denken. *Boissonade*  
p. 263 f. Anm. 15 vergleicht das Ungeheuer,  
welches nach *Athanasius, vita Sancti Antonii*  
c. 53 (*Athanasii Opera*. Tom. I. Pars 2. Paris  
1698. 2<sup>o</sup> p. 836) den frommen Einsiedler in  
der Wüste beunruhigte (*εἶδε θηρίον ἀνθρώπου*  
*μὲν τοῖκος ἕως τῶν μηρῶν, τὰ δὲ σκέλη καὶ*  
*τοὺς πόδας ὁμοίους ἔχον ὄναι, καὶ ὁ μὲν Ἀν-*  
*τώνιος μόνον ἑαυτὸν ἐπαράγισσε, καὶ εἶπε·*  
*Χριστοῦ δοῦλός εἰμι, εἰ ἀπετάλῃς κατ' ἐμοῦ,*  
*ἰδοὺ πάρεμι. Τὸ δὲ θηρίον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ*  
*δαίμοσιν οὕτως ἔφηνεν, ὡς ὑπὸ τῆς ἀεὶ τῆτος*  
*πιστὸς καὶ ἀποθάνειν. ὁ δὲ τὸ θηρίον θάνα-*  
*τος πῶμα τὸν δαίμονα ἦν.)* Von männlichen  
Dämonen des neugriechischen Volksglaubens  
erscheinen bocks- oder eselsfüßig die *Kali-*  
*kantzaroï*, *Politis, Neogriechische mythologia.*  
*μέρος Α' p. 70. B. Schmidt* p. 147. [Drexler.]

2) Vielleicht klingt die Sage von der Empusa  
auch wieder in dem ephesischen Märchen bei  
*Aristokles* bei *Stob. Flor.* 64, 37 = *frgm.* 1  
p. 161 *Paradoxeogr.* *Westermann*: Ein vornehmer  
Ephesier — *Plut. Parall.* 29 nennt ihn *Aristo-*  
*nymos* —, der Sohn des *Demostrotos*, in Wahr-  
heit aber Sohn des *Ares*, habe aus Weiberhaas  
mit einer Eselin aus den Herden seines Vaters  
bei tiefer Nacht Umgang geflogen, und die  
Frucht davon sei ein Mädchen von außer-  
ordentlicher Schönheit gewesen, die nach  
der Art ihrer Erzeugung *Ὄνοςκελίς* (*Ὄνος-*  
*κελίς* bei *Plut.* a. a. O.) genannt worden sei.  
Dieselbe Erzählung steht bei *Apostol.* 13, 91 b  
mit der Hinzufügung: *Ὄνοςκελίς θνητὴ ἦν*  
*ἐν τῶν εὐσεβέστατων.* [Höfer.]

**Onsos?** (Ὀνσός?). In einer Beschwörung des Leidener Papyrus V Kol. 3 Z. 19–21 (*Pap. Graeci Mus. ant. publ. Lugd.-Bat. ed. C. Leemans* 2 p. 15–17) erklärt der Beschwörer ἐγὼ εἰ[μ] ὁ συννέτης ὑπὸ τὸ ἱερὸν (ἵερος, καὶ ἰδω-  
σῆμα | τὴν τοῦ μεγάλου ὀνσοῦ γνῶσιν, ἣν καὶ  
τρίσσω ἄνωγας, μὴδὲν μεταδίδους εἰ μὴ (statt μὴ)  
τοῖς σοῖς συννέταις εἰς τὰς εἰς ἱερὰς τέλεας. *C. I. C. Reuvens, Lettres à M. Letronne sur  
les papyrus bilingues et grecs ... du musée  
d'antiquités de l'université de Leide* 1830 4<sup>o</sup>  
p. 20f. wollte in ὀνσοῦ den ägyptischen Gott  
Chonsu erkennen. *Leemans* 2 p. 52 schloß  
sich ihm an, nur daβ er Ὀνσοῦ nicht wie  
*Reuvens* als indeklinabel faßte, sondern darin  
den 2. Fall von Ὀνσός sah. Indessen *A. Dieterich,  
Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi* ...  
V p. 770 und 799 erkannte mit Hilfe des  
Berliner Zauberpapyrus 2 v. 127 (*Parthey*): καὶ  
δωρὸν μοι ἰδωσῶς τὴν τοῦ μεγάλου ὀν-  
σοῦ γνῶσιν, daβ in ὀνσοῦ nichts als  
ὀν(σώτος) σοῦ steckt. [Drexler.]

**Onthyrus** (Ὀνθύριος), ein Genosse des  
Dionysos in Indien, von Tektaphos in der  
Schlacht verwundet, *Nonn. Dion.* 30, 137.

[Stoll.]

**Onuava**, keltische Gottheit, bekannt haupt-  
sächlich durch eine metrische Inschrift aus  
Bordeaux, welche nach *Bücheler, Carmina  
Latina epigraphica* nr. 871 folgendermaßen  
lautet: *Sum vagus assidue, toto circumferor  
orbi indigetis cultor / numinis Onuavae. Nec  
me diversi cogit distantia mundi alterius titulo  
sudere vota reum. Veri cetera fides: Tiburni  
rexit in arce / spes, etiam Onuavae numen  
posque g'rit. Quare o diu parens, imeritae  
tibi, cum procul absum / Ausonia in terra,  
solvere vota decet.* *Julian, Inscriptions de  
Bordeaux* 1, 53, 18. *Riese, Anth. lat.* 888. Vgl.  
die Anmerkungen *Bücheler*. Eine andere In-  
schrift lautet *C. Julius Florus Onuavae* (*Julian*  
a. O. 50, 17). [M. Ihm.]

**Onuphites Nomos** s. Lokalpersonifikationen.

**Onuris** (Ὀνυρίς, oder nach der von *Wilken,  
Abb. d. K. Pr. Af. d. W. zu Berlin* a. d. J. 1886.  
Anhang. Ph.-h. Abb. I p. 35f. u. *Gött. Gel. Anz.*  
1894 I p. 718 aufgestellten Regel, daβ bei  
ägyptischen Namen im griechischen Gewande  
der Accent auf die Stammsilbe, die einen  
langen Vokal hat, zu setzen ist Ὀνυρίς),  
ägyptisch An-her, An-hur, ist der Lokalgott  
von This in Ober- und Sebennytos in Unter-  
ägypten. Er gilt als Sohn des Ra und ist  
eine Zwillingsform des Schn. *Maspero, Guide  
du visiteur au musée de Boulaq* p. 160, *Études  
de myth. et d'arch. égyptiennes* 2 p. 356–357,  
*Hist. anc. des peuples de l'Orient class.* 1 p. 99.  
101. *Wiedemann, Herodots* 2. Buch p. 264. Die  
Etymologie des Namens ist unsicher. *Pierret,  
Le Pantheon Egyptien* p. 17 und früher auch  
*Brugsch, Religion u. Mythol. der alten Äg.*  
p. 94 (vgl. dagegen p. 488) übersetzten das Wort  
mit „Bringer (Führer) des (oberen) Himmels“,  
vgl. auch *Lanzone, Diz. di Mitol. Egizia* p. 75.  
*A Catalogue of the Egyptian Antiquities in the  
possession of F. G. Hilton Price.* Lond. 1897.  
4<sup>o</sup> p. 242. *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 101, der  
ihn als einen Himmelsgott (dieu-ciel) bezeichnet,

bemerkt, daβ man, nachdem er sich mit Rá  
verschmolzen und von ihm seine solare Natur  
entlehnt hat, seinen Namen auslegte, als ob  
er „Eroberer des Himmels“ bedeutete. Die  
Griechen haben ihn mit Ares identifiziert. Dies  
erfahren wir aus dem Leidener Papyrus U,  
*Papiri Graeci Musei ant. publ. Lugduno-Batavi*  
ed. C. Leemans 1 p. 122–129. Hier wird  
erzählt, Nektanabos, der letzte einheimische  
König Ägyptens, habe einst in Memphis ge-  
opfert. Da sei ihm im Traume ein Papyrus-  
boot erschienen, auf dem Isis, umgeben von  
allen Gottheiten Ägyptens, thronte. Einer der  
Götter, 21 Ellen lang, τὸν προσαγορεύοντων  
Ἀγχιταρί Ὀνυρίς, Ἑλληναίει δὲ Ἀρης (Kol. 2.  
Z. 14–16 p. 124), sei vor der Göttin auf den  
Bauch gefallen und habe sich bei ihr beklagt,  
daβ der Verwalter des Königs in Sebennytos  
seinen Tempel vernachlässige. Erwacht habe  
der König sofort den Oberpriester und Pro-  
pheten des Onuris aus dem südlichen Seben-  
nytos zu sich beschieden und sie befragt, was  
ἐν τῷ ὄντι τῷ καλονύκτω Φέσω nicht im  
Stande sei. Auf den Bescheid, es fehlten die  
hieroglyphischen Inschriften, habe er die Her-  
stellung derselben dem Petesis aus Aphrodi-  
topolis, der unter den besten Verfertignern hiero-  
glyphischer Inschriften als der vorzüglichste  
befunden wurde, übertragen.

Zu der Gleichsetzung mit Ares paßt seine  
Rolle, in der Sonnebarke die typhonischen  
Tiere, welche die Fahrt behindern wollen, zu  
vertreiben (*Maspero, Guide du visiteur au musée  
de Boulaq* p. 160 zu nr. 1749. *Wiedemann*  
a. a. O. p. 264), seine Beinamen „Schläger der  
Feinde“, *Wiedemann* p. 264, „Herr der Lanze“,  
*Brugsch* a. a. O. p. 489, *Lanzone* p. 77, „der  
Stecher“, *Brugsch* p. 489, die Bezeichnung  
seines Priesters in Sebennytos als „Streiter“,  
*Brugsch* p. 489, *Lanzone* p. 77, und seiner  
heiligen Barke als „Kriegsschiff“, *Brugsch* a. a. O.  
Als Feind des typhonischen Krokodils erhebt  
ihn öfter der Zauberpapyrus Harris. So heißt  
es 2, 2, 3:

Halte an, Krokodil, Sohn des Set,  
ich, ich bin Anhur, der große Herr des  
Schwertes,

*Chabas, Le pap. magique Harris* p. 37; 8, 5, 6:

Sei nicht gegen mich! ich bin Amon.  
Ich bin Anhur, der gute Wächter.  
Ich bin der große Herr des Schwertes,

*Chabas* p. 109; 7, 4 belehrt uns, daβ beim Her-  
sagen einer Formel, in der sich der Beschwörer  
mit Schn identifiziert, er ein heiliges Auge in  
der Hand halten soll, auf dessen Pupille ein  
Bild des Anhur gemalt ist, *Chabas* p. 98.

Abbildungen bei *Lanzone* zeigen ihn in  
langer Gewandung, auf dem Haupte über einem  
kurzen Modius lange Federn, in der Rechten  
das Zeichen des Lebens, in der L. das Szepter  
aus. Tav. 33; oder ähnlich, in der L. das  
Zeichen des Lebens, in der R. ein Symbol be-  
stehend aus dem Zeichen des Lebens, dem  
Tat und dem aus. Tav. 34, 1. Nach *Brugsch*  
p. 489 wird er auch sperberköpfig dargestellt.  
Bronze- (und Fayence-) Statuetten zeigen ihn



meist, das Haupt mit langen Federn geziert, mit beiden Händen, von denen die eine erhoben ist, einen oft nicht mehr oder nur teilweise erhaltenen Gegenstand fassend, der von *E. de Rougé*, *Notice sommaire des monuments égyptiens exposés dans les galeries du Musée du Louvre*, Nouv. éd. Paris 1876 p. 129. *Pierret*, *Le Panthéon Égyptien* p. 17, *Francesco Rossi*, *Monumenti egizi di Torino. Guida popolare*. Torino 1884 p. 32, dem Verfasser des *Cat. of the Egyptian Antiquities in the possession of F. G. Hilton Price* p. 242 nr. 2170 (Fayence). 2171 (letzte nr. zeigt ihn mit „a curious and unusual head-dress in the form of a cylinder“) für eine Schnur, von *Maspero*, *Cat. du Mus. égypt. de Marseille* p. 123 nr. 506. *Guide du Mus. de Boulogne* p. 160 nr. 1749 (vgl. auch Abbildung in *Hist. anc.* 1 p. 99). *E. Allémand*, *Coll. d'ant. égypt.* p. 5 f. nr. 25. 26, *Golenischeff*, *Ermitage Imp. Inventaire de la coll. égypt.* 1891 20 p. 21 nr. 187. *Kmínek-Szedlo*, *Museo cicico di Bologna. Catalogo di antichità egizie*. Torino 1895. 4<sup>o</sup>. p. 22 nr. 221. *Ianzone*, *Diz. di mitol. eg.* p. 78 zu tav. 34, 2, *Brugsch*, *Rel. u. Myth. d. A. Aeg.* p. 489 für einen Speer erklärt wird.

Auf den Münzen des Nomos Thinites in Oberägypten (*Head*, *H. N.* p. 722) treffen wir Onuris stehend, in den Oberkörper frei lassender Gewandung, auf dem Haupte das Atef, in der L. eine kleine Figur, in der R. die Lanze 30 unter Trajan, *J. de Rougé*, *Monnaies des nomes de l'Égypte*. Paris 1873 p. 15 f.; vgl. *Mionnet*, *Suppl.* 9, 151, 19 nach *G. di S. Quintino*, *Descr. delle med. dei nomi nel reg. museo di Torino* p. 8 nr. 1; stehend r. h. in den Oberkörper frei lassender Gewandung mit Strahlenkranz und Sonnenscheibe zwischen zwei Hörnern, in der L. eine kleine Figur unter Hadrian, *Mionnet* 6, 551, 152 („Osiris“), *Töchon*, *Rech. sur les méd. des nomes* p. 88 nr. 1, wonach *Mionnet* 40 S. 9, 152, 20. *J. de Rougé* p. 16 nr. 2 (Paris: *Cab. des Méd.*). *Féuardent*, *Coll. G. di Demetrio*, *Nouv. Égypt. anc.* 2 p. 300 nr. 3510 mit Abbildung. Die kleine Figur auf der Hand des Gottes, die auf den Kleinbronzen auch als selbständiger Typus vorkommt, wird gewöhnlich als Personifikation der Hoffnung bezeichnet; nur *J. de Rougé* p. 16 nr. 3, der in ihrer R. statt der Blume der Elpis vielmehr eine Kriegskeule erkennen will, deutet sie als die Genossin des Anhur Tafnut. *R. St. Poole* (*Cat. of the coins of Alexandria and the nomes* p. XCIX, vgl. p. 366 nr. 112) erhebt gegen diese Deutung Widerspruch, wie ich glaube, mit Unrecht. Zwar die Blume in der Hand der Figur ist gesichert, sowie der ganze Speerartige Typus der Figur. Da aber dieser Typus nichts als ein altertümlicher Aphrodite-Typus ist (vgl. *Bernoulli*, *Aphrodite* p. 68 ff.), so bindert uns nichts in der Gestalt eine Aphrodite 50 zu sehen. Nun heisst es aber im Pap. V des *Leidener Muscums* 7, 21 f. p. 807 ed. *Dieterich*: *ἐν αὐτῇ Ἀφροδίτῃ προσομοιωμένη Τυφνί*. In *Τυφνί* aber erkennt *Brugsch*, *Rel. u. Myth. d. alten Aeg.* S. 572 und die *Aegyptologie* S. 171 Tafnut. Aber auch für die Münzen des Nomos Sebennytes dürfen wir wohl Anhur in Anspruch nehmen. Auf ihnen erscheint eine

Kriegergestalt mit Helm, Panzerschurz, Kothurnen, die R. oben an der aufgestützten Lanze, in der L. das Schwert in der Scheide unter Hadrian, *J. de Rougé* p. 56 nr. 4. *Mionnet* 6, 549, 144 nach *Zöega*, *Nouv. aeg. imp.* p. 117 nr. 187 Tab. 21, ebendaher *Töchon* p. 195 nr. 2, unter Antoninus Pius, *Töchon* p. 198 nr. 5. *Mionnet* 6, 549, 146. *Poole* p. 354 nr. 60. Um ein Tier zu Füßen des Gottes vermehrt finden wir denselben Typus unter Domitian, *J. de Rougé* p. 56 nr. 3 nach *Friedländer*, *Berliner Blätter für Münzkunde* 4 (1868) p. 29. *Poole* p. 354 nr. 56, Traian, *Töchon* p. 194 nr. 1, abgeh. p. 192. *Mionnet* 6, 548, 142. *J. de Rougé*, *Annuaire de la soc. franc. de num. et d'arch.* 6 (1882) p. 152 f. (Sammlung Demetrio im Münzkabinett zu Athen), und Hadrian, *Poole* p. 354 nr. 57—59.

Auf den Münzen des unteren Nomos Sebennytes (*Σ. αὐτὸς τόπος*) erscheint unter Hadrian gleichfalls eine Kriegergestalt, die Lanze in der L., eine Weintraube in der R. (*Töchon* p. 195 nr. 3. *Mionnet* 6, 548 f. nr. 143 und S. 9, 170, 61 nach *Sestini*, *Mus. Helveticar. Cont. della 3<sup>a</sup> parte* p. 70 nr. 1. *J. de Rougé* p. 58 nr. 1. *Féuardent* 2 p. 322 f. nr. 3570), die von *Töchon* und *Mionnet*, welche die Lanze für einen Thyrsus halten, und *Féuardent* (vgl. auch *Birch*, *Nouv. Chron.* 2 p. 102 „some ivar-like form of Bacchus“) als Dionysos bezeichnet wird, während *J. de Rougé* und *Head*, *H. N.* p. 724 von einer Benennung absehen. Auch hier ist möglicher Weise Onuris gemeint. Die Weintraube mag auf den berühmten sebennytischen Wein (*Plin. n. h.* 14, 7) hinweisen.

[Drexler.]

**Οπαον** (*Οπάων*), Beiname eines bei Paphos auf Kypros verehrten Gottes, *Οπάων Μελανθίου*, in einer Inschrift auch *Απόλων Μελανθίου*, Belegstellen s. im A. Mela(n)thios. *Usener*, *Götternamen* 145 f. schließt aus dem im Heiligtum des Opaon Melanthios gefundenen, teilweise ithyphallischen Bildern des Gottes, daß dieser ein Segensgott der Weingärten war, und daß der Name Opaon der ortsübliche gewesen, für den in der Inschrift *Απόλωνι Μ.* die allgemeine verehrte und höhere Gottheit, mit welcher Opaon am meisten verwandt erschien, gesetzt worden sei; den Namen leitet *Usener* von *ὄπας* „Saft“ ab und sieht in Opaon den „Reifer und Zeitiger der Frucht, der den Weinbeeren Saft und Geschmack giebt“, vgl. *Opora*, *Oporeus*; *Malatas* = Apfelbaumgott, der gleichfalls mit Apollon identifiziert worden ist, *Dendrites* und *Sykeates* (*Sykitis*) als Beinamen des Dionysos. Auf eine weitere Verbreitung des Kultus des Opaon schließt *Usener* 146, 63 aus den in Termessos in Pisidien (s. *Lanckoronski*, *Pamphylion und Pisidien* 2, 211 nr. 34, 24) und im Phaleron (*C. I. A.* 2, 839, 7) vorkommenden menschlichen Eigennamen Opaon.

[Höfer.]

**Ophelandros** (*Οφελανδρος*), ein bakchischer Vegetationsdämon; s. *Ombrios* und *Herm. Reich*. Die ältesten beaufschlagten Darsteller d. griech.-ital. *Mimus*, Progr. Königsberg 1897, 6.

[Höfer.]

**Ophelos** (*Οφέλης*), d. i. der Nützliche, Be-

neennung des Alpdämons Ephialtes (s. d.), insofern er den Menschen nützt, d. h. Gesundheit und Schätze verleiht; vgl. *Hesych.* s. v. *Ἐπιάλτης*: ο *Ἐπιάλτης*. Als solcher hieß er auch *Ἐπωφίλης*; *Hesych.* s. v. u. unt. *Ἐπιάλτης*. Vgl. auch *Soranos* b. *Cael. Aured. morb. chron.* 1, 3 p. 288 *Amman*: *Vocaverunt [incubonem] alii Ἐπωφίλην* [edd. *ἐπιβολήν*], *quod utilis patientibus perhibetur*. *Artemidor. on.* 2, 37: *ἐάν τις καὶ διδοῖ καὶ συνομασίῃ μεγάλας* 10 *ὀφελείας προαγορεύει . . . ὅτι δ' ἂν προσῶν πράξῃ τοὺς νοσοῦντας ἀνίστησιν*. *Oribas. Synops.* 8, 2: *ὁπωφίτης ἱερός καὶ θεράπων Ἀσκληπιοῦ*. Mehr bei *Roscher* im *Archiv für Religionswissenschaft* 1 (1898) S. 82 ff. und unter Pan. [Roscher.]

**Ophelestes** (*Ὀφελίστης*), 1) Troer, von Teukros getötet, *Hom. Il.* 8, 274. — 2) Paioner, von Achilleus getötet, *Hom. Il.* 21, 210. Das *Schol. Hom. Il.* 13, 643 erwähnt diese beiden 20 Homonymen, läßt aber den einen von der Hand des Eurypylos, den anderen von der Hand des Aias fallen. [Höfer.]

**Opheltes** (*Ὀφέλις*), 1) Sohn des Peneleos, des Führers der Boötier vor Troja (*Il.* 2, 494), Vater des Damasichthon, *Paus.* 9, 5, 8. — 2) Einer der tyrrhenischen Seeräuber, die den Dionysos entführen wollten und in Delphine verwandelt wurden, *Op. Met.* 3, 605. *Hgg.* f. 134. — 3) Vater des Euryalos, des Gefährten 30 des Aeneas, *Verg. Aen.* 9, 201. — 4) Sohn des Arestor aus Knossos, Begleiter des Dionysos nach Indien, von Deriades erlegt, *Nonn. Dion.* 32, 186, 37, 102. — 5) Der ursprüngliche Name des Archemoros (s. d.), des Sohnes des Lykurgos von Nemea und der Eurydike oder Amphitheo, *Apollod.* 1, 9, 14, 3, 6, 4. *Paus.* 2, 15, 2. *Hypoth. Schol. Pind. Nem. Hgg.* f. 74. *Mythogr. Lat.* 2, 141. *Stat. Theb.* 4, 722, 5, 296. *Silo.* 2, 1, 282; sein Grab ward zu Nemea gezeigt, *Paus.* 2, 15, 3. Gegen *Curtius, Peloponnes* 2, 509 s. *Belger, Arch. Jahrb.* 10 (1895), 124; vgl. *Tsountas ebend.* 151. Nach *Tzet. Lyk.* 373 und *Phavorin.* s. v. *Ὀφέλις* soll nach Opheltes der gleichnamige Berg auf Kuboia benannt sein; über die Darstellungen des Todes des Opheltes s. d. A. Archemoros und Hypsipyle ob. Bd. 1 Sp. 2855. *Maafs, Orpheus* 149, 40 sieht in Opheltes einen ursprünglichen chthonischen Gott, der nicht nur „Herr der Toten“ (so, nicht = Vorgänger in 50 Tode deutet *Maafs* den Namen *Ἀρχέμορος*), sondern auch „Segenspende“ (*Ὀφέλις*) — ähnlich so schon *H. D. Müller, Hist.-mythol. Forschungen* 86, 2 *Ὀφέλις*, „Wachstumgeber“ von *ὀφέλλειν* „wachsen lassen“ — ist, und der von Zeus abgelöst wurde, wie Palaimon-Melikertes von Poseidon, und Python von Apollon. Im *Schol. Clem. Alex. Protrept.* p. 27 vol. 2 p. 782 *Migne* heißt es: *παίδιον Ὀφέλιον καλούμενον, Εὐφύγον καὶ Εὐνδύκην*. Die Ausgabe der Scholien von Klotz ist mir nicht zu Hand; doch glaube ich, daß die Lesart *Εὐφύγον* statt *Αὐκούγον* bei *Migne* a. a. O. nur als einer der unzähligen Druckfehler, von welchen die genannte Ausgabe wimmelt, anzusehen ist. Allerdings steht auch in der *Hypothes. Schol. Pind. Nem.* p. 424 *Boeckh*: *τὰ Νημέα φασιν ἀρῆσθαι ἐπὶ Ὀφέλιγ*

*τῷ Εὐφύγον καὶ Κρεοῦσης παίδι, ὃν Εὐφύγητον* (also hätte Opheltes auch Euphetes geheissen) *ἐκάλεσαν οἱ Ἀργεῖοι τελευτήσαντα ἐπὶ (ὅπῳ) τὸν Θιβρωνικὸν πόλεμον*. [Höfer.]

**Ophias** (*Ὀφίας*) = Kombe (s. o. Bd. 2 Sp. 1278, 28 ff.), wo nachzutragen ist *Philodem. περί εὐθ.* p. 63 *Gomperz* *Πρόξ[ενος]* δ' ὁ τὰ Χαλκιδ[ιακά γράφων] *τὴν αὐτ[ήν] λέγει Χαλκίδα κατὰ Κόμιν* *ἵναι καὶ Κόμ[ην]*. [Höfer.]

**Ophion** (*Ὀφίων*), 1) nach ganz später (*Mar. Mayer, Giganten und Titanen* 123, 164) Erfindung im orphischen Sinne einer der ältesten Titanen, Gemahl der Okeanostochter Eurynome, die vor Kronos und Rhea weichen mußten und in den Tartaros bez. Okeanos versanken, *Orpheus* bei *Apoll. Rhod.* 1, 503. (*Schömann, Opusc. academ.* 2, 160 f.) *Tzetz. Lyk.* 1192. *Schol. Aristoph. Nub.* 247; vgl. *Luc. Tragodop.* 101. *Weizsäcker* s. v. Eurynome 1, 1426. *Otto Gruppe, Die rhapsodische Theogonie* etc., *Jahrb. für klass. Philol. Supplbd.* 17 (1890), 697. *Maafs, Orpheus* 149, 40. Beim *Mythogr. Lat.* 1, 204 heißt es *Ophion* et *secundum philosophos Oceanus, qui et Nerereus, de maiore Thetide* (= Eurynome?) *genuit Caelum*. Offenbar ist dieser Ophion identisch mit dem von *Pherekydes* von Syros bei *Phil. Bybl.* in *Euseb. praep. ev.* 1, 10 p. 40 D = *frgm. hist. Graec.* 3, 572 erwähnten angeblich phönizischen Gott 30 Ophion: *παρὰ Φοινίκων δὲ καὶ Φερεκίδης λαβὼν τὰς ἀφορμὰς ἐθεολόγησε περὶ τοῦ παρ' αὐτῷ λεγόμενου Ὀφίωνος Θεοῦ καὶ τῶν Ὀπιονιδῶν* (vgl. auch v. *Wilamowitz, Euripides Herakles* 2, 289, 1), und dem in Phönicien verehrten γέγονε Ὀφίων bei *Nonn. Dionys.* 41, 352, vgl. 2, 573, 8, 161, 12, 44, in dem fälschlich *Movers* (Phönizier 1, 108. 500. 517; *Lenormant, Lettres assyriol.* 2, 173 f.; vgl. v. *Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgesch.* 1, 274, 270) den Kadmos sehen wollen. *Preller, Rhein. Mus.* 4, 384 sieht in Ophion „eine Zusammenfassung derjenigen Weltkräfte, welche in der populären Mythologie als Titanen, Giganten und Typhoeus vorkommen, welchen allen die Schlangengestalt gemein ist“; *Schneiderwein, Ztschr. für Altert.-Wiss.* 1843, 15 vergleicht den salaminischen Urkönig Ophis (s. d.); s. besonders auch *M. Mayer* a. a. O. 234 f.; der 234, 184 gegen die auch von *Weizsäcker* a. a. O. 1426, 55 ff. 50 gebilligte Ansicht *Schömanns* (*Opusc.* 2, 13), daß Ophions Name, wie der seiner Gattin Eurynome, aus dem Wasser herzuleiten sei, Einspruch erhebt. Vgl. auch *K. Schwenn, Etymol. Andeut.* 181. Über den Ophion des *Pherekydes*, von *Maximus Tyrius* diss. X p. 174 ed. *Reiske* u. *Celsus* bei *Origenes c. Cels.* 6 p. 303 ed. *Spencer* Ophioneus genannt, siehe auch *Joannes Conrad, De Pherecydis Syrii actate atque cosmologia.* Bonner Diss. 1858 p. 36–38, *Otto Kern, De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis quaestiones criticae.* Berol. 1888 (der p. 83 f. die bis 1887 über *Pherekydes* erschienene Literatur zusammenstellt) p. (84, 87.) 98–100, 103, *Damaskinos Spiliotopolus, Über Pherecydes den Syrier u. seine Theogonia.* Athen 1890 p. 49 f. 53 f. nebst Anm. 21 p. 66 f. 71 ff., sowie *P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier.* Straßburg 1890 p. 303 f., welcher bei *Pherekydes*

„Anklänge an die kosmischen Ideen der Babylonier“ zu finden geneigt ist und speziell über Ophioneus bemerkt: „Aber der für *Pherecydes* sehr charakteristische, der Bildung und Ordnung der Welt vorangehende Kampf des *Χρόνος* — *Κρόνος* mit dem Schlangwesen *Όφιονεύς* und dessen Heerscharen, ebenfalls Schlangwesen, erinnert doch sehr an den in der Kosmogonie der Bildung von Himmel und Erde vorangehenden Kampf des Weltbildners 10 *Marduk* — *Bil* — *Zeus* mit dem Drachen *Tiamat* und ihren Schlangwesen etc., daß es der Untersuchung wenigstens wert ist, ob diese Koinzidenzpunkte zufälliger Natur sind.“ [Drexler.] — 2) einer der Giganten, gewaltig (*δοκῶν πάντας ὑπερέχων*), auf den Zeus das nach ihm benannte Vorgebirge Ophionion schleuderte, *Schol. ad Hom. Il. 8, 479*, vgl. *Claud. de raytu Proserp.* 3, 348. Nach *Max. Mayer* a. a. O. 250, vgl. 235. 225 stammt der Gigant 20 Ophion durch Vermittelung hellenistischer Dichtung aus dem orphischen Mythos (s. Ophion nr. 1); auch bei *Hygin. fab. praef.* stellt *Mayer* a. a. O. 254 aus dem überlieferten ophius Ophion her. Vgl. auch *Wieseler* bei *Ersch und Gruber* s. v. Giganten 170. — 3) Vater des Kentaurus Amynos, der Ophionides heißt, *Oc. Metam.* 12, 245. *Mayer* a. a. O. 250 bringt diesen Ophion mit nr. 2 in Zusammenhang. — 4) einer der thebanischen Sparten = 30 *Ἐρίων*, dessen Name seine Erklärung durch die Drachensaat des Kadmos findet, *Mayer* a. a. O. 235 und Anm. 189. *Tümpel* s. v. Kombe 1279. 10 ff. [Höfer.]

**Ophioneus** s. Ophion.

**Ophites** s. Oneites.

**Ophis** (*Όφης*), 1) Wie die spätere euhemeristische Mythendeutung den Minotauros (s. d. Bd. 2 Sp. 3009), die mannigfachen mythischen Drachen (s. d. A. Drakon nr. 2), die Sphinx (s. d. 40 *A. Oidipus* 718) u. s. w. als Menschen gedeutet hat, so hat sie auch die Schlange (*όφης*), die auf Salamis hauste und von Kychreus (s. d. und *Crusius*, s. v. Kadmos 890, 7 ff.) erlegt wurde (*Apollod.* 3, 12, 7. *Diod.* 4, 72) zu einem König gemacht, wie aus der allerdings nicht unversehrt überlieferten Stelle im *Etym. M.* 707, 42 hervorgeht: *Σαλαμίς, πόλις ἀπὸ Σαλαμίνος τῆς Ἀσσωπὸς θυματρός. τὸς ἐβδὼν εἰς Σαλαμίνα καὶ εὐρώπην Ὀφιν βασιλεὺς ἀνέτε, καὶ αὐτὸς ἐβασίλευε.* Vor *ὅς* ist eine Lücke anzunehmen, in der wohl der Name Kychreus stand, oder statt *ὅς* ist zu schreiben *ἡς ὁ νόος* s. z. 1. Bei *Tzetz. Lyk.* 110 und *Euphorion* ebend., erlegt Kychreus auf Salamis den *Δράκων*, ἡ *Θηρίον* ἢ *κύριον* ὄνομα βασιλείας. — 2) *Κυθρεΐδης* *όφης* hieß nach *Hesiod.* bei *Strabo* 9, 393 derselbe salaminische Drache, den aber Kychreus aufgezogen hatte, und der, weil er die Insel verbeerte, von Eurylochos vertrieben und von 50 *Demeter* in Eleusis als *ἀμφίπολος* (*οἰκουρὸς* *όφης*?) aufgenommen wurde. — 3) Nach *Steph. Byz.* s. v. *Κυθρεΐδης πάγος* (vgl. *Eust. ad Dionys. Per.* 511 p. 199) hieß *Κυθρεὺς* *διὰ τὴν τραχύτητα τῶν τρώων* selbst *όφης*, und wurde gleichfalls von Eurylochos vertrieben. Auf Grund dieser Notiz glaube ich eine Stelle bei *Rufin. Recognit.* 10, 21 heilen zu können: *Iuppiter vitiat . . .*

*Salamina Asopi, ex qua nascitur Saracon.* Die *Recognitions* des *Rufinus* sind bekanntlich aus dem griechischen Texte des *Clemens Romanus* übersetzt; in den *Homilien* des *Clemens* z. B. 5, 13 findet sich nach dem jedesmaligen Namen der Geliebten des Zeus regelmäßig die Angabe, *ἐξ ἧς* (folgt Name) *γέννεται* (*ἐκτεταί*). Auf die Stelle des *Rufinus* angewendet, ergibt sich *ἐξ ἧς ΣΑΡΑΚΩΝ γέννεται*. Ich halte das eine *Σ* für Dittographie und *ΑΡΑΚΩΝ* verschrieben oder verlesen für *ΔΡΑΚΩΝ*: Der im *Etym. M.* a. a. O. genannte König *Όφης* hieß nach *Euphorion* und *Tzetz.* a. a. O. auch *Δράκων*, Kychreus selbst wurde, wie wir gesehen, *Όφης* genannt, und Ophis ist eben *Δράκων*. Daß bei *Rufin.* a. a. O. statt Poseidon als Vater des Kychreus-Ophis-Drakon Zeus genannt wird, ist nebensächlich. — 4) Name des thebanischen Drachen (s. Drakon, nr. 2) nach der Auslegung der Stelle bei *Eur. Bakkh.* 1026 (*Kadmos τὸ γηγενὲς δράκοντος ἐστίει* *Όφιος ἐν γαίᾳ Θέρος*) durch v. Wilamowitz, *Hermes* 26 (1891), 199, 1, der darauf hinweist, daß bei *Seneca* Ophionius für Thebanus steht, und daß *Paus.* 9, 19, 3 auf dem Wege von Theben nach Glisas ein *χωρίον* *λεῖθους περιεχόμενον λογάσιν* erwähnt, das die Thebaner *Όφιος κεφαλὴ* nannten. Zur Erklärung des Namens fügt *Pausanias* hinzu: *τὸν ὄφιν τοῦτον, ὅστις δὴ ἔγν, ἀνασχεῖν ἐνταῦθα ἐκ τοῦ φαλῶτος τὴν κεφαλὴν, Τειρεσίαν δὲ ἐπιτυγχόντα ἀποκοῦσαι μαχαίρᾳ.* — 5) Die Schlange (*όφης*), unter deren früherer Gestalt der *ήρως* *ἀρχηγέτης* der *Όφιογενεὺς* in Parion sich barg, *Strabo* 13, 588; man vgl. die Erzählung bei *Ael. hist. an.* 12, 39, nach der ein *θεῖος* *δράκων*, *μέγιστος* τὸν *ὄφιν* der Halia, der Tochter des Sybaris, in einem Haine der Artemis in Phrygien beiwohnte und so der Urheber des Geschlechtes der *Όφιογενεὺς* wurde. — 6) s. *οἰκουρὸς* *όφης*. [Höfer.]

**Ophiuchos** s. Sternbilder.

**Ophren** (*Όφρήν*) s. Ebidas.

**Ophryneus** s. Ophrynius.

**Ophrynius** oder **Ophryneus** (*Όφρύνιος*, *Όφρυνεύς*), ein unehelicher Sohn des Hektor, der bei der Zerstörung von Troja erhalten blieb, *Anakrictas* b. *Schol. Eurip. Androm.* 224; *Müller fr. hist. gr.* 4 p. 301. In dem sehr verderbten Text stellt *Müller* aus *ἀμφ' ἑλπίσιν* oder *Ἀμφινεία* den Namen *Όφρύνιος* oder *Όφρυνεύς* her, welcher gebildet sei nach *Ophrynius* oder *Ophryneion*, einer Stadt in Troas, wo sich das Grab und ein heiliger Hain des Hektor befand, *Strab.* 13, 595. *Aristodemos fr.* 6 in *Müller fr. hist. gr.* 3 p. 310. *Tzetz. Lyk.* 1194. Auch in *Konon. narr.* 46 möchte er *Όφρύνιος* in *Όφρυνεύς* oder *Όφρυνεύς* verwandelt. [Stoll.]

**Ophthalmitis** (*Όφθαλίτις*) (*Paus.* 3, 18, 2) oder im dorischen Dialekt *Optileitis* (*Όπτιλείτις*) (*Plut. Lyk.* 11: *τοὺς ὀφθαλμοὺς ὀπτιλοῦς οἱ τῆδε Σωφίης καλοῦσιν*; *ὀπτιλείς* bei *Sintenis*; *Όπτιλλεύς* *Plut. Apophth. Lok.* p. 227 B; vgl. ferner *Olympiod. schol.* in *Plat. Gorg.* c. 40: *Πιλλίης Ἀθηναῖς ἐκὼν ἐπιοῖς*; *πιλλίους δὲ ἐκάλουν τοὺς ὀφθαλμοὺς*) ist Kultname der Athena in Sparta, die im Temenos der Chalkioikos auf der Burg ihren Sitz hatte. Die

bei den genannten Schriftstellern erhaltene Stiftungslegende berichtet, daß das Heiligtum von Lykurg gegründet wurde, als dieser in politischem Hader durch die Hand des Alkandros den Verlust oder die Beschädigung (*Dioskorides* in der *Aw. πολιτ.* bei *Put. L.* 11) des einen Auges erlitten hatte. Die spartanische Ophth. ist demnach die Schutzgöttin des Augenlichts und als solche mit der athenischen Hygieia verwandt und mit der argivischen Oxyderko vermutlich identisch. (Die Belege bei *Bruchmann, De Apoll. et graeca Minerva deis medicis* p. 75 und *Preller-Robert* 1, 218 A. 5.) Den Zusammenhang dieser Funktion mit der geläufigen Vorstellung von den leuchtenden Augen der Gewittergöttin hat *Roecher, Gorgonen* p. 72 überzeugend nachgewiesen. [Eisele.]

**Ophthalmos** (Ὠφθαλμός), Freund und Gefährte des Phorkys (s. d.), *Pa'aphat.* 32.

[Höfer.]

**Opis** (Ὀπίς), 1) Personifikation der Opus d. h. der Strafe, die der Übertretungen göttlicher Gesetze folgt (*Hom. Il.* 16, 388; *Od.* 20, 216; 21, 18; *Faesi, Einl. z. Od.* p. 18 und zu *Od.* 5, 146; mehr Stellen s. i. d. Wörterbüchern), von *Comutus de nat. deor.* 13 p. 42 *Osann* mit *Adrasteia* (s. d.), *Nemesia* (s. d.) und *Tyche* identifiziert und erklärt durch: *Ὀπίς (προσηγορίῃ) ἀπὸ τοῦ λανθάνουσαν καὶ ὥσπερ παρακολούθουσαν ὀπίσθεν καὶ παρατηρούσαν τὰ παρὰ τὸν ὄψιν ἡμῶν καὶ κολάζειν τὰ κολαστηρίους (κολάστως) αἵα* = *Eudocia* 654 p. 482 *Flach*. Opis von *ὀπίσθια* ist wohl gleich *Opis* (s. d.). — 2) = *Ops* (s. d.). [Höfer.]

**Opis** (Ὀπίς); ionisch *Opis*, vgl. *Gust. Mayer* § 74 ff.) 1) Beinamen der Artemis, *Macrob.* 5, 22, 4. 6. *Schol. Kall. Hymn.* 3, 204 = *Elym.* M. 641, 55 und zwar a) in Ephesos, *Alex. Aitol.* bei *Macrob.* 5, 22, 5 = *Bergk, Anth. Lyr.* 121, 2 = *Meinke, Anal. Alex.* 225 (ὕμνησιν ταῖς αὐτῆς Ὀπίς βλῆτερον ὁσίων, ἧ ἐκ Κερύχειο τῶν οἰκόν ἔχει... μηδὲ θεῆς προλήγῃ λιτωίδος ἀντὶ ταῖς ἱστορίαις); vgl. *Serv. ad Verg. Aen.* 11, 532. 858. Der Sage nach soll die Amazonenkönigin Hippo das Bild der Artemis O. in Ephesos gestiftet, und die Amazonen ihr zu Ehren Tänze veranstaltet haben, *Kall. Hymn.* 210. — b) in Kreta, *Kall. a. a. O.* 204: *Ὀπίς ἀνασσ' ἐν ὧπιν, παρὰ πόρτι*. *Preller-Robert* 299. *Schneider, Callimachea* 1, 238 beziehen *Hesych.* *Ὀπίς ἀνασσα πύρρα πρόθυρος, πύρρα πύρρον* auf die angeführte Stelle des *Callimachos* (s. aber auch unten). — c) in Lakonien, *Palaeoph.* 32. *Apostol.* 6, 44. *Wilde, Lakon. Kulte* 127 f. — d) in Thrakien, *Tetzl. Lykophr.* 936. — e) wohl auch in Troizen, wie man aus der Bezeichnung *ὀπίσθοι* für Hymnen, die zu Ehren der Artemis gesungen wurden, schließen kann, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 972. *Athen.* 14, 619 d.; vgl. *Poll.* 1, 38. e. *Wilamowitz, Euripides Herakles* 1, 63, 25. — 2) Von dem Beinamen der Göttin ist der gleichlautende Name der Hyperboreerin (*O. Müller, Dorier* 1, 369. *Schömann, Opusc. Acad.* 2, 239, 50. *Crusius* Bd. 1 s. v. Hyperboreer Sp. 2831, 60 ff. *Wilde a. a. O.* 127) abgeleitet. Nach delischer Sage, wie sie *Herod.* 4, 35 nach einem Hymnos des Olen (s. d.) überliefert, kamen die Hyper-

boreerinnen Arge und Opis mit Eileithyia, Leto, Apollon und Artemis selbst nach Delos; die Delier feierten sie in Hymnen, und von Delos aus verbreitete sich ihr Kultus über die Inseln und ganz Jonien; auf ihr Grab wurde die Asche der auf dem Altar verbrannten Schenkelstücke geworfen, das Grab selbst befand sich hinter dem Artemision; vgl. *O. Müller, Dorier* 1, 271. *Crusius a. a. O.* 2812. Eine Parallele zu dem Grabe der Opis-Artemis in Delos bietet sich in dem Grabe der Heroine Leukophryne (s. d. nr. 2 u. d. A. Leukophrys Bd. 2 Sp. 2000, 57 ff.), die im Heiligtume der Artemis Leukophryne zu Magnesia am Maiandros begraben war und zweifelsohne als Hypostase der Göttin selbst aufzufassen ist; vgl. *E. Curtius, Ges. Abhandl.* 2, 11. Ausßer dem Hymnos des Olen wird ein solcher des *Melanopos* von Kyme auf Opis und Hekaerge (= Arge, *Crusius a. a. O.* 2812, 37) erwähnt, *Paus.* 5, 7, 8. Hekaerge und Opis erscheinen auch bei *Paus.* 1, 43, 4, nach dem ihnen — als *χορηγεσσοί*, *Schömann a. a. O.* — Haarweihen dargebracht wurden, die nach *Herod.* 4, 34 sonst den Hyperboreerjungfrauen Hyperoche und Laodike zukamen. Opis, Loxo (nach *Crusius a. a. O.* 2813, 2 von dem Beinamen *Λοξίας* des Apollon abgeleitet, nach *Maafs* [bei *Wilde a. a. O.* 128, 1]. *Wernicke* [bei *Pauly-Wisowa a. v. Artemis* 1347, 10. 1356, 13]. Kosenamen für *Λοξ-ώνης* „die schief, bösä blickende“; vgl. unten) und Hekaerge, die Töchter des Boreas werden genannt bei *Kall. Hymn.* 4, 292. *Schol. Kall.* 3, 204. *Elym.* M. 641, 57; vgl. *Nonn. Dionys.* 5, 490, 48, 332, wo eben diese drei im Gefolge der Artemis erscheinen, vgl. *Claudian. De cons. Stilich. tert.* 254. 777. 292. Opis allein als Begleiterin der Artemis bei *Verg. Aen.* 11, 532. 836. *Macrob.* 5, 21, 1 ff.; vgl. *Serv. z. Verg. Aen.* 6, 325. Nach *Schol. Kall. a. a. O.* und *Elym.* M. 641, 56 war Opis die Erzieherin der Artemis; vgl. auch *Serv. z. Verg. Aen.* 11, 532, wo Opis aber als *Masculinum* zu fassen ist, s. unten nr. 3. Am deutlichsten zeigt sich, daß die Hyperboreerin Opis eine Hypostase der Artemis ist, in der Erzählung, daß Artemis den Orion, als er auf Delos der *ἀμειβοφόρος* *Ὀπίς* Gewalt anthon wollte, erschloß, *Apollod.* 1, 4, 5. *Euphorion* im *Schol. Hom. Od.* 5, 121 = *Meinke, Anal. Alex.* 134, 109. — 3) Wie es neben den Hyperboreerinnen *Ἰπέρωχος* und *Λαόδοχος* (*Crusius a. a. O.* 2810, 2 ff.) gab, so darf es nicht wundern, daß neben den Femininis *Ἐκάργη* und Opis auch die Masculina *Ἐκάργος* und Opis vorkommen: nach *Ps.-Plat. Azioch.* 371a brachten *Ἄρξ* und *Ἐκάργος* die heiligen Erztafeln nach Delos, bei *Serv. z. Verg. Aen.* 11, 532 heist es: *alii putant Opim et Hecargon nutritores Apollinis et Dianae fuisse*, und bei *Cic. de nat. deor.* 3, 58 (vgl. *Ampel.* 9, 7) heist Opis bez. Opis Vater 'der dritten Diana' von der Glauke (s. d. nr. 3). Auch der menschliche Eigenname Opis zeugt von dem Kultus (*Usener, Götternamen* 349 ff.) der bez. des Opis; Opis heist ein König der Japyger, *Paus.* 10, 13, 10 sowie ein Athener bei *Simonides fragm.* 181

Bergk<sup>4</sup>. *Crusius* a. a. O. 2821, 25 ff. Was die Etymologie von Opis betrifft, so leiten die alten Erklärer (*Schol. Kall.* 3, 204. *Elym. M.* 641, 55) das Wort her *παρά τὸ ἐπιζῆσθαι τὰς τιμωρίας*, so dafs also Opis dieselbe Bedeutung wie Eileithyia, Locheia u. s. w. hätte, wie ja auch Opis nach *Herod.* 4, 35 mit Eileithyia zusammen nach Delos gekommen ist. *Welcker, Griech. Götterl.* 2, 394 sagt: 'Opis bedeutet das Schauen oder Achten der Götter auf die Menschen und die damit verbundene Ahndung des Unrechtes' und ähnlich *O. Müller, Dorier* 1, 369: 'Opis, . . . verlängert von *opsis* (s. Opis) . . . es ist damit die beständige Aufsicht und Wacht der Gottheit über das menschliche Thun bezeichnet (Apollon 'Ἐπιόπιος *Hesych.*), die den Menschen wieder Scheu und Ehrfurcht davor gebietet', und ebenders. *Arch. d. Kunst*<sup>2</sup> 364, 6 p. 527 = *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2<sup>3</sup>, 16, 172 erkennt in der Gemme bei *Millin, Pierres gravées* 11 die Artemis Opis, 'eine Opfer und Sühnelieder fordernde Gottheit, welche durch die Geberde der Nemesis bezeichnet wird', während *Heydemann, Jahrb. d. kais. deutsch. arch. Inst.* 3, 148 mit *Winckelmann* Iphigeneia annimmt. *Crusius* a. a. O. 2811, 52 ff. hält *Ἐπιός* für eine Koseform von *Εὐώπις* (Tochter des Apollon), *Γλαυκῶνις* u. s. w.; vgl. *Wernicke* a. a. O.: 1347, 10. 1356, 13. 1359, 28, nach dem Opis = Euopis eine Geburtsgöttin (s. oben) ist = 'die gut, d. h. mit günstiger Vorbedeutung blickende' im Gegensatz zu Loxo (= Λοξώπις), 'die schief, d. h. mit ungünstiger Vorbedeutung blickende' (s. oben), und ähnlich sagt *Laistner, Das Rätsel der Sphinx* 2, 433. 435: 'Opis mufs Kurzform eines Namens wie Rhodopis, Boopis sein . . . Opis kann nur zu *ὤνι* 'Anblick, Aussehen' und dem defectiven *ὤψ* 'Antlitz' gehören'; vgl. auch *Wide* a. a. O. 128 ff., der in Opis eine chthonische, Kindersegen und Erdsegen bringende Göttin, ein mit Artemis Hegemone verwandtes Wesen erkennt, und 128, 9, wie *Ireller-Robert* 299, die Artemis *Ὀνιταίς* (s. d.) von Zakynthos vergleicht. *Lewy, Jahrb. f. kl. Philol.* 145 (1892), 182 will den Namen aus hebr. עֵיפִי = chöphith dem Feminin eines Adjektivs von עֵיף = chöph (Gestade) erklären, sodafs Opis = *Ἀντία* (vgl. *Ἀντίων Ἀκτίος*) wäre (?). Wenn man bedenkt, dafs — 4) auch Nemesis in dem Epigramm des *Herodes Atticus* (*Kaibel, Epigr. Græc.* 1046, 61 = *Inscr. Græc. Sicil. et Ital.* 1389, II, 2 p. 274) den Beinamen Opis (*ἦ τ' ἐν ἰσὶα βορῶν ὀφείας, Παυροναίς Οὐπί*) führt, so wird man mit den alten Erklärern, denen auch *O. Rosbach* in diesem Lexikon s. v. *Nemesis* Bd. 3 Sp. 121, 1 folgt, an der Ableitung von *ἐπιζῆσθαι* festhalten dürfen, wenn man auch die Funktion der Opis nicht nur auf ihre Fürsorge für die Gebärenden allein zu beziehen haben wird, sondern mit *Welcker* und *O. Müller* überhaupt auf die Aufsicht über alles menschliche Thun. Vgl. auch *Fick-Bechtel, D. griech. Personennamen* 404. Auf zweierlei möchte ich noch hinweisen: oben unter 1 d wurde der Kultus der Artemis Opis für Troizen in Anspruch genommen. *Wide*, a. a. O. 127, 9, der wie *Crusius*

*Ἐπιός* als Koseform von *Εὐώπις* erklärt, macht darauf aufmerksam, dafs Euopis, die Tochter des Troizen, die sich ihrer verbrecherischen Liebe wegen erhängte, in Troizen zu Hause ist, *Phylarch. bei Parthen.* 31. Offenbar hängt hiermit die Glosse des *Hesych.* *εὐώπιον παρά παρθενίῃ ἐν Τροίῃ* zusammen; wie, vermag ich freilich nicht genau zu erkennen. Wenn diese troizenische *Εὐώπις* wirklich = *Ἐπιός*, also eine Hypostase der Artemis ist (*Wide* a. a. O. vergleicht mit Bezug auf die Sage von dem Sich-erhängen der Euopis die *Ἀρτεμὶς Ἀπαγομένη* im arkadischen Kondylea, *Paus.* 8, 23, 6 f.), so könnte man unter dem *Εὐώπιον*, der *παρά παρθενίῃ* in Troizen, dasselbe verstehen wie unter der *Θήκη* der jungfräulichen Hyperboreerinnen Opis und Arge in Delos, *Herod.* 4, 35 (s. oben unter Nr. 2). Auch die oben 1 b angeführte Stelle aus *Hesychios* *Ἐπι ἀνασσα πνέζα πρόθυρος, πῦρ πρὸ τῶν θυρῶν* bedarf einer näheren Betrachtung. *Schmidt* z. d. St. scheidet die Worte von *πνέζα* an aus. *Bergk, Poet. Lyr.* 3<sup>4</sup>, 682 liest *Ἐπι ἀνασσα, παρά προθύρου*, indem er die Worte, die bei *Hesych.* s. v. *ἀντηρ* stehen: *διὰ γαλακτῶν εὐώπαι τινες ἐκείνην τὴν Ἐκέρην ταῖς οὐλαῖς* vor *πῦρ* einschiebt und nach *θυρῶν* ergänzt *ἀντηρ*, zugleich vergleicht er die Erzählung bei *Theodoret* 1, 352 ed. *Sirmond*, nach der in manchen Städten alljährlich einmal im Jahre auf den Strafsen Feuer angezündet wurden, durch das die Männer und Knaben sprangen, während die kleinen Kinder durch die Flamme getragen wurden, womit man *ἀποτροπαισμός* und *κάθαρσις* bezweckte. Ich kann mich der Meinung *Bergks* nicht anschließen, halte vielmehr die Überlieferung *πνέζα πρόθυρος* für vollkommen richtig. Wie *Crusius* a. a. O. 2831, 60 ff. betont, sind die meisten Namen der mythischen Hyperboreer (Agyieus, Arge, Hekaerge, Hekaergos, Opis [Upis], Loxo u. s. w.) von Beinamen des Apollon bez. der Artemis entlehnt. Nun wird von *Paus.* 1, 4, 4. 10, 23, 2 in der delphischen Hyperboreersage auch *Πνέζος* als Hyperboreer genannt; daraus läßt sich nach Analogie der Hyperboreer 'Ἰπέρροπος', Ἰπέρρονη, Ἐκέρροπος, Ἐκέρρονη, Λαδόροπος, Λαδόκη, Ἐπις (Mascul. und Femin.) und die weibliche Form *Πνέζα* erschliessen, dergestalt, dafs wir in *Πνέζα* entweder eine Hyperboreerin oder, wenn wir *πνέζα* schreiben, darin ein Epitheton der Opis-Artemis zu erklären haben werden; in *πρόθυρος* sehe ich eine poetische Form für den sonst *Ἰπρόθυρα* (s. d.) lautenden Beinamen der Artemis. — 5) Opis ist auch Name einer Nereide, *Hygin. Fab. praef.* p. 10 *Schmidt. Verg. Georg.* 4, 343. In dem Namen der Nereide möchte ich denselben Stamm erkennen, auf den *Joh. Bannack, Studia Nicol.* 23 (vgl. *Crusius, Beitr. zur griech. Mythol. und Religionsgesch.* 23, 5). *Εὐο-ώνη* zurückführt, nämlich auf skr. *áp-* 'Wasser'. Wie Europa also nach dieser Erklärung die 'Göttin der weiten Wasser' bezeichnet, so würde der Nereidenamen Opis schlechthin 'Wasser(göttin)' bedeuten.

[Höfer.]

**Opitais** (*Ὀπιταίς*), Beiname der Artemis auf einer Inschrift aus Zakynthos *C. I. G.* 1984 =

Collitz, *Samml. d. griech. Dial.-Inscr.* 2, 1679: Ἀγρίαις Ὀπιταῖς. Für Ὀπιταῖς liest Hughes, *Travels in Sicily* etc. 1 p. 152 Ὀπιταῖς. Wide, *Lak. Kulte* 128, 9 u. Preller-Robert 299 nehmen einen Zusammenhang mit Opis (s. d.) an.

[Höfer.]

**Opites** (Ὀπίτης), ein Grieche vor Troja, fällt durch Hektor, *Hom. Il.* 11, 801. [Stoll.]

**Opora** (Ὀπόρα), 1) die Göttin des Herbstes und seiner Früchte im Gefolge der Eirene (s. d.), *Arist. Paz.* 523. 706. 711. *Hypothes. Arist. Paz.* Vgl. *Schol. German. Caesar. Aratea* ed. Breyssig Index. *Usener, Götternamen* 146. Auf einem Oxybaphon aus dem campanischen Plistia (Gerhard, *Berliner Ant. Bildwerke* 983. *Élite céram.* 2, 76 p. 232. *Arch. Zeit.* 23 (1865), Taf. 202, 1) erkennt Gerhard, *Arch. Zeit.* a. a. O. 101 f. in der Frau mit Haube, Stirnband und Ohrringen, die in der L. eine Platte mit sechs Äpfeln trägt, Opora, die dem Apollon ihre Gaben bringt. Vgl. *Musco Borbonico* 10 Tav. 25. Auf dem Fries des Tempels des Hagios Eleutherios, der aus einer langen Reihe von Reliefs besteht, die aus einem älteren griechischen Tempel, wohl dem Tempel des Serapis und der Isis, übernommen worden sind, sind u. a. dargestellt die fünf griechischen Jahreszeiten: Spätherbst, Winter (Frühling), Sommer, Herbst: *Seoronos* in der 2. Sitzung des *D. Arch. Inst.* 1899; vgl. *Wochenschr. f. klass. Philol.* 16 (1899), 110. S. aber auch *Mommsen, Berl. phil. Wochenschr.* 1899, 1267. Vgl. Hören. — 2) Bakchantin auf einem Krater in Ruvo, *C. I. G.* 4, 8380. *Heydemann, Satyr- und Bakchen-namen* 17. — 3) Bakchantin auf einem Krater in Wien, *Heydemann* a. a. O. 20, vgl. 46. [Höfer.]

**Oporeus** (Ὀπόρευς), Beiname des Zeus auf einer Inschrift aus Akraiphia in Boiotien τοῖς ἱερωτάτοις, *Athen. Mitt.* 9 (1884), 81, 12 — *Dittenberger, Inscr. græc. Megaridis* etc. 2733 u. mit weiteren Litteraturangaben. Der Beiname bezeichnet, wie *Γεωργός* (*C. I. A.* 3, 77), *Ἐρκευδός* (*Hesych.*), *Ἐπικάρπιος* (*Hesych.*), den Gott als Schützer des Landbaues und der Baumfrüchte. Vgl. *Usener, Götternamen* 146. 243.

[Höfer.]

**Ops** (zuweilen auch im Nominativ *Opis* z. B. *Plaut. Bacch.* 893 *ita me . . Spes Opis Virtus Venus . . . dique omnes ament*; *Paul.* p. 187, 15; *Hygin. fab.* 189; *August. c.* d. 4, 11; *Fulg. myth.* 1, 2; über das seltene Vorkommen des Nominativs überhaupt *Prisc.* 7 p. 321 H.), mit vollem Namen *Ops mater* (*Varro de l. l.* 5, 64), alt-römische Gottheit der ältesten Religionsordnung, angeblich sabinischen Ursprungs und von Titus Tatius in Rom eingebürgert (*Varro de l. l.* 5, 74; *August. c.* d. 4, 23). Sie ist eine Verkörperung der reichen Fülle des Erntesegens und darum im Kulte mit dem Erntegotte *CONIVS* verbunden (*Wissowa, De feriis anni Roman. vetust.* p. IV ff.; vgl. *Mommsen, C. I. L.* 1<sup>2</sup> p. 326). Dieser Zusammenhang ist allerdings in der Überlieferung dadurch verdunkelt, daß die alten Autoren unter Übertragung der griechischen Vorstellungen von Kronos und Rhea (s. unten) durchweg Ops vielmehr mit Saturnus verbinden, worin ihnen die große Mehrzahl der modernen Gelehrten

gefolgt ist. Aber diese Ansicht findet keinerlei Stütze in den Thatsachen des alten Kultus, denn die auf die Inschrift *Gruter* 26, 3 — *Orelli* 1506 gegründete Annahme, der am Forum gelegene Saturnustempel sei beiden Gottheiten geweiht gewesen und habe mit vollem Namen *aedes Opis* et *Saturni* geheissen, ist längst hinfallig geworden, seitdem diese Inschrift als eine Fälschung erkannt ist (*C. I. L.* 6, 3240<sup>2</sup>; vgl. *Hensen, Act. frat. Arv.* p. 240; *Jordan, Ephem. epigr.* 3 p. 68f.); und wenn man in der Aufschrift des sogen. Dresselachen Gefäßes (*Dvenos*-Inscript) am Anfange eine Weihung an Iuppiter und Saturnus (*Iove Sat(urno) deivos*) und weiterhin die Erwähnung einer Ops *Toitesia* (*noisi Ope toitesiai pacari vois*; s. dazu namentlich *Buecheler, Rhein. Mus.* 36, 238; 240) erkennen will, so ist das letztere zum mindesten sehr unsicher, die erstere Deutung aber überhaupt nicht aufrecht zu erhalten. Die Zusammengehörigkeit von Ops und Consus aber wird durch zwei bedeutsame Thatsachen erwiesen. Einmal führt die Göttin den Beinamen *Consiva* (so *Varro de l. l.* 6, 21; *Fest.* p. 186; *Consivia Macr.* S. 3, 9, 4), der sie wahrscheinlich geradezu als die Kultgenossin des Consus bezeichnet, wie *Here Martea*, *Vesuna Erinia* u. a.; aber auch wenn man die Epiklesis nicht direkt vom Eigennamen Consus herleiten will, steht doch der Zusammenhang mit *condere* (= *conditiva*) außer Frage (s. *Jordan, Hermes* 15, 16 und z. *Preller, Röm. Myth.* 2, 21, 1; 24, 2; *Mommsen, C. I. L.* 1<sup>2</sup> p. 327), und schon damit ist erwiesen, daß Ops nicht zum Saatgotte Saturnus, sondern zum Erntegotte Consus gehört. Zur vollen Evidenz gebracht wird dies aber durch die Lage der beiderseitigen Feste im ältesten Kalender: während die beiden alten Feste des Consus, die *Consualia*, auf den 21. August (Beendigung der Ernte) und 15. Dezember (wohl Beendigung des Ausdrusches) fallen, folgen ihnen beidemal im Abstände von 4 Tagen (über die Bedeutung dieses Abstandes im ältesten römischen Festkalender s. *Wissowa* a. a. O. VIII ff.) Feste der Ops, am 25. August die *Opiconsivia* (das ist wohl die richtige Form des Namens; die *fast. Alfif. Maff. Vall.* haben *OPIC*), die *fast. Pinc.* aus Versehen *OPICID*; *Varro de l. l.* 6, 21 giebt *Opconsiva*, vgl. *Jordan, Ephem. epigr.* 3 p. 63), am 19. Dezember die *Opalia* (*fast. Amit. Maff. Varro de l. l.* 6, 22; *Macr.* S. 1, 10, 18; vgl. auch *Auson. de scr.* 15; in der verstümmelten Glosse des *Fest.* p. 186 *Opalia dies festi, quibus supplicatur Opi, appellatur; quorum alter . . .* scheint der Name *Opalia* im weiteren Sinne auf beide Festtage der Ops ausgedehnt zu sein). Von den Festbräuchen ist nichts Näheres bekannt, nur erfahren wir, daß das in der Regia gelegene *sacrarium* der Ops *Consiva* (*Varro de l. l.* 6, 21; *Fest.* p. 186. 249; *fast. Arv.* z. 25. Aug.) nur von den vestalischen Jungfrauen und dem Pontifex maximus betreten werden durfte (*Varro* a. a. O.), eine geheimnisvolle Abschließung des Kultes, die ihre Parallele darin findet, daß der im Circusthale gelegene Altar des Consus unter-

irdisch lag und nur zur Festzeit aufgedeckt wurde; bei den Kultakten in diesem *sacrarium* trug der Pontifex maximus ein *suffibulum* (Varro a. a. O.) und kam ein *praefericulum* zur Anwendung (Fest. a. a. O.). Die Angabe, daß man Gelübde an Ops sitzend gethan und dabei die Erde berührt habe (*huic deae sedentes vota concipiunt terramque de industria tangunt* Macr. S. 1, 10, 21) bezieht sich wohl nicht auf die römische Göttin, sondern auf die mit ihr gleichgesetzte griechische Rhea. Auf einem argen Mißverständnisse beruht es, wenn man glaubte, die Opalia seien vor Caesars Kalenderreform mit den Saturnalia zusammengefallen und der Tag a. d. XIV Kal. Ian. sei *Saturno pariter et Opi adscriptus* gewesen (Macr. S. 1, 10, 18): thatsächlich haben vor wie nach Caesars Kalenderordnung die Saturnalia am 17. Dezember, die Opalia am 19. Dezember stattgefunden, nur die Bezeichnung der Tage hat sich dadurch geändert, daß Caesar vor dem letzten Tage des Dezember zwei neue Tage einschob, wodurch der 17. Dezember, bisher XIV Kal. Ian., nunmehr XVI Kal. Ian., der 19. Dezember, bisher XII Kal. Ian., jetzt XIV Kal. Ian. wurde.

Das *Sacrarium* in der Regia ist in der älteren Zeit die einzige Kultstätte der Ops gewesen, nachher erhielt die Göttin einen Tempel auf dem Capitol (Jordan, *Topogr.* 1<sup>3</sup> S. 43), so dessen Stiftungsfest mit dem Tage der Opiconsivia zusammenfiel (fast. Vall. z. 25. Aug.). Der Tempel wird zuerst erwähnt im J. 568 = 186 (Liv. 39, 23, 4 *addita et unum diem supplicatio est, quod aedis Ops in Capitolio de caelo tacta erat*; Obsequ. 3 hat zwar dafür *acdes Iovis in Capitolio fulmine icta*, doch spricht die innere Wahrscheinlichkeit für die livianische Überlieferung) und begegnet uns nachher häufig (vgl. auch Schol. Veron. zu Verg. Aen. 2, 714: *quod in Capitolio postea aedem Ops ara est Isidis desertae*): Caesar hatte den Staatsschatz im Betrage von 700 Millionen Sesterzen, dessen sich nachher Antonius bemächtigte, dort deponiert (Cic. ad Att. 14, 14, 5; 14, 18, 1; 16, 14 4; Phil. 1, 17; 2, 35; 2, 93; 5, 15; 8, 26; Vell. Pat. 2, 60, 4; vgl. Obsequ. 68 [128] zum J. 710 = 44: *aedis Ops valvae fractae*), bei der augusteischen Säkularfeyer versammeln sich die Matronen [*ad aedem*] Ops in Capitolio (Act. lud. saec. Aug. T. 75), die Arvalbrüder treten am 9. Dezember 80 *ad vota nuncupanda ad restitutionem et dedicationem Capitoli* zusammen in Capitolio in aedem Ops (C. I. L. 6, 2059, 11), und das Militärdiplom vom 9. Juni 83 (C. I. L. 3 Suppl. p. 1962) bezeichnet sich als *descriptum et recognitum ex tabula aenea, quae fixa est Romae in Capitolio intra ianuam Ops ad latus dextrum*; ebenso wird das auf dem Capitol gelegene Aichungsamt mit dem Aufstellungsorte für die Normalmaße (Jordan, *Topogr.* 1, 2 S. 59f.) nach diesem Tempel bezeichnet, wenn Gatti, *Annali d. Inst.* 1881, 182f. die von Fabretti 524, 369. 370 mitgeteilten Gewichtinschriften *templ(um) Ops aug(ustae)* richtig auf eine Prüfung der Gewichte bezieht, aber auch wenn die Inschriften nur eine Pertinenzangabe ent-

halten, beweisen sie, daß an einen anderen Tempel kaum gedacht werden kann, jedenfalls daß im Verlaufe der Kaiserzeit die hier verehrte Göttin den Beinamen *augusta* angenommen hat. Auf denselben Tempel bezieht sich auch die Bemerkung Ciceros ad Att. 6, 1, 17 über das Standbild des Africanus: *ea statua, quae ad Ops per te posita in excelso est*, denn die Worte in *excelso* weisen entschieden auf das Capitol; wenn aber Jordan (Ephem. epigr. 3 p. 66) das verderbte *Ops per te* in *Ops opiferae* korrigieren will, so ist das bedenklich, da die auf dem Capitol verehrte Göttin nie *opifera* heißt, dies Beiwort vielmehr der Inhaberin eines anderen Tempels zuzukommen scheint. Denn der Bericht des Plinius n. h. 11, 174 *Metellum pontificem* (gemeint ist L. Caecilius Metellus Delmaticus, zum Pontifex max. gewählt zwischen 631 = 123 und 640 = 114; vgl. Bardt, Die Priester der vier großen Collegien S. 7f.) *adco inexplantae (linguae) fuisse accipimus, ut multis mensibus tortus credatur, dum meditatur in dedicanda aede Ops opiferae* (über die Lesung Jordan, Ephem. epigr. 1 p. 229) enthält nichts, was auf das capitolinische Heiligtum hinwiese und uns veranlassen könnte, die Worte auf eine Restauration dieses Tempels und nicht vielmehr auf die Neugründung eines andern zu beziehen. Daß es aber einen solchen andern Tempel der Ops in Rom gab, zeigt die Notiz der fasti Amit. z. 19. Dezember: *Opalia; feriae Opi - Opi ad forum*; denn das mit den Worten *Opi ad forum* bezeichnete Heiligtum kann nach dem festen Sprachgebrauche der Hemerologien (s. Aust. De aedibus sacris p. 40f.; Wissowa a. a. O. p. V f.) weder der Saturntempel (Jordan, Ephem. epigr. 3 p. 72; Mommsen C. I. L. 1<sup>3</sup> p. 337) noch das *sacrarium* der Regia (Mommsen, Ephem. epigr. 1 p. 37; Jordan, Topogr. 1, 2 S. 197, 37; 365, 73) sein, sondern nur eine eigene *aedes sacra* der Ops, auf die sich am ungezwungensten eben jene Nachricht des Plinius beziehen läßt. *Ops opifera* wird sonst noch einmal erwähnt, und zwar bei Gelegenheit des von Augustus auf die Volcanalia (23. August) angesetzten Kollektivopfers *incendiorum arcendorum causa* (vgl. Wissowa, Hermes 26, 141, 1), wo geopfert wird u. a. *Opi opifer(ae) [in foro]* (so glaube ich jetzt ergänzen zu müssen, nicht in Capitolio; denn die Bemerkung Kluegmans bei Henzen, Act. frat. Arval. p. 239, daß die Opferhandlungen nach der alphabetischen Abfolge der Lokalbezeichnungen geordnet seien, stützt sich bei nur drei erhaltenen und sämtlich mit c beginnenden Lokalbezeichnungen auf ein zu geringes Beobachtungsmaterial): daß Ops bei diesem Anlasse gefeiert wird, ist wohl zu begreifen, da man naturgemäß die Feuersgefahr nach eben geborgener Ernte für die eingeseuerte Frucht am meisten fürchtete; dem entspricht auch die Lage des Volcanus-Festes mitten zwischen den Consualia und den Opiconsivia (Huschke, Das alte röm. Jahr S. 251). Danach war aber von den beiden stadtrömischen Tempeln der Ops der Stiftungstag des älteren, auf dem Capitol gelegenen mit den

alten Ferae der Opiconsivia, der des jüngeren der *Ops opifera* in foro mit den Opalia verbunden worden. Einen dritten Festtag veranlaßte die Stiftung von Altären der *Ceres mater* und *Ops augusta*, wahrscheinlich im J. 7 n. Chr., indem zur Erinnerung daran der 10. August unter die *feriae* aufgenommen wurde (*fast. Amit.*: *Feriae quod eo die arae Cereri matri et Opi augustae* [Cereri et Opi aug(ustae), *fast. Ant.*; *Opis et Cereris in vico iugario*, *fast. Vall.*] *ex voto suscepto constituta[e] sunt Cretico et Long(o) c[on]s[ul]ib[us]*); über die näheren Umstände dieser Weihung ist nichts bekannt (vgl. Mommsen *C. I. L.* 1<sup>2</sup> p. 324), den Beinamen *augusta* wie hier führt Ops noch aufser auf den oben erwähnten Gewichtsschriften auf einer Inschrift von Theveste in Numidien (*C. I. L.* 8 Suppl. 16527) und auf Münzen des Antoninus Pius (Cohen nr. 201; 698—700), auf denen sie als thronende Frau mit einem Szepter (auf einigen Exemplaren auch mit der Weltkugel) abgebildet ist. Münzen des Pertinax (Cohen nr. 13; 39 f.; vgl. Eckhel, *D. N.* 7, 143) stellen sie als sitzende Frau mit Ähren in der Hand dar und tragen die Umschrift *Opi divin(ae)*, wohl zur Bezeichnung des von den Göttern gesandten Erntereichtums; indem man diese Beinschrift als 'göttliche Hilfe' faßte, sind gerade durch diese Münzen eine Anzahl gefälschter Inschriften mit der Weihung *Opi divinae* hervorgerufen worden (*C. I. L.* 6, 587\*—590\*; 14, 270\* und 273\*; auch 9, 2633 ist verdächtig). Außerhalb Roms kennen wir einen Tempel der Ops nur in Präneste (*aedius*) *aedis Opis* *C. I. L.* 14, 3007), eine Weibinschrift *ex imp[er]io* *Opi et dibus et deabus u. s. w.* *C. I. L.* 9, 3912 stammt aus Alba Fucens; von den Provinzen hat bisher nur Africa zwei Zeugnisse für den Kult der Ops geliefert, die oben erwähnte Inschrift von Theveste (*C. I. L.* 8 Suppl. 16527) und eine andere aus Lambaesis *C. I. L.* 8, 2670 *pro salute Antonini imp. et Iulie Dome po[su]it sa[cer]dos eor[um]* (*um*). *Saturno Domino et Opi Reginae sacrum*). *templum et aram et porticum fecerunt L. Veturius Felix et Lucia Quarta felicitis*, wo ebenso wie der *Saturnus Dominus* auch die *Ops Regina* nur lateinische Bezeichnung einer einheimisch punischen Gottheit ist.

Die in der römischen Religion nicht begründete, in der Litteratur aber ganz geläufige und allgemein angenommene Vereinigung von Saturnus und Ops zu einem Götterpaare (*hanc autem deam Opem Saturni coniugem crediderunt . . . quod Saturnus eiusque uxor tam frugum quam fructuum reperto[rum] esse credantur*, *Macr.* 1, 10, 19; vgl. *Fest.* p. 186) datiert erst von der Zeit, wo der Kult des erstgenannten Gottes eine völlige Hellenisierung erfahren hatte, d. h. seit dem Anfange des 2. punischen Krieges (s. Artikel Saturnus). Nachdem Saturnus mit Kronos identifiziert und die auf diesen Gott bezüglichen griechischen Sagen auf ihn übertragen worden waren, bot sich, als *interpretatio Romana* für des Kronos Gemahlin Rhea, Ops ziemlich von selbst, da die Nachbarschaft der DeceMBERFESTE von Saturnus

und Ops auf enge Beziehungen zwischen beiden Gottheiten hinzuweisen schien (*Macr.* 8, 1, 10, 19) und auch der Kult der Ops eine Deutung auf eine Erdgottheit wie Rhea nahe legte. In der That findet sich der Satz *Ops terra est* (*Serv. Aen.* 6, 325; 11, 532) ganz allgemein, und auch die Deutung des Namens geht von dieser Auffassung aus: *Terra heisset Ops, quia omnes opes humano generi terra confert* (*Fest.* p. 186; vgl. *cuius ope humanae vitae alimenta quaeantur* *Macr.* 1, 10, 20, *quod ipsius auxilio vita constat* ebd. 1, 12, 22, *quod opem vicendi semina conferant* *Tert.* ad nat. 2, 12, *quod opem esurientibus ferret* *Fulg. myth.* 1, 2) oder *quod hic* [nämlich in terra] *omne opus* (*Varro de l. l.* 5, 64; vgl. *ab opere, per quod fructus frugesque nascuntur* *Macr.* 1, 10, 20, *quod opere semina evadant* *Tertull.* a. a. O., *quod opere fiat melior* *August.* c. d. 7, 24), auch *quod hac opus ad vivendum* (*Varro a. a. O.*). Darum galten Saturnus und Ops als die *principes dei*, als Himmel und Erde (*Varro de l. l.* 5, 57; *Macr.* a. a. O.), und Ops wurde auch mit andern römischen Göttinnen, die man als Erdgöttinnen auffaßte, gleichgesetzt, namentlich mit Bona dea (*Macr.* 1, 12, 21). Die Gleichsetzung mit Rhea aber (*Auson. monosyll.* de dis 2: *quae Themis est Graeis, post hanc Rhea, quae Latii Ops*, vgl. *Serv. Aen.* 11, 532) ist so alt wie die römische Litteratur; nicht nur die bei *Lact. inst. div.* 1, 13, 2; 1, 14, 2—7 überlieferten Bruchstücke des *enianischen Eukhermus* erzählen die Kindheitsgeschichte des Zeus unter Einführung von Saturnus-Ops = Kronos-Rhea als seinen Eltern, sondern schon dem Publikum des *Plautus*, der gern von *Ops opulenta* redet (*Cistell.* 515; *Pers.* 252), ist die Abstammung des Iuppiter von Saturnus und Ops geläufig, wie die Scherze *Cistell.* 513 ff. zeigen. Wie Iuppiter bei ihm *Ope gnatus* (*Pers.* 252; vgl. *Mil. glor.* 1081) heisset, so ist wahrscheinlich an einer anderen Stelle der älteren Poesie Iuno als *Opigena* bezeichnet worden, was von den Grammatikern mißverständlich als *opifera* erklärt (*Paul.* p. 200: *Opigenam Iunonem matronae colebant, quod ferre eam opem in partu laborantibus credebant*, dazu richtig *C. O. Müller* 'Opigram scribi vult Meursius . . . facilius credo, Verrium in interpretando nomine errasse. Iocem et Iunonem Ope dea genitos esse, notissimum') und von *Martian.* Cap. 2, 149 (*Opigenam te quas vel in partus discrimine vel in bello protezeris precabuntur*) entsprechend verwendet wurde. In diesem Sinne kommt seitdem der Name der Ops (meist mit Saturnus verbunden) außerordentlich häufig vor (z. B. *Cic. Tim.* 39; *Orid. met.* 9, 498; *fast.* 6, 285; *Auson. griph. tern. num.* 7 p. 200, 7 *Peip*; *Hygin. fab. praef.* und *fab. 139*; *astr.* 2, 18; 2, 43; *Ampel.* 9, 1; *Diomed.* p. 478, 21 K.; *Serv. Aen.* 1, 139; 8, 322; *Georg.* 3, 93; 4, 163; *Tertull.* ad nat. 2, 12; 2, 13; *Arnob.* 1, 36; 2, 70 f.; 3, 30; 4, 20; *Mart. Cap.* 1, 4; *Fulg. myth.* 1, 2 u. a.), zuweilen tritt der Name Ops auch für die Magna Deum Mater Idaea ein, die ja auch eine Rhea-Kybele ist, so bei *Tibull.* 1, 4, 68 *At qui non audit Musas, qui vendit amorem, Idacae curas ille sequatur*



**Opis** und **Ovid. trist.** 2, 23 *ipse quoque Ausonias Caesar matresque nurusque carmina turriter dicere iussit Opi*; es hängt vielleicht damit zusammen, daß in der stadtrömischen Weihinschrift des **L. Lucretius L. l. Zethus** vom Jahre 754 = 1 n. Chr. (v. Premerstein, *Archaeol. epigr. Mitth. aus Oesterr.* 15, 1892, 77 ff.) in einer langen Aufzählung von Gottheiten Ops zwischen Magna Mater und Isis eingereiht ist. Wie **Plautus Bacch.** 893 bei einer Massenankunft von Gottheiten Ops mit den göttlichen Vertretern aller möglichen erwünschten Dinge zusammenstellt (*ita me . . . Spes Opis Virtus Venus . . . digne omnes ament*), so zählt auch **Cicero Ops** (offenbar allgemein im Sinne von *copia, divitiae*) unter den *rerum expetendarum nomina* (*de leg.* 2, 28) auf zusammen mit *Salus, Honos, Victoria, Concordia, Libertas, Spes, quarum omnium rerum quia vis erat tanta, ut sine deo regi non posset, ipsa res deorum nomen obtinuit* (*de nat. deor.* 2, 61; vgl. 3, 88 *Spei Salutis Opis Victoriae facultas a dis expetenda est*), während **Varro** im 14. Buche der *Antiquitates rerum divinarum* bei seiner Gruppierung der *di certi* nach ihrer Beziehung zum Menschen in den verschiedenen Lebensaltern, Thätigkeiten u. s. w. die Ops unter Festhaltung der physikalischen Deutung als Erde zu den Gottheiten der Neugeborenen rechnete, da sie *opem ferat nascentibus excipiendo eos sinu terrae* (*August.* c. d. 4, 11; vgl. 4, 21). Mit der wirklichen Religionsübung, aus der Ops, wie die Spürlichkeit der Zeugnisse ihres Kultes beweist, früh verschwand, ist, haben diese Spekulationen nichts zu thun. Auch daß Ops die eigentliche Schutzgottheit Roms gewesen sei, deren Name geheim gehalten wurde (*Macr. S.* 3, 9, 4) ist nur eine gelehrte Konstruktion, die sich auf das Geheimnis stützte, mit dem der Gottesdienst der Ops in dem Sacrament der Regia umgeben war. [Wissowa.]

**Ōps** (Ὠψ), 1) Sohn des Peisenor, Vater der Eurykleia; *Od.* 1, 429, 2, 347, 20, 148; vgl. *Schol.* u. *Eustath.* z. *Od.* 1, 429 und *Hesych.* s. v. Ὠός. — 2) Vater des Melas (s. d.); *Paus.* 8, 28, 5. [Roscher.]

**Opisme[don?** (Ὀψιμε[δων?), Griechen in der Iliupersis des Brygos, *Heydemann, Iliupersis* 23 Taf. 1; *Conze, Vorleagl.* 8, 4; *Urtlichs, Der Vasenmaler Brygos* 41, der den Opismedon für einen Troer hält. *P. Kretschmer, Die griech. Vaseninschr.* 179. *H. Luckenbach, Das Verhältn. d. griech. Vasenbild. zu d. Gedicht. d. ep. Kyklos, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl.* 11, 526. Statt Opismedon ergänzen andere Ὀψιμένης oder Ὀψιμένης, vgl. *Robert, Bild und Lied* 65, der die Beischrift geradezu für unsinnig erklärt und *S.* 68 die Figur mit dieser Beischrift mit Menelaos identifiziert, während er den Namen seines Gegners Deiphobos liest. [Höfer.]

**Opsophagos** (Ὀψοφάγος), Kultbeiname des Apollo bei den Eleiern, *Polemon bei Athen.* 8, 346 b. *Clem. Alex.* 2, 33 *Potter* = p. 117 *Migne, Patrol.*; *Wentzel, ἐπικλησεις θεῶν VII*, 6. [Höfer.]

**Optiletis** s. Ophthalmitis.

**Optimus Maximus** s. Iuppiter.

**Opus** (Ὀπός, poet. Ὀπίσις), 1) König der Epeier in Elis, *Pind. Ol.* 9, 53 (86) und *Schol.* 86; im *Schol. Pind. Ol.* 9, 61 vgl. 85 heisst er Flügelsott in Elis; vgl. *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 69 ἀπὸ Ὀπίσιος τοῦ Ἥλιου. Daß es eine Stadt Opus in Elis gab, bezeugen *Strabo* 9, 425. *Diod.* 14, 17. *Steph. Byz.* s. v. — 2) Wie *Pindaros* a. a. O. (vgl. *Schol.* 86) erzählt, entführte Zeus die schöne Tochter des elischen Opus nach dem Mainalongebirge, gesellte sich ihr bei und brachte sie dem kinderlosen Lokros (s. d.), dem sie einen Sohn gebar, den Lokros nach dem Namen des Vaters der Mutter Opus nannte und ihm die Herrschaft übergab. Daher heisst dieser jüngere Opus auch Sohn des Lokros, *Eust.* ad *Hom. Il.* 277, 20 = *Eudocia* 607 p. 458 *Flach.* Die Tochter des elischen O. und Mutter des jüngeren O. heisst nach *Aristoteles* im *Schol. Pind. Ol.* 9, 86 Kamyse = Kabye? *Plut. Quaest. Gr.* 15, nach *Schol. Pind. Ol.* 9, 62. 64. 85. 86 Protogeneia, vgl. *Pind. Ol.* 9, 41 (61), der die (lokrische) Stadt Opus Πρωτογενείας ἀπὸν nennt; vgl. auch *Pharor, Ὀπώντια ἀπὸτα, τὰ ὑπὸ τοῦ Ὀπώντιος ποτε ἐχόμενα τοῦ Λόκρου καὶ τῆς Πρωτογενείας*. Da aber nun Protogeneia gewöhnlich für die Tochter des Deukalion und der Pyrrha gilt (*Pherekydes* im *Schol. Pind. Ol.* 9, 86. *Apollod.* 1, 7, 2), so nehmen die alten Erklärer (*Schol. rec. Pind. Ol.* 9, 60. *Schol. rec.* 9, 73. *Schol. vet. et rec.* 85) an, daß Deukalion auch noch Opus geheissen habe; ja nach *Schol. Cod. Pal.* C. 72 soll sogar Epimetheus diesen Namen geführt haben. Über diese Genealogie, die den Zusammenhang der Epeier und der opuntischen Lokrer ausdrücken soll, s. *Deimling, Die Leleger* 141 f. *O. Müller, Prolegomena* 223 u. d. A. Lokros nr. 2. Als Söhne des Opus werden Kynos (*Eust.* ad *Hom. Il.* 277, 17) und Kalliaros (*Schol. Hom. Il.* 2, 531) genannt. Den Heros Opus erkennt *Imhoof-Blumer, Monn. grecques* 148, 73 auf einer Münze des opuntischen Lokris; vgl. auch *L. Müller, Descript. des monn. ant. au Mus. Thorvaldsen* 79, 340 ff. und Note 1. [Höfer.]

**Oraeos** (Ὀραῖος), Flügelsott auf Münzen von Seleukia ἡ σιδηρά in Pisidien, gelagert, in der Rechten Schilfrohr haltend, die Linke auf eine liegende Ura gestützt, aus der Wasser fließt, *Hill, Cat. of the Greek coins of Lycia, Pamphylia etc.* 109, 252, 4 pl. 39, 2. [Höfer.]

**Orala** (Ὀραία). Im *C. I. A.* 3, 1280 a add. p. 520 wird neben einem ὀρνέτης τῆς Εὐβοίας θεᾶς Βελήκας καὶ τῶν περὶ αὐτὴν θεῶν, einer Priesterin der Aphrodite und der Σελία θεᾶ eine ἱερεῖα Ὀραίας διὰ βίον genannt. *Kumanudes, Ἀθήναιον* 5, 529 ff. möchte für Ὀραίας lesen Ὀραίας, in der er eine der Horen erkennen will, s. dagegen *Höfer, Jahrb. f. kl. Philol.* 145 (1892), 22 f., der Ὀραία als Μήτηρ ὀρεῖα deutet. [Höfer.]

**Orania** (Ὀρανία), beigeschriebener Name der Muse Urania auf der Musenbasis aus Thespiä, *Dittenberger, Inscr. Graec. Sept.* 1, 1804, woselbst weitere Literaturangaben. [Höfer.]

**Orbona** s. Indigitamenta.

**Orchamos** (Ὀρχαμος), König der Achaimenier in Persien, Nachkomme des Belos, Ge-

mahl der Eurynome, Vater der Leukothoë, die er lebendig begrub, weil sie sich mit Helios vergangen; Helios verwandelte sie in eine Weihrauchstaude. *Ov. Met.* 4, 208 ff. s. d. A. Klytia und Orchomenos nr. 4. [Stoll.]

**Orchesis** (Ὀρχήσις) ist nach *Serapion* (vgl. *A. Mommsen, Berl. philolog. Wochenschr.* 19 (1899), 1262, 1265) der Name einer der Horen (s. d.) in dem sogenannten athenischen Volkskalender auf dem Fries der alten Metro-<sup>10</sup>polis (Panagia Gorgopiko). [Höfer.]

**Orchestes** (Ὀρχήστis), 1) Beiname des Apollon, *Pindar fr. 148 Bergk* p. 433 aus *Athen.* 1, 22 b. — 2) des Pan (s. d.): *Schol. 5 Bergk.* [Höfer.]

**Orchleus** (Ὀρχλεύς), Beiname des Apollon bei den Lakedaimoniern, *Lyk.* 562 und *Tzetz.* z. d. St. [Höfer.]

**Orchomene** (Ὀρχομένη), Tochter des Thyestes und der Laodameia, *Manit. prov.* 2, 94. *Tzetz. Ez. Hom.* p. 68 ed. *Herm.* Richtiger wohl <sup>20</sup>Orchomenos nach *Schol. Eur. Or.* 6; s. Orchomenos nr. 1. [Stoll.]

**Orchomenos** (Ὀρχομένος) 1) Sohn des Thyestes, samt seinen Brüdern Kalaos (= Kallileon s. d.) und Aglaos (Agoos) von Atreus geschlachtet, *Sophokles im Schol. Eur. Or.* 812. *Apollod. Epit. Vat.* 10, 4. *Schol. Eur. Or.* 5. *Tzetz. Chiliad.* 1, 449; vgl. Orchomene. — 2) Sohn des Athamas und der Themisto, *Hgg. fab.* 1, 239. Das Nähere unter Athamas Bd. 1 Sp. 672, 18 ff. — 3) Sohn des Ly-<sup>30</sup>kaon, Gründer von Orchomenos und Methydrion in Arkadien, *Paus.* 8, 3, 3, 36, 1. *Apollod.* 3, 8, 1. *Tzetz. Lyk.* 481 und aus *Tzetzes Natal. Com.* 9, 9, der fälschlich (*Müller, F. H. G.* 1 p. 21 fr. 375) den *Hekataios* als Quelle anführt; vgl. auch *Eust. ad Hom. Il.* 272, 35, 301, 22. Nach *Duris im Schol. Apoll. Iliod.* 4, 264 (*vgl. Schol. Arist. Nub.* 397) ist Orchomenos Vater des Arkas (s. d.). Den Heros Orchomenos erkennt *Imhof-Blumer, Monn. grecques* 203 f., 250 (vgl. *Prokess-Osten,* <sup>40</sup>*Inedita* 1854. *Catal. of greek coins Brit. Mus.* *Peloponnesus* 190, 2 pl. 35, 16) auf einer Münze des arkadischen Orchomenos. — 4) der sonst Orchamos (s. d.) genannte Vater der Leukothoe, der hier auch Vater der Klytia heisst, *Anonymos bei Westermann, Mythogr. Gr.* p. 348, 6 = *Paradoxographi* p. 222, 21; vgl. *Maafs, Ind. schol. per sem. aest. Gryphissae.* 1894, 13 f. —

5) Heros Eponymos des boiotischen Orchomenos, dessen Genealogie sehr verworren ist, <sup>50</sup>*O. Müller, Orchomenos* 134 ff. vgl. *Prolegomena* 276. — A) Nach *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 230 ist Orchomenos Sohn des Zeus und der Danaide Ἰσωνόη. Gewöhnlich liest man den Namen der Mutter Hesione statt Isonoe, so *Müller, Orchomenos* 141 u. *Weizsäcker i. d. Lexik. s. v. Hesione* Bd. 2 Sp. 2594, 12 ff. Doch halte ich Ἰσωνόη für den ursprünglichen echten Namen, der, weil selten, durch den geläufigeren Namen Hesione verdrängt wurde. Auf Ἰσωνόη führt nämlich <sup>60</sup>*Rufin. Recogn.* 10, 21 (*Juppiter ritiat*) *Hippodamiam et Isonen* (*Bücheler, Jahrb. f. klass. Philol.* 1872, 574 will auch hier Hesionen lesen; vgl. auch *W. Michaelis, De origine indicis deorum cognominum* 78) *Danaï filias, quarum unam Hippodamiam Olenus, Isonen vero Orchomenus sive Chryses habuit.* Freilich ist der Text noch nicht ganz heil; da bei *Rufinus* in

der Liste der von Zeus Geliebten auf den jeweiligen Namen der Geliebten der Name ihres Sprößlings folgt (z. B. *Io Inachi, ex qua nascitur Epaphus* etc.), so muß dem Sinne nach geschrieben werden: *quarum ex una Hippodamia Olenum, ex Isonoe vero Orchomenum sive Chrysen habuit.* Sohn des Zeus und der Hermippe, der Tochter des Boiotos, heisst O. im *Schol. Hom. Il.* 2, 511, Sohn des Zeus (der Name der Mutter fehlt) bei *Eust. ad Hom. Il.* 272, 31. — B) Orchomenos ist Sohn des Minyas (s. d.), *Paus.* 9, 36, 6. *Schol. Hom. Il.* 2, 511. *Schol. Pind. Isthm.* 1, 79. *Schol. Hom. Il.* 2, 519, wo Kyparissos (s. d. nr. 1) als sein Bruder genannt wird. Als seine Mutter von Minyas nennt das *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 230 die Phanosyrra, die Tochter des Paion, als seine Brüder den Dioclythondes (s. d.) und den Athamas (s. d. S. 669, 54 ff.). — C) Orchomenos ist Sohn des Eteokles (s. d. nr. 2) und Bruder des Minyas, 'Ἐτιος' im *Schol. Pind. Isthm. a. a. O.* — D) O. ist Vater des Minyas, *Pherekydes im Schol. Pind. a. a. O.* Nach *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 230 ist Minyas Sohn des Orchomenos und der Hermippe ἐπικλήθειν, φύσει δὲ Ποσειδῶνος. — Das schwankende Verhältnis zwischen Orchomenos und Minyas zeigt sich auch darin, daß Elara (s. d.), die von Zeus Mutter des Tityos ward, bald Tochter des Minyas (*Schol. Hom. Od.* 7, 324. *O. Müller, Orchomenos* 190), bald Tochter des Orchomenos (*Pherekydes im Schol. Apoll. Rhod.* 1, 761 = *Eudocia* 338 p. 251 *Flach. Apollod.* 1, 4, 1) heisst. Ob bei *Rufin. Recogn.* 10, 22: (*Juppiter*) *ex Larisse etiam Orchomeni genuit Tityonem* vielleicht zu schreiben ist *ex [Elysi]ssae*, lasse ich dahin gestellt. Als weitere Kinder des Orchomenos werden genannt Chloris, die Gattin des Ampykos (*Tzetz. Lyk.* 980. *Eudocia* 439 p. 353 *Flach*), ferner Aspledon, Klymenos und Amphidokos (*Hesiod?*) bei *Eust. ad Hom. Il.* 272, 18. *Steph. Byz.* s. v. Ἀσπληδών. Nach *Paus.* 9, 37, 1 hinterließ Orchomenos keine Kinder, s. hierüber d. A. Klymenos Bd. 2 Sp. 1229, 49 ff. Im Mythos tritt O. nur in der Erzählung von Hyettos (s. d.) auf. [Höfer.]

**Orela**, nicht näher bekannte Göttin auf einer Belgrader Inschrift, die *pro salute* der Kaiser Diocletian und Maximian im Jahre 287 gesetzt worden ist vom *ordo amplissimus splendidissimae col(oniae) Sing(iduni)*. *C. I. L.* 3 Suppl. 8161 (= 1660 u. add. p. 1022, die Revision des Steines ergab für die erste Zeile *Deae Orciae sacrum*, nicht *Norciae* oder *Norciae*). [M. Ihm.]

**Orcus**. Während der römische Dis pater (s. Bd. 1 Sp. 1179 ff.) seinem Namen und Wesen nach kein anderer ist als der griechische Pluton, ist Orcus der einheimische Unterweltsgott der römischen Religion. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes orcus als Bezeichnung für den Unterweltstraum tritt nur in wenigen Stellen der Schriftsteller hervor, vgl. *Paul. S.* 128 *mandatum lapidem putabant esse ostium orci, per quod animae inferorum ad superiores manarent*; *Lucret.* 1, 115 *an tenebras orci visat usque lacunas*; 6, 763 f. *iamna ne forte his orci regionibus esse credatur* (vgl.

spiraculum Ditis, Bd. 1 Sp. 1184, 56 ff.); *Proper.* 3, 19, 27 non tamen inmerito Minos sedet arbiter orci. In der altrömischen Poesie, besonders im Drama, erscheint Orcus als ein durchaus populärer Gott: *Plaut. Asin.* 606 bene vale, apud Orcum te video; *Bacch.* 368 (von dem Kupplerhause) pandite atque aperite propterea ianuam hanc Orci, obsecro; *Capt.* 283 (ob er lebt oder nicht) id Orcum scire oportet scilicet; *Epid.* 175 f. sacrificas ilico Orci hostiis; 362 f. si illam, quae adducta est mecum, mi adempsi Orcus; *Most.* 499 nam me Acheruntem recipere Orcus noluist; *Poen.* 344 quo die Orcus Acherunte mortuos amiserit; *Pseud.* 795 quin ob eam rem Orcus recipere ad se hunc noluist; *Ennius* bei *Serv. Aen.* 1, 81 (= ann. V. 539 f. V., 507 f. M.) nam me gravis impetus Orci percussit in latus; ders. bei *Varro l. l.* 7, 6 (= *Androm. aechmal.* fr. 6 V., fr. 9 M.) Acherusia templa alta Orci, [sancta] salve; *Caelius* bei *Cic. de fin.* 2, 7, 22 (= *Hymn. fr.* 4 S. 53 Ribb.) mihi sex menses satis sunt vitae, septimum Orci spondeo; *Ter. Hec.* 852 egon qui ab Orco mortuum me reducem in lucem feceris; 875 ego hunc ab Orco mortuum quo paco . . .; *Lucilius* bei *Lactant. inst. di.* 5, 14, 3 (= 1 fr. 10 M. V. 14 L.) nec si Carneadem ipsum Orci remittat; *Laberius* bei *Gell.* 16, 7, 4 (= *Stamin. fr.* S. 356 Ribb.) tollat bona fide eos Orcus nudas in catonem; das archaisierende Epigramma Naevii bei *Gell.* 1, 24, 2 itaque postquam est Orcino traditus thesauro (vgl. die *Mortis thesauri* Bd. 2 Sp. 3219, 4 ff.). Auch bei den späteren Dichtern findet sich Orcus oft und ebenfalls in verschiedenen Vorstellungen erwähnt, vgl. z. B. *Lucret.* 5, 996 horridis accubant vocibus Orcum; *Verg. Georg.* 1, 277 pallidus Orcus; *Aen.* 2, 398 multos Danaum demittimus Orco; 4, 699 Stygiogae caput damnaverat Orco; 6, 273 vestibulum ante ipsum primisque in faucibus Orci (vgl. *Anthol. lat. ed.* Riese 789 V. 5 mortales aridi rapuisti e faucibus Orci); *Hor. c.* 2, 3, 24 victima nil miserantis Orci (vgl. *Liv.* 9, 40, 9 eos se Orco mactare); 3, 4, 74 f. partus fulmine luridum missos ad Orcum; 3, 27, 50 impudens Orcum moror; 4, 2, 23 f. nigroque invidet Orco; *epist.* 2, 2, 178 f. si metit Orcus grandia cum parvis; *Tibull.* 3, 3, 38 f. me coet in vastos annes nigramque paludem dives in ignava luridus Orcus aqua; *Grat. Falisc.* 347 f. stat Fatum supra totumque avidissimus Orcus patitur et nigris orbem circumvolat alis; *Ovid. met.* 14, 116 f. parvit Aeneas et formidabilis Orci vidit opes; Atellanenfragment bei *Sueton. Nero* 39 Orcus vobis ducit pedes (besonders oft bei *Papin. Statius*, vgl. die Zusammenstellung der Stellen in *Kohlmanns Index s. v. Orcus*). Von Prosaiskern erwähnen besonders *Petronius* und *Apuleius* den Orcus häufig; *Petron.* 34 sic erimus cuncti, postquam nos auferet Orcus; 45 nec illam nisi Orcus delebit; 46 quod illi auferre non possit nisi Orcus; 62 erat autem miles, fortis tanquam Orcus; *Apul. met.* 3, 9 iam in peculio Proserpinae et Orci familia numeratus; 4, 7 Orci fastidium (selbst dem Orcus zu schlecht); 6, 8 inter Orci canculos (= cancellos) iom ipsos obharsisti; 6, 18 perges ad ipsam Orci

regiam; 7, 7 mediis Orci faucibus ad hunc evasi modum (vgl. *Arnob.* 2, 53 ab Orci faucibus, quemadmodum dicitur, evadere); 7, 24 mediis Orci manibus extractus. Auf die Volkstümlichkeit des Orcus deutet der in die Rechtsprache aufgenommenen Ausdruck Orcinus libertus, d. i. ein Freigelassener, der erst nach dem Tode seines Herrn durch dessen Testament die Freiheit erhält (Erklärung des Ausdrucks: *Institut.* 2, 24, 2. *Glossae abavus* S. 372, 39 Goetz Orcinus morte manu missus; *Glossae Scaligeri* (sog. *Glossae Isidori*) S. 606, 12 Goetz Orcinus morte manumissus; vgl. *Ulpian.* 2, 8. *Cod. Justin.* 1, 18, 8; 7, 6, 1, 7; *Digest.* 26, 4, 3, 3; 28, 5, 8; 33, 4, 1, 10; 33, 8, 22, 1; 40, 5, 4, 12; 40, 5, 30, 12; 40, 7, 2, 40, 8, 5); ferner die Orcini senatores, das sind diejenigen Senatoren, welche durch das Testament Caesars in den Senat berufen wurden (*Sueton. Anton.* 35 quos Orcinos vulgus vocabat; *Plut. Anton.* 15 διὸ τοῖς ὄρκιαις ἐκινεῖτο τοῖς οἰσιν; *Popaioi* καὶ οἰσιν ἐκινεῖτο, vgl. *Glossae lat.-gr.* S. 139 Goetz Orcus καὶ οἰσιν; s. Bd. 1 Sp. 1187, 52 ff.); wohl auch die Orciniana sponda, d. i. die Tragbahre, auf welcher geringe Leute des Nachts bestattet wurden, bei *Martial.* 10, 5, 9, sowie die vermutlich volkstümliche Redensart cum Orco rationem habere bzw. ponere (mit dem Tode Rechnung halten) bei *Varro* und *Columella* (*Varro r. r.* 1, 4, 3 etenim ubi ratio cum Orco habetur, ibi non modo fructus est incertus, sed etiam colentium vita, danach *Colum.* 1, 3, 2 nam ubi sit cum Orco ratio ponenda . . .); auch die Erzählung des *Neptianus* (*epit. Vulg. Max.* 8, 6) *Cassius Parmensis* percussio Antonio vidit in somnio hominem praegrandem, concretum coma et barba. rogavit, quis esset; respondit se esse Orcum ist hier anzuführen. Gehörte demnach Orcus, der nach den mitgeteilten Stellen für den eigentlichen vollziehenden Gott des Todes gegolten zu haben scheint, im Gegensatz zu dem mehr als Unterweltsherr auftretenden Dis pater (*Preller, Röm. Myth.* 3 2 S. 64; oben Bd. 1 Sp. 1180, 4 ff.), offenbar zu denjenigen Gottheiten des altrömischen Glaubens, die am lebhaftesten die Gedanken des Volkes beschäftigten, so ist uns trotzdem von einem Kultus desselben fast gar nichts überliefert. Der uns bekannte römische Festkalender erwähnt Orcus nicht; dagegen berichtet *Servius* (*Georg.* 1, 344; ohne genügenden Grund von *Ussing* zu *Plaut. Aul.* 346 [Bd. 2 S. 310] verdächtigt) von einer Festfeier, die dem Orcus gemeinsam mit Ceres galt: aliud est sacrum, aliud nuptias Cereri (vgl. *Plaut. Aul.* 354 *Cererin, Pythodice, has sunt facturi nuptias?*) celebrare, in quibus re vera vinum adhiberi nefas fuerat, quae Orci nuptiae dicebantur, quas praesentia sua pontifices ingentibus sollemnitate celebrabant. Diese Vereinigung der Erdgöttin Ceres und des Unterweltsgottes Orcus (vgl. Bd. 1 Sp. 864, 36 ff.) erinnert an die in Griechenland vielfach gefeierte Hochzeit des Pluton und der Persephone (*Preller a. a. O.* S. 46; vgl. *Gr. Myth.* 1 3 S. 644 Anm. 4) und an die sicilischen Θερσφονία (*R. Förster, Der Raub u. die Rückkehr der Persephone.* Stuttgart. 1874

S. 24; vgl. Preller, *Gr. Myth.* 1<sup>3</sup> S. 645). Wie hier Orcus in einer dem Pluton verwandten Auffassung erscheint, so hatte schon Ennius in seinem *Euhemerus* Orcus für den griechischen Pluton erklärt (bei *Lactant. inst. div.* 1, 14 = *Euhem. fr.* 4 V. n. M. *Pluto Latine est Dis pater: alii Orcum vocant;* s. Bd. 1 Sp. 1188, 29 ff.); und Varro, der in seinen *Antiquitates rerum divinarum* Orcus unter den dii selecti aufführte (*Augustin. c. d.* 7, 2; 7, 3), stellte ihn ebenfalls dem Pluton gleich, indem er Proserpina durch Orcus geraubt werden läßt (*Augustin. c. d.* 7, 20) und Orcus den Bruder des Iupiter und Neptunus nennt (das. 7, 23). Von dem Raube der Proserpina durch Orcus ist auch bei anderen Schriftstellern die Rede (*Cic. Verr.* 2, 4, 111 ut [Verres] alter Orcus venisse Hennam et non Proserpinam asportasse, sed ipsam abripuisse Cererem videretur, dazu *Serv. Aen.* 6, 273 *Orcum autem Plutonem dicit* 20 ... ergo alter est Charon: nam Orcus idem est Pluton, ut in Verrinis indicat Cicero dicens ...; *Arnob.* 5, 32; *Auson. epist.* 4, 49 ff.; vgl. *Philargyr. Verg. ecl.* 3, 106 in Sicilia ianua speluncae, in qua Orcus Liberam [s. Bd. 2 Sp. 2029, 38 ff.] rapuit), ebenso von Orcus als Bruder des Iupiter und Neptunus (*Cic. n. d.* 3, 17, 43; *Hygin. fab.* 139; *Mythogr. Vatic.* I 108). Vgl. außerdem die Gleichsetzung von Orcus und Pluton bei *Mythogr. Vatic.* II 10; 30 *III* 6, 1 und die Übersetzung von *Χάρατος* (bei *Euripides*) durch Orcus bei *Macrobi. Sat.* 5, 19, 4. Was es mit der aedes Orci in Rom, an deren Stätte Elagabalus nach *Aelius Lampridius* (*Elagab.* 1, 6) einen Tempel des Gottes Elagabalus errichtete, für eine Bewandnis hat, muß bei dem Mangel weiterer Nachrichten dahingestellt bleiben. Auf Inschriften wird Orcus nicht oft genannt: *C. I. L.* 3, 3624 M. *Aurel. i. Reditus* | *bf. leg. leg.* | *II. Adi. P. F.* 40 *Severianae* | *v. s. l. m.* | *suscepta. fide* | *ex Orco*; 6, 18086 = *Bücheler, Carmina lat. epigr.* 1581 V. 9 *talis enim sensus erat illi quasi properantis ad Orcum*; 6, 20070 C. *Iulius Hermia* | *ephebo dulcissimo filio* | *suo vixit ann. III. Orcus* | *eripuit mihi in quo spes*; 10, 3003 D. M. *Tertio fratri soror benemerenti fecit vixit annis plus minus XXXI Orco peregrino* (= *Orelli* 4520: 'nisi corruptum est, significabit Tertium istum peregre mortuum esse'); vgl. die weiterhin 50 angeführten Inschriften. Ein Beiname des Orcus scheint bei *Fest.* S. 267 *Quietalis ab antiquis dicebatur Orcus* erhalten zu sein. Der Name Orcus, der wohl mit arc-ere, arc-a, arc-anus, arc-us, orc-a zusammenzustellen ist (vgl. *Vaniček, Etym. Wörterb. d. lat. Spr.* 2 S. 26. W. *Deccke, Etrusk. Forschungen* 2 S. 143 f. *Jordan zu Prellers Röm. Myth.* 2 S. 62 f. Anm. 3), hat verschiedene Erklärungsversuche der Alten, die zugleich das Wesen des Gottes betreffen, 60 hervorgerufen. Die Ansicht Varros ist aus der dunklen Stelle *I. l.* 5, 66 *idem hic Dis Pater infimus, qui est coniunctus terrae, ubi omnia oriuntur* ut (so A. *Spengel*; v. cod. Florent.) *aboriuntur* (omnia ut oriuntur ita aboriuntur vermütete O. Müller; omnia aboriuntur quae oriuntur schlug Reiter vor); quorum quod finis ortum (d. i. ortuum), Orcus dictus nicht

klar zu entnehmen, vgl. dazu *Augustin. c. d.* 7, 16 nach *Varros Antiq. rer. div.*: *Ditem patrem, hoc est Orcum, terranem et infimum partem mundi* (sc. volunt). *Verrius Flaccus* hatte Orcus = Urus = Urgus von urgere abgeleitet: *Fest.* S. 202 *Orcum quem dicimus, ait Verrius ab antiquis dictum Urgum* (so *Ursinus* und *Lipsius*: *Urgum* überliefert und von *Preller, Röm. Myth.* 1<sup>3</sup> S. 453 Anm. 3 verteidigt, vgl. 10 dagegen *Deccke* und *Jordan a. aa.* 00.), quod et u litterae sonum per o efferbant; † per (zu lesen et per †) c litterae formam nihilominus q usurpabant. sed nihil offert exemplorum, ut ita esse credamus: nisi quod is deus maxime nos urgeat (O. Müller wollte ergänzen: et per c litterae formam etiam q comprehendebant, quanquam in loquendo nihilominus q usurpabant). Mit der Schreibung des Namens haben sich die alten Grammatiker ebenfalls mehrfach beschäftigt. *Probus* gab an, daß die 'Alten' (das sind die Zeitgenossen Ciceros, vgl. *Brambach, Die Neugestaltung d. latein. Orthographie.* Leipzig 1868 S. 288) Orchus schrieben (cath. S. 10, 19 ff. K. hoc tamen scire debemus, quod omnia nomina post c litteram habentia h peregrina sunt ... exceptis tribus, quae Latina sunt, lurchu pulcher Orchus: sic enim in antiquioribus reperies, non Orcus = S. 14, 32 ff. 38, 28 ff. K. [38, 28 ff. = *Mar. Plot. Sacerdos* S. 490, 41 f. K.], ähnlich *Schol. Bernens. Verg. georg.* 3, 223; cath. S. 22, 27 K. 15 antequae c, Orchus Orchi); aber *Cornutus* verbot das h in diesem Namen (*Interpol. Serrii georg.* 1, 277 *Probus Orchus legit, Cornutus vetat aspirationem addendam*). Daß die 'maiores' oder 'veteres' Orchus sagten, später aber Orcus üblich geworden sei, lehren *Serrius* und *Marius Victorinus* (*Serr. georg.* 3, 223 tria tantum habebant [nämlich die maiores] nomina, in quibus c litteram sequeretur aspiratio, sepulchrum Orchus pulcher, e quibus pulcher tantum hodie recipit aspirationem; *Aen.* 6, 4 contra thus et Orchus veteres dicebant ... quibus sequens aetas detraxit aspirationem; *Mar. Victorin.* S. 21, 20 ff. K. video vos saepe et Orco et Vulcano h litteram relinquere, sed credo vos antiquitatem sequi. sed cum asperitis vetus illa paulatim ad elegantioris vitae sermonisque limam perpolita sit, vos quoque has voces sine h secundum consuetudinem nostri saeculi scribite). In der That findet sich die Form Orchus nicht nur auf Inschriften (*C. I. L.* 12, 5272 = *Bücheler, Carmina lat. epigr.* 1202 V. 6 f. orbem sub leges si habes dum rivis, ad Orchum quid valet?; *Bücheler* 1829 V. 6 adfectus curis miseris necdum memor Orchi), sondern auch in Handschriften z. B. des *Terentius, Vergilius*. Nach einer anderen Lehre wurde der Name Horcus geschrieben (*Serr. comm. in Donatum* S. 444, 21 f. K. aspiratione, Horcus pro Orcus; sic enim dicebant antiqui). Auch diese Form findet sich auf einer Inschrift (*C. I. L.* 2, 488 ... | pater filio | pissimo . fe | Horco. negua) und in Handschriften z. B. des *Plautus, Vergilius* (von *Ribbeck georg.* 1, 277 sogar in den Text gesetzt, vgl. dessen *Prolegomena crit.* S. 189) und *Ulpianus* (horcinus); sie steht vielleicht in irgend einem

Zusammenhänge mit der thörichtesten Erklärung des Orcus als Gott des Eides (ὄρκος) *Interpol. Serr. georg.* 1, 277 *Celsus, ut iuris iurandi deum, pallidum dictum, quia iurantem trepidatione pallescent: nam apud Orcum defunctae animae iurare dicuntur, ne quid suus, quos in vita reliquerunt, contra Fata adiuvent; Mythogr. Vatic.* II 10 hunc et Orcum dicunt, quasi iurantem, ne aliquis impunitus abeat, ähnlich *Mythogr. Vatic.* III 6, 1). Über das Fortleben des Orcus im romanischen und deutschen Mittelalter vgl. z. B. J. Grimm, *Deutsche Myth.* S. 196, 274, 463; Wülh. Müller, *Gesch. u. System d. alt-deutschen Religion.* Gött. 1844 S. 97; J. W. Wolf, *Beiträge z. deutsch. Myth.* 1. Gött. u. Leipz. 1852 S. 205; *Simrock, Handb. d. dtsch. Myth.* S. 265, 315, 375, 415. [R. Peter.]

**Ordagno** (Ὀρδαγνο), wohl falsche Lesart statt Orlagno (s. d.). [Höfer.]

**Ordēs** (Ὀρδης), Oberhirt des Apollonpriesters in Krinis in Troas. Er nahm den Apollon gastlich auf, als dieser kam, um die Mäuse in den Feldern des Priesters zu vertilgen. *Polemon b. Schol. II.* 1, 39. S. Krinis. [Stoll.]

**Ordion** (Ὀρδιών), ein Landmann am Kithairon, der sich der ausgesetzten Zwillinge Amphion und Zethos annahm und sie erzog, *Kephalaion frag. 6 F. H. G.* 3, 629; *Joh. Malalas* p. 47, 4; 48, 6; *Cedren.* I, 44, 4 ed. Bonn.; *Unger, Paradoxa Theb.* 84, 289. [Höfer.]

**Orea** (Ὀρεία), eine Hamadryade, Tochter des Oxylos und seiner Schwester Hamadryas, *Pherenikos* aus Herakleia b. *Athen.* 3 p. 78 b. *Schoemann Opusc.* Ac. 2 p. 133; vgl. *Balanos*. Vgl. *Oreaden*, *Oreia*, *Oreias*, *Oreie*. [Stoll.]

**Oreaden** s. Nymphen Bd. 3 Sp. 519 ff.

**Oreia** (Ὀρεία), 1) Den Namen *Oreia* oder *Ἀραλία* nimmt *Maafs, Arch. Jahrb.* 11 (1896), 105 für die Berggöttin der Diakrier in Anspruch, solange der authentische Name noch fehlt. Für die *Paraloi* ist bereits die Göttin *Παράλια* (s. d.) und für die *Pediaioi* die Göttin *Πεδία* (s. d.) bezeugt. — 2) Beiname der Kybele, *Demeter*, *Artemis*; s. *Oreioi Theoi*. — 3) S. *Orea*. — 4) S. *Oreie*. [Höfer.]

**Oreiararchas** (*Anth.* P. 6, 34, 4) s. Pan.

**Oreias** (Ὀρείας), beigeschriebener Name einer Bakchantin auf einem großen Krater aus Ruvo (Sammlung Jatta); *Hydemann, Satyr- u. Bakchennamen* (mit Tafel) S. 8 u. 17.

[Roscher.]

**Oreibasos** (Ὀρεΐβασος), Name eines Hundes des Aktaion; *Hyg. Met.* 3, 210. *Hygin.* f. 181. [Roscher.]

**Oreibates**, Beiname des Pan (s. d.); *Anth. P.* 226, 1. [Roscher.]

**Oreides** (Ὀρείδης), ein Waffengeführter des Bebyrkerkönigs Amykos, *Ap. Rhod.* 2, 110. [Stoll.]

**Oreie** (Ὀρείη), eine Thespiade, von Herakles Mutter des Laomeneas, *Apollod.* 2, 7, 8. [Stoll.]

**Oreimachos** (Ὀρειμαχος), Satyr auf einer Amphora im *Berliner Museum* nr. 1601. *C. I. G.* 4, 7463; abg. *Müller-Wieseler* 2, 486, *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 24, *Kretschmer, Die griech. Vasenschr.* 274. [Höfer.]

**Orelnomos** (Ὀρεϊνόμος), Beiname des Apollon,

*Anonymus Laurentianus in Anecd. var. ed. Schoell und Studemund* 1, 48; vgl. *Oreites*, *Ap. ούρεϊσφοίτης Hy. anon. in Ap.* 16 Abt. sowie *Art. Oreioi theoi* 1. *G. Meyer, Gr. Gr.* § 74 [ὄρος = dor. ὄρος]. [Höfer.]

**Oreioi Theoi** (Ὀρειοὶ Θεοί), 1) τοὺς ἐκὶ θῆρας ἐσπουνδακτάς οὐ χηρὰ ἀμείλιν τῆς Ἀρεΐ-μιδος τῆς Ἀγροστίας οὐδὲ Ἀπόλλωνος (vgl. τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος τὸ ἐν τῷ ὄρει τῷ Μιλέα, *Aristid.* 2, 451 *Dind. Petersen-Luschan, Reisen in Lykien* 175f. *Keil, Hermes* 1890, 313) οὐδὲ Πανὸς οὐδὲ Νυμφῶν οὐδὲ Ἑρμοῦ Ἑροδίων καὶ Ἀγρεμονίων, οὐδὲ ποιοὶ ἄλλοι ὄρειοι Θεοί, *Arrian. de venat.* 34. Im einzelnen ist der Beiname *Oreios* nachweisbar für — 2) Zeus in einer Weihinschrift aus der Nähe von Sidon *Διὸς Ὀρείας, Renan, Mission de Phénicie* 397. Möglicherweise ist der Beiname *Αρεΐ-της*, den Zeus auf einer Weihinschrift aus Byzantion führt (*Διὸς Αρεΐτης, Revue des études grecques* 10 [1897], 92. *Arch.-Epigr. Myth.* 19 [1896], 58) mit Ὀρείος identisch; ähnlich heisst Pan *Αρεΐτης, Anth. Pal.* 6, 79, 1. — 3) *Dionysos; Oreos* (= ὄρειος) *Liber Pater et Oreades* (= ὄρειάδες) *Nymphae appellantur, quod in montibus frequenter apparent, Festus* p. 182; vgl. *Oppian. Kyn.* 1, 24 und *Schol.*, wo der Gott Ὀρεΐβαχος (Ὀρεΐβακος, *Passow*) heisst nach den ihm auf Gebirgen gefeierten 30 *Orgien*. — 4) *Hermes, Νέμιος ὁ θεὸς καὶ ὄρειος ὁ Ἐρμῆς. Schol. Soph. Phil.* 1459. — 5) Pan (s. d.) *οὐρεΐος Eur. Iph. T.* 1126; vgl. ὄρειάστης, ὄρειβάτης, ὄρειώτας etc. b. *Bruchmann, Epith. deor.* S. 188. — 6) *Artemis, Luc. dial. deor.* 16, 1, wo Hera zu Latona sagt οἱ δὲ σοὶ παῖδες ἡ μὲν αὐτῶν ἀρεΐνικη πέτρα τοῦ μέτρον καὶ ὄρειος. — 7) *Kybele* s. d. u. d. *A. Meter Bd.* 2 Sp. 2849 Z. 58; *Sp.* 2865 Z. 55 und vor allem jetzt *Körte, Athen. Myth.* 23 (1898), 94f.; vgl. d. A. *Oraia*. — 8) *Demeter*, s. d. A. *Meter Bd.* 2 Sp. 2850 Z. 41 und *Xanthos* im *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 722, nach dem es in der Nähe des Flusses Sangarios ein Ὀρείας *Διμήτρος ἱερὸν* gab. — 9) *Νύμφαι ὄρειαι* s. d. *Art. Nymphen* 619, 42 und *Himer. or.* 20, 2 p. 720 *Wernsdorf*. [Höfer.]

**Oreios** (Ὀρείος), 1) ein Kentaure, im Pholoergebirge von Herakles getötet, *Diodor* 4, 12; 50 sein Kampf mit Herakles war an dem amyklischen Thron dargestellt, *Paus.* 3, 18, 10; s. d. A. *Kentauren* Bd. 2 Sp. 1046 Z. 55 ff. *Lehnardt, Arch. Zeit.* 43 (1885), 110. — 2) ein *Lapithe*, Sohn der thessalischen Zauberin *Mykale*, auf der Hochzeit des *Peirithoos* durch den Kentauren *Gryneus* getötet, *Ovid. Met.* 12, 262, s. jedoch *Roscher* s. v. *Lapithen* Bd. 2 Sp. 1858 Z. 29 ff. — 3) Sohn der *Polyphonte* und eines *Bären*, *Anth. Lib.* 21, s. d. A. *Polyphonte*. — 4) Erfinder des nach ihm benannten ὄρειζαλκός (*Messing*), *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 973. — 5) Diener des *Midas*, wie gewöhnlich angenommen wird (gegen diese Annahme s. *Ernst Kuhmert* oben s. v. *Midas* Bd. 2 Sp. 2965) auf einer schwarzfigurigen Schale des *Ergotimos* mit der Darstellung der Gefangennahme des *Seilenos*. *C. I. G.* 4, 8184. *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 238, *Hornes in Arch. Epigr. Mitt.* aus *Öst.* 2 (1878),

24 f. nr. 21 mit Litteraturangaben. Heydemann, *Satyr- u. Bakchennamen* 12 f. *Arch. Jahrbuch* 2 (1887), 113. *Buhle, Athen. Mitth.* 22 (1897), 399. — 6) Oreios als Götterbeiname s. Oreioi Theoi. — 7) Vater des Oxylos (s. d.); vgl. auch d. A. Balanos, Kraneia, Hamadryaden Bd. 1 Sp. 1827 Z. 4 ff. [Höfer.]

**Oreiotas**, Beiname des Pan (s. d.): *Erykios Anth.* P. 9, 824, 2. [Roscher.]

**Oreites** (Ὠρείτης), Beiname des Apollon, *Anonymus Laurentianus in Anecd. var. ed. Schoell und Studemund* 1, 267, 47; vielleicht nach seiner Verehrung in Oreos auf Euboia benannt; vgl. jedoch Oreinomos. [Höfer.]

**Oreithya** (Ὠρείθυια), 1) Nereide, angeführt im Nereidenverzeichnis *Ilias* 18, 39 ff., wo abgesehen von Thetis 33 Nereiden aufgezählt werden, an 32. Stelle (v. 48). Daher sagt *Suidas* s. v. Ὠ θύοια Νηρηίδος: Ὀυρηός und nach Angabe der *Ilias*stelle τοῦ βοῶντος ἐρωμένη. Auch *Hygin Fab. Praef.*, der dem homerischen Verzeichnis, soweit es reicht, gefolgt ist, führt sie unter den fünfzig Töchtern des Nereus und der Doris an derselben Stelle an, an der sie in seiner Vorlage steht, vgl. d. Ausg. von M. Schmidt S. 10 Z. 14—21 mit dem kritischen Apparat. Nun fehlt zwar der Name im Nereidenkatalog bei *Hesiod. Theog.* 240—265 (und bei *Apollodor* 1, 2, 7 — 1, 11 Wagn.), der vorwiegend mit *Hesiod* übereinstimmt, aber das hindert nicht, die homerische Stelle als eine alte Variante der hesiodischen Aufzählung anzusehen, die vielleicht jünger als *Hesiod*, aber älter als die sonstige Überlieferung über Oreithya ist. In beiden Verzeichnissen kommen, Thetis mitgerechnet, siebzehn Namen (Agaie, Aktaie, Doto, Dynamene, Galateia, Glauke, Kymodoke, Kymothoe, Melite, Nemertes, Nesaie, Panope, Pherusa, Proto, Speio, Thalie) übereinstimmend vor. 40 Ferner scheint *Il.* 18, 40 Νηραιή Σπειώ τε Θούη θ' Ἀλίη τε βοῶπις eine Nachbildung von *Theog.* 245 zu sein: Κυμοθόη Σπειώ τε Θούη, Θάλιη τ' ἐγόρεα. Der homerische Nachdichter hat aus dem Adjektivum Θούη eine Nereide gemacht und also ist bei ihm θ' Ἀλίη zu schreiben, bei *Hesiod* ist Θάλιη dadurch geschützt, daß sonst 51 Nereiden herauskommen würden, während v. 264 die Zahl fünfzig ausdrücklich genannt ist. Weiter stimmt *Ilias* 50 18, 43 Δωρώ τε Πρωτώ τε Φιλοπονάδ τε Δυναμένη τε wörtlich überein mit *Hes.* *Theog.* 248, nur daß statt Πρωτώ hier Πρωτώ (= Πρωτώθω) steht; *Ilias* 18, 42 hat denselben Versaanfang καὶ Μελίη und denselben Verschluss καὶ Ἀγανή mit *Theog.* v. 246. Dagegen unterscheidet sich *Homer* von *Hesiod* in folgendem: Bei *Hesiod* wird Doris als Gattin des Nereus von den Nereiden gesondert, während sie bei *Homer* mitten unter den Nereiden aufgezählt 60 wird; ferner hat das homerische Verzeichnis abweichend von *Hesiod* folgende siebzehn Namen: Amatheia, Amphimone, Amphithoe, Apseudes, Dexamene, Halie, Iaira, Ianassa, Ianeira, Kallianassa, Kallianeira, Klymene, Limnoreia, Maira, Nemertes, Oreithya, Thoe. Wenn also auch der homerische Nereidenkatalog von *Hesiod* zur einen Hälfte abhängig ist, so

bewahrt er doch in der andern Hälfte der Namen seine Selbständigkeit, mag nun der Dichter die Namen selbst erfunden oder sie aus einer älteren Quelle geschöpft haben. Vgl. *O. Gruppe, Gr. Culte und Mythen* 1, 602 f. mit Anm. 1. *Hentze, Anhang zu Ameis Ilias* 18, 39 ff. (Heft 6, 132). Nun treten gerade aus der zuletzt genannten Gruppe von Namen Limnoreia und Oreithya hervor, die wie Aktaie, Nesaie, Speio, Psamathe von den Orten hergenommen sind, an denen die Nereiden ihr Wesen treiben. Ἀμνωρία zunächst, gebildet wie ἀμωρία, πηνυμωρία, παρώρια, ὑπώρια, aus λίμνη und ὄρος zusammengesetzt, kollektiv 'Seegebirge', bezeichnet hier als Femininum zu einem \*Ἀμνωρός (wie βασιλεια zu βασιλεύς) die Nereide, die in der See am Gebirge oder in dem Seearm haust, der sich ins Gebirge eindringt; vgl. Bd. 2, Sp. 2052 unter dem Wort. Dies zeigt auch den Weg zur richtigen Erklärung von Ὠρείθυια. *Rapp* hat im Artikel Boreas Bd. 1, Sp. 812 Z. 60 ff. die Etymologie des Wortes behandelt, ohne zu einem befriedigenden Ergebnis zu kommen; sprachlich unmöglich ist die Erklärung von *Weizsäcker* im Artikel Nereiden Bd. 3, Sp. 215 Z. 61 ff. 'die bergehoch Daherstürmende'. Gegenüber den neueren Versuchen das Wort zu deuten behauptet sich die alte Etymologie: *Elym. M.* p. 823, 43 παρὰ τὴν ὄρει δότι κινεῖται καὶ τὸ θύω τὸ ὄρη γίνεται ὠρείθυια, κατ' ἐκτασιν τοῦ ο εἰς ω (vgl. *Eustathius zu Ilias* 18, 42 — p. 1130, 56. 62 und *Fick-Bechtel, Gr. Personenn.* S. 404). *Solmsen in Kuhns Z.* 29, 358 leitet Ὠρείθυια von einer vorauszusetzenden Form \*ωρος ab, die zu ὄρος in dem gleichen Ablautverhältnis steht wie βένθος: βάθος, πένθος: πείθος. Demnach erkläre ich die Nereide Ὠρείθυια als die am Gebirge (ὄρει Dat. des Ortes) aufschäumende, tosende Welle; vgl. *Il.* 21, 234; 23, 230. *G. Loeschke, Boreas und Oreithya am Kypselokasten* S. 3 ff. hat es sehr wahrscheinlich gemacht, daß diese älteste Darstellung vom Raube der Oreithya durch Boreas sich nicht auf die attische Lokalsage, sondern auf eine ältere ionische Sage beziehe, in der Oreithya noch die Nereide, 'das Meer-mädchen' war, und er sieht in dieser Sagenform den Ausdruck für ein die Phantasie der ionischen Insel- und Küstenbevölkerung beschäftigendes Schauspiel, für das Spiel des Windes mit den Wellen.

Aber so richtig dies im allgemeinen ist, so bleibt doch die Frage, wie es kommt, daß Boreas gerade die Oreithya raubt. Ich glaube, die Sage hat in Oreithya eine bestimmte Naturerscheinung verkörpert, die unter gewissen Umständen an bestimmten Küsten des ägäischen Meeres beobachtet wurde. An der gebirgigen Südküste Attikas z. B. müssen bei starkem Süd- oder Südwestwind (χειμῶν νότος *Soph. Ant.* 335) die Wellen zu beträchtlicher Höhe emporsteigen; aufsteigend, zerschellend, zurücksinkend, wiederholen sie unablässig ihr gespenstisches Spiel. Infolge der starken Brandung ziehen die Wasserdünste beim Wehen des Südwindes als Nebel oder Gewölk die Berge hinauf und über das Gebirge hin; ge-

rade der Südwind hüllt nach *Ilias* 3, 10 ff. die Berge in dicke Nebel ein. Trifft es nun, daß der Süd plötzlich in einen kräftigen Nord oder Nordost (= Boreas) umspringt (*Neumann-Parisch, Phys. Geogr. v. Griechenland* 112f. *Roscher, Kynanthropie* 83), so setzt dieser mit einem Male Nebel, Gewölk und die hochbrandenden Wellen hinweg; Boreas raubt oder entführt die Oreithyia. Und damit, meine ich, erklärt sich auch der Übergang aus der Nereide in die Nebel- und Wolkenjungfrau und schließlich in die Nymphe des attischen Landes überhaupt. Vgl. den Artikel Nereiden Bd. 3 Sp. 211 Z. 59 ff. und besonders Sp. 237 Z. 20 ff. — Ob aus Stellen, wie *Servius Aen.* 10, 350 (*Zetus et Calais filii Boreae et Orithyiae nymphae fuerunt*, und aus *Suidas* unter d. W., an denen Oreithyia nicht ausdrücklich Tochter des Erechtheus genannt wird, geschlossen werden darf, hier werde sie absichtlich als Nymphe oder Nereide bezeichnet, muß bei der Art dieser späten Zeugnisse dahingestellt bleiben. *Vergil. Aen.* 12, 83 spricht von Rossen, die O. dem Ahnherrn des Turnus, Pylumnus, geschenkt hat (*Pylumnus quos ipsa decus dedit Orithyia*), und bei *Quintus Sm.* 1, 168 reitet Pentheseilea ein Pferd *τὸν οἱ ἄλογος βορέας ὥπασεν Ὠρεΐθυια πέρος ὀθήκησθε κύσθρ.*\*) Wenn diese Stellen auch auf alexandrinische Vorbilder zurückgehen sollten, so ist doch wohl in ihnen ein Anklang an die alte Symbolik übrig geblieben, von der *Loeschke, Boreas u. Oreithyia* S. 3f. spricht. O., die Gattin des B., ist ursprünglich selbst eine Nereide, d. h. eine Personifikation der Wellen, mit denen der Nordwind buhlt und unsterbliche Rosse erzeugt, *Il.* 20, 221 ff.

2) Oreithyia, Tochter des Königs Erechtheus von Athen, vgl. Bd. 1 Sp. 1297 Z. 54 ff. Zu den dort angeführten Stellen ist hinzuzufügen: *Sophokles Ant.* 981 mit dem Scholion: *βορέας κῆδος συνήψε τοῖς Ἀθηναίοις ἀπάσας Ὠρεΐθυιαν τὴν Ἐρεχθίδος, ἣς ἦς ἔσχε Ζήτην καὶ Κάταιρ καὶ Κλεοπάτραν, Herodot 7, 189, Apoll. Rh. 1, 212 ff., Hygin. f. 14, Vergil. Georg. 4, 463 f. mit den Interpr. Maii (Ausg. Lion 2, 345), Apollod. 3, 15, 1. 2 = 3, 196. 199 Wagn., Myth. Vat. 2, 142. Das für unsere Sage wichtige Scholion zu Apoll. Rh. 1, 211 enthält fallenderweise zwei widersprechende Angaben, zuerst nennt es O. die Tochter des Erechtheus, sodann neben der Kreusa und Prokris die Tochter des Kekrops, und da gleich darauf als ihre Kinder Chione, Cithonia, Kleopatra, Zetes und Kalais angegeben werden, ist zweifellos hier nicht von zwei verschiedenen Oreithyien die Rede. Leider fügt das Scholion nicht hinzu, auf wen diese Nachricht zurückgeht. Jedenfalls war die Sage, O. sei des Erechtheus Tochter, die verbreitetere: das folgt auch aus *Herodot 7, 189*, der sie mit dem Zusatz einführt *κατὰ τὸν Ἑλλήνων λόγον*, also als die allgemein hellenische. Aber auch die ältere Sage ist sie, denn die Auffassung, die von *Duhn (Bemerkungen zur Würzb. Phi-**

*neusschale, Festschr. zur Philologenvers. in Karlsruhe* 1882 S. 122) und *Loeschke a. a. O.* S. 2 f. vertreten, Erechtheus sei dem Poseidon gleichzusetzen und Poseidon Erechtheus ein innerhalb des ionischen Stammes in älterer Zeit verbreiteter Name des Gottes gewesen, halte ich für richtig. Allerdings kommen wir damit in eine Zeit, die älter ist als die homerischen Stellen *Il.* 2, 547 und *Od.* 7, 81. Aber ich vermute, Nereus und Erechtheus sind bei den Ioniern sehr alte Beinamen Poseidons gewesen, Nereus für den Gott der gefriedeten See, daher die Nereiden in ihren Namen die freundlichen Eigenschaften des ruhigen Elementes verkörpern, dagegen Erechtheus der Gott des erregten Meeres, dessen Tochter *Ὠρεΐθυια* darin ihrem Vater gleicht und deshalb in der freundlichen Schar der Nereiden allein steht, vgl. Bd. 3 Sp. 215 Z. 67 ff. Das Verbum *ὠρεῖσθαι* hat sich an drei Stellen in den homerischen Gedichten erhalten, *Il.* 23, 317 in eigentlicher Bedeutung, *Od.* 5, 83 (157), *Hymnus auf Apollo* 358 in übertragenen. Diese Bedeutung liegt auch noch in Erechtheus zu Tage; es ist der Gott, der die Küsten von Hellas zerrissen und zerschlagen hat. Wo trat diese Gewalt Poseidons mehr zu Tage als an der Südküste Attikas, wo Salamis, als am Euripus, wo Euböa einst vom Festland losgerissen worden war, als auf den Inseln des ägäischen Meeres und an der Küste Kleinasiens? Und hier hatten gerade die Ioniern ihre Sitze. Nereus ist im Laufe der Zeiten zu einem Nebengott neben Poseidon herabgesunken, Erechtheus ist unter dem Einfluß des übermächtigen Athenakultus in Athen zu einem Gotte zweiten Ranges und zum alten Landeskönig geworden, der neben der Athene Polias auf der Akropolis Opfer erhielt. Vieles erinnert an seine alte Bedeutung, z. B. der *Ποσειδῶν Ἐρεχθεύς Apollod.* 3, 15, 1 = 3, 196 Wagn. und die *θάλασσα Ἐρεχθίδης Apoll.* 3, 14, 1. 2 = 3, 177 f. Wagn., vgl. insbesondere *Usener, Götternamen* S. 139. 140 mit Anm. 46 (dessen etymologische Erklärung des Namens ich nicht für richtig halte\*). Wie Erechtheus aus dem Gott des Meeres zum Heros und König des Landes wurde, so wurde Oreithyia aus der Nereide zur Nebel- und Wolkenjungfrau und schließlich zur Königstochter. *Ὠρεΐθυια = ἡ ἐν ὄρει θύουσα* ist der im Gebirge oder auf dem Berge „dampfend und wogende“ Nebel und das Gewölk, das sich aus ihm bildet; sie ist demnach der *Νεφέλη* verwandt, und merkwürdig ist die Parallele, wie die Kinder der Nephela von Ino und die Tochter und die Enkel der Oreithyia von Idaia zu leiden haben; vgl. die Artikel *Kleopatra* und *Nephela*. Man beachte auch, wie ihre Entführung durch Boreas der Örtlichkeit nach immer weiter von der Meeresküste ins Innere des Landes verlegt wird. Der Ort der Entführung ist 1. die Akro-

\*) Weitere Beloge giebt *Preller-Robert, Gr. M.* 1, 203 Anm. 2. Die Ansicht *Ermatingers (Die attische Autochthonensage* S. 61f.), Poseidon-Erechtheus sei eine spätere Bildung, und Erechtheus sei mit Erichthonios identisch, halte ich für unrichtig.

\*) Nach *Nonnus Dionys.* 37, 160 f. schenkte Boreas die Rosse Xanthos und Podagre für den Raub der Oreithyia dem Erechtheus.

polis von Athen nach *Akusilaos* b. *Schol. Od.* 14, 533 (auf der Akropolis die *Θάλασσα Ἐρεχθίδης*; vgl. *Bursian, Geogr.* 1, 318); 2. der Areopag nach *Plato Phaidr.* 229 D\* (am Fuß des Areopags eine Quelle oder Wasserlache; vgl. *Vischer, Erinnerungen* 2. Aufl. 118); 3. ein Hügel am Ilissos östlich von Athen unfern des Tempels der Artemis Agraea (vgl. *Bursian, Geogr.* 1, 321) nach *Plato Phaidr.* 229 Bf. Daß es sich um einen Abhang am Ilissos handelte, schloß ich aus der Erklärung des Sokrates *φαίην αὐτὴν πνεῦμα βορέον κατὰ τῶν πλυσίων περὶ τῶν Φαρμακεία παύσασθαι*; sie spielte also dort mit *Pharmakeia*, der Nymphe einer benachbarten Quelle; 4. der *Brilessos* (= *Pentelikos*) nordöstlich von Athen nach *Simonides, Schol. Apoll. Rh.* 1, 211; 5. die Quellen des *Kepissos*, die am südwestlichen Abhang des *Brilessos* entspringen (vgl. *Bursian, Geogr.* 1, 256), nach *Choirilos, Schol. Apoll. Rh.* 1, 211. Die Angabe des *Choirilos* fällt demnach mit der des *Simonides* zusammen. — Die Überlieferung des Logographen *Akusilaos* enthält trotz der rationalistischen Einkleidung Züge, die auf das ursprüngliche Wesen der Oreithyia hindeuten: das Aufsteigen auf den Burgfelsen, während eigentlich Erechtheus als König auf der Burg wohnt, das Opfer, das sie im Tempel der Athena und ihres Vaters vollzieht, in welchem sich die geheimnisvolle Salzwasserquelle befindet, ihre ungewöhnliche Schönheit, die den Seefrauen eigentümlich ist, ihre Entführung von der Höhe des Burgfelsens. Daß dann die Lokalsage und der Lokalpatriotismus auch noch andere Stellen in und bei Athen als Orte bezeichnete, an denen der Raub stattgefunden hatte, ist leicht erklärlich; es sind Orte gewesen, wo vorhandene Quellen, Lachen oder Wasserläufe unter geeigneten Temperaturverhältnissen die Bildung von Nebel begünstigten. Am häufigsten genannt wird der *Ilissos*\*\*); der erste, der ihn nennt, ist *Plato* a. a. O., die übrigen Stellen vgl. bei *Welcker, Alte Denkm.* 3, 148 f. und bei *Pape-Benseler* unter *Ῥεῖθῦα*. Dazu beigetragen haben mag die Lieblichkeit und der Wasserreichtum der dortigen Gegend, sodann hatten die Athener nach 480 dem Boreas ein Heiligtum am *Ilissos* geweiht; denn zu ihm hatten sie, als sie mit ihrer Flotte bei Artemision lagen, gebetet, gehorsam der Weisung des delphischen Gottes, sie sollten 'den Schwiegerson' als Helfer anrufen, und der Angerufene hatte ihnen geholfen, vgl. *Herodot* 7, 189. Hieraus folgt, daß die Sage, Boreas habe die Tochter des Erechtheus entführt und zu seiner Gattin gemacht, schon sehr geraume Zeit vor den Perserkriegen in Athen fest eingebürgert gewesen sein muß; durch das Orakel erhielt aber der Volksglaube eine höhere Weihe und eine sichere Bestätigung, und so

mag es gekommen sein, daß die Sage nun eine allgemein hellenische wurde. Auch das läßt sich annehmen, daß Erechtheus schon lange vor den Perserkriegen als alter Landeskönig galt, aber eine bestimmte Stelle in der Königsreihe hat er erst durch die Logographen erhalten; und die Willkürlichkeit, ohne die es bei solcher Geschichtsklitterung nicht abgeht, erklärt es, warum in Betreff des Kekrops und des Erechtheus in der Überlieferung eine so heillose Verwirrung herrscht; vgl. Artikel *Kekrops* Bd. 2 S. 1015. Diese Verwirrung zeigt sich auch in dem *Scholion* zu *Apoll. Rh.* 1, 211, wo in Widerspruch zum vorher Gesagten zuletzt Oreithyia Tochter des Kekrops genannt wird. *Welcker, Alte Denkm.* 3, 160 Anm. 40 nimmt an, dort sei *Κέκροπος*; nur aus Versehen statt *Ἐρεχθίδης* geschrieben; daher sei im *Cod. Paris.* korrigiert: *Κέκροπος ἢ Ἐρεχθίδης*. Anders urteilt hierüber *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* unter *Boreas* Bd. 3 Sp. 728 Z. 55, ob richtig?

Das Weitere s. in dem Artikel *Boreas* von *Rapp* Bd. 1 Sp. 806 Z. 62 ff. 809 ff. Neuerdings hat *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* Bd. 3 unter *Boreas* die Sage behandelt; über die Kinder der Oreithyia und des Boreas vgl. den Artikel *Boreaden* von *Rapp* Bd. 1 Sp. 797 ff. 802 f., außerdem *Kleopatra* 1) Bd. 2 Sp. 1223, *Chione* 1) Bd. 1 Sp. 895, *Haimos* 1) Bd. 1 Sp. 1816.

Über die erhaltenen Kunstdarstellungen des Raubes der Oreithyia giebt jetzt in übersichtlicher Anordnung die umfassendste Übersicht *Wernicke* a. a. O. Sp. 727 ff.; dort werden 34 Vasenbilder (früher 25) aufgezählt; solche, die Boreas in der Verfolgung begriffen darstellen, 26; solche, auf denen Boreas die Jungfrau ergriffen hat und mit sich forträgt, 8. Von beiden Arten der Darstellung hat *Rapp* Bd. 1 Sp. 806 ff. Beispiele gegeben. Gewöhnlich sind die beim Raube anwesenden Gefährtinnen als fliehend dargestellt (vgl. Bd. 1 Sp. 809), aber das Bild der Münchener Vase (N. 376), von dem *Baummeister, Denkm.* 1 S. 352 (bei *Wernicke* a. a. O. n. 28) das Hauptstück nach *Nouvelles Annales publ. par la Section française* Tom. 2 (1838) p. 358 ff. pl. 22, 23 giebt, zeigt links von Boreas, der die Oreithyia umschlungen hält und forträgt, *Herae*, die mit ausgestreckten Armen der Geraubten naheilt, als wolle sie diese festhalten, während Oreithyia ihr den rechten Arm entgegenstreckt, als wolle sie sich festhalten lassen, und den linken arm hält. Ebenso sind auf dem Berliner Vasenbild (*Gerhard, Etr. und Camp. Vasenbild.* Taf. 26—29), von dem Bd. 1 Sp. 806 die Gruppe des Boreas und der O. abgebildet ist (bei *Wernicke* n. 27), die beiden Gefährtinnen, wohl *Herse* und *Pandrosos*, von denen die eine hinter, die andere vor der Geraubten herläuft, bestrebt, Oreithyia zurückzuhalten; vgl. *Welcker, Alte Denkm.* 3, 173. Oreithyia streckt hier beide Arme gradaus der Nacheilenden entgegen, ihr Oberkörper ist völlig zurückgewendet, während im Widerspruch dazu die unter ihrem Kleid hervorstehenden Füße nach vorn gerichtet sind. Auch sonst hat die Berliner Vase abweichende Züge,

\*) An der Echtheit der Überlieferung ist, wie mir O. Immisch mitteilt, nicht zu zweifeln.

\*\*) *Orpheus Argon.* v. 218 ff. heißt es sogar, Oreithyia habe sich am Ilissos dem Boreas in Liebe gewidmet: οὗς τίς Ἐρεχθίδης θείου κλυτὴν Ῥεῖθῦα / ἱπποῦ παρὰ χεῖρα θεοῦ φιλότρετι μετίζα.



z. B. Flügel sind in eigentümlicher Weise an den Füßen des Boreas befestigt, die Spitze einer Schwertscheide ragt unter dem Gewand des Gottes hervor. Im übrigen zeigen beide Vasenbilder eine so große Übereinstimmung, daß sie für freie Wiederholungen einer und derselben Vorlage gelten können. Beide enthalten acht Personen in zwei Gruppen geteilt; auf der Münchener Vase sind alle Personen inschriftlich bezeichnet (auf der Berliner V. nur Boreas und Oreithya), die eine Gruppe, von links nach rechts: Herse, Oreithya, Boreas, Pandrosos, die andere Kekrops, ein Weib ihm zugewendet — der Name Aphyas bis jetzt unerklärt, vgl. *Welcker, A. D.* 3, 168. 171 —\*), Aglauros, die bittend den Bart des Erechtheus faßt. Die eine Gruppe stellt also den Raub der Oreithya dar, den vergeblich Herse zu hindern sucht, während Pandrosos eilt, die Kunde dem Erechtheus zu bringen; in der andern Gruppe begibt bittend Aglauros den über die That entrüsteten Erechtheus, so nach *Welcker a. a. O.* 174 ff. Der Umstand, daß Aglauros vor dem sitzenden, das königliche Scepter haltenden Erechtheus steht, daß Kekrops mit seiner Gattin (?) anwesend ist, daß die eine Tochter des Kekrops die Geraubte zurückzuhalten sucht, die andere, um Hilfe zu holen, davon eilt, spricht dafür, daß nach der Auffassung des Künstlers der Raub auf der Akropolis vor sich ging, und zwar in der Nähe der Königsburg. *Welcker* weist wiederholt darauf hin, daß *Aischylos* in der *Oreithya* (vgl. *Nauck, Tr. Gr. Fr.* ed. 2 p. 89) und *Sophokles* (*Nauck, Tr. Gr. Fr.* p. 297 fr. 701; vgl. p. 333 fr. 870) denselben Stoff, den das Vasenbild zeigt, behandelt haben, und wenn er es auch nicht ausspricht, so scheint er es doch für möglich zu halten, daß die Darstellung des Bildes von der Tragödie des *Aischylos* beeinflusst sei. Was wäre auch natürlicher, als daß der Dichter sich als Scene der Tragödie den Platz vor der alten Königsburg gedacht habe? Wie dem aber auch sein möge, die beiden Vasenbilder, die ihrem Stil nach in das erste Drittel des 5. Jahrhunderts gehören, bestätigen die Angabe des Logographen *Akasilaios*; sie sind demnach wichtige Quellen für diese Sage, mindestens älter als die Schriftstellerei des *Hellänikos*, dem wir wohl die attische Königsliste verdanken. Erechtheus erscheint auf ihnen als der ältere, Kekrops als der jüngere; ob sich der Maler den Kekrops als Sohn des Erechtheus gedacht hat, muß dahin gestellt bleiben; er stellt die beiden Heroen, die mit der Geschichte des Burgfelsens eng verbunden sind, neben einander, beide mit dem königlichen Stabe geschmückt, aber doch den Erechtheus als den älteren, der auf dem Throne sitzt, der gebeten wird, den das Schicksal der Oreithya zunächst angeht; nach der Auffassung des Bildes ist Oreithya seine Tochter, die *Ἐρεχθίδης* (vgl. *Apoll. Rh.* 1, 212). An und für sich hat er mit Kekrops nichts zu thun, denn er ist der Vertreter des Poseidonkultus auf der Burg, Kekrops gehört samt

seinen drei Töchtern in die Legende des Athenatempels. Indessen eine so alte und so bedeutende Darstellung des Mythos konnte in späterer Zeit den Glauben erwecken, die drei um Oreithya so sehr besorgten Gefährtinnen seien ihre Schwestern, demnach Kekrops ihr Vater. So möchte ich die sonst allein stehende Notiz des *Scholasten* zu *Ap. Rh.* 1, 211 erklären, im Gegensatz zu *Wernicke, Pauly-Wissowa* 3 Sp. 728 Z. 55 ff. — Übrigens ist zu den von *Wernicke a. a. O.* aufgezählten Vasenbildern nachzutragen ein Krater im *Asiatic Museum*, über den *P. Gardner (Journal of Hellenic Studies* vol. 18, 1898 S. 186 ff. mit Pl. 6) Mitteilung gemacht hat. Die Darstellung weicht stark von allen bisher bekannten ab. Auf der Vorderseite (von rechts gerechnet) erscheint Boreas bärtig, mit phrygischer Mütze, Ärmelchiton, Chlamys und hohen Stiefeln bekleidet; er ergreift am Haar und am rechten Arm Oreithya, die sich heftig zu Boden geworfen hat und die Hände bittend zu einer reich gekleideten Frau erhebt, die auf einem Felsen sitzt, das Haar in einem Schleier, mit Ober- und Untergewand angethan. Neben dieser Gestalt erhebt sich ein geflügelter Eros, als ob er sich soeben gleichfalls auf einen Felsen niederlassen wollte, mit beiden Händen einen weißen Gegenstand (Kranz oder Binde) haltend. Hinter der sitzenden Frau steht eine zweite, das Haar mit einer Sphendone geschmückt, mit der linken Hand das Ende ihres Schleiers weit abhaltend. Hinter dem Boreas steht nach rechts gerichtet sein Roß, offenbar um den wilden Reiter mit seinem Raube davonzutragen. *Gardner* will die beiden Frauen gestalten für Aphrodite und Peitho halten (?); er setzt den Krater ins 4. Jahrhundert. *Furtwängler, Meisterw.* 235 nimmt an, daß auf der rechten Seite des Parthenonwestgiebels Erechtheus mit seinen drei Töchtern dargestellt gewesen sei im Gegensatz zu Kekrops auf der linken Seite. Und zwar hält er die zunächst hinter der Wagenlenkerin des Poseidon sitzende Gestalt für Oreithya in 'sturmduchwehmt' Gewande, neben ihr ihre beiden Kinder Zetes und Kalais; darauf folgt Kreusa, in deren Schoßes Ion sitzt, zuletzt die jüngste Tochter (Chthonia), die sich ängstlich an Erechtheus anschmiegt. Dieser Deutung haben widersprochen *A. H. Smith (Journ. of Hell. stud.* 13 (1892) S. 91 und Gruppe in *Bursians Jahresberichten* 1895, 3 S. 224; vgl. *Ermatinger, Die attische Autochthonensage* (Berl. 1897) S. 87 ff. mit Anm. 49.

3) Oreithya, Tochter des Kekrops, Gemahlin des Makedon und von ihm Mutter des Europs, des Heros Eponymus der gleichnamigen Stadt in Makedonien, *Stephanus v. B.* unter *Ἐρεχθός*; vgl. die Artikel *Europs* und *Makedon* 2. Bei *Hesiod fr.* 23 nach *Kinkel, Ep. Gr. Fr.* S. 95 (aus *Constant. Porphy. de them.* p. 22 ed. *Paris.*) heißt Makedon Sohn des Zeus und der Thyia; diese Thyia veranlaßte wohl, daß ihm Oreithya zur Gattin gegeben wurde.

4) Oreithya, Name einer Bakchantin (*Ὀρεϊθυία*) auf einer rotfigurigen Vase des Pamphaios im Brit. Mus.; vgl. *C. I. Gr.* 4, 8277.

\*) *Furtwängler, Meisterwerke* S. 235 A. 4 liest jetzt *μαζός*.

Gerhard, *Auserl. Vasenb.* 2, tab. 115. Heydemann, *Satyr- u. Bakchennamen* p. 31.

Was die Schreibung des Namens anlangt, so kommt auf attischen Inschriften nur die Form *Ορείθυια* vor, vgl. Meisterhans, *Grammatik der att. Inschr.* 47 mit Anm. 412.

[Wörner.]

**Oreithyia** (*Ορείθυια*), 5) Amazonenkönigin neben Antiope *Iustin.* 2, 4; vgl. *Q. Smyrn.* 1, 168. *Mythogr. Vatic.* 1, 26; vgl. Otrere.

[Klügmann.]

**Oresbios** (*Ορείβιος*), 1) Boioterfürst aus Hyle, fällt im Kampfe mit Hektor, *Hom. Il.* 5, 707. *Tzetz. Hom.* 100. Dümmler bei *Studniczka, Kyrene* 198. — 2) Troer, Sohn des Proteus und der Panakeia, von Odysseus getötet, *Quint. Smyrn.* 3, 803. — 3) S. Oresibios. [Höfer.]

**Oresibios** (*Ορείβιος*). Bei *Eustath ad Dionys. Per.* 322 *Μυσοί ονομάζονται ἡ ἀπὸ Μυσοῦ τοῦ Διὸς ἡ ἀπὸ ἑτέρου Μυσοῦ νιῶν Ἀργαθάωνος τῆς γενναίας τῆς οὐρεσβίου* ist vielleicht mit Valckenae, *Diatribe* p. 104b *Οὐρεσβίου* als Eigennamen (= Oresbios) zu fassen, wenn nicht vielleicht auch ein Dichterfragment in den Worten *γενναίας* und *οὐρεσβίου* (dann wohl *οὐρεσβίου*) enthalten ist. [Höfer.]

**Oresinios** (*Ορείσιος*), ein in Eleusis verehrter *ἥως λατρός*, *Bekker, Anecd.* 263, 11 u. *Usner, Göttern.* 150, 9; vgl. zu den Heilheroen *Bd.* 1 Sp. 2482 Z. 27 ff. und den Artikel *Iatros*.

[Höfer.]

**Orestes** (*Ορέστης*), 1) Sohn des Agamemnon — *Ἀγαμεμνονίδης* (*Hom., Od.* 1, 30. Orakel bei *Herod.* 1, 67 = *Anth. Pal.* 14, 78. *Eustath. ad Dion. Per.* 680. *Iwen.* 8, 215); *παῖς Ἀγαμεμνονίδης* (*Soph. El.* 181); *Ἀγαμεμνονίος παῖς* (*Eur. Or.* 838); *Ἀγαμεμνονίος κλέος* (*Eur. Andr.* 1034); Agamemnonius Orestes (*Verg. Aen.* 4, 471) — und der Klytaimestra (*Hom. Il.* 9, 142 vgl. 1, 113 u. s. w.). — Dafs *Κλυταίμειστρα*, nicht *Κλυταμένηστρα* die richtige Form ist, wird außer den in diesem Lexikon, s. v. Klytaim(n)estra *Bd.* 2 Sp. 1230 f., aufgeführten Stellen bestätigt durch die steinerne Theaterschrift von der Agora in Magnesia am Maiandros, auf der ein Drama *Κλυταμένηστρα* des Ephesiers *Polemaios* erwähnt wird, *Athen. Myth.* 19 (1894), 97. 99; auch auf einem zweiten Exemplar des s. v. Klytaim(n)estra *Bd.* 2 Sp. 1231, 5 ff. erwähnten Boiotischen Skypchos findet sich fünfmal die Inschrift *Κλυταίμειστρα*, Robert, *Homerische Becher* (50. *Berliner Winckelmannsprog.*) 51. 52. 55. 56. 57; ferner steht *Clitemestra* im *Schol. Or. Ibis* 354 ed. Ellis. Die Bedenken, die v. Wilamowitz, *Comment. grammat.* 4, 11 und *Ludwich, Ind. lect. Königsberg* 1893/94 gegen die richtige Form Klytaimestra geäußert hatten, sind beseitigt durch *Vitelli, Studi Italiani di Filol. class.* 1 (1893), 239 f. und *S. Reiter, Zeitschr. für die österr. Gymnas.* 46 (1895), 289 ff. Vgl. auch *Stolz, Wiener Studien* 12 (1890), 31—35; v. Wilamowitz, *Aischylos Orestie* schreibt jetzt auch Klytaimestra. — Nur der Vollständigkeit wegen sei erwähnt, dafs Orestes nach *Servius ad Verg. Aen.* 11, 268 ein Sohn des Menelaos und der Helena gewesen sein und nach den *γαμματικοί* bei

*Plut. de Pyth. orac.* 14 früher *Ἀχαιός* (doch wohl Ethnikon, vgl. *Thrämer, Pergamos* 41. 81) geheissen haben soll. Nach *Ptolema. nov. hist.* 3 *Mythogr.* *Westermann* p. 188 schliesslich ist er am Feste der Demeter Erinyes geboren, eine Erfindung, die auf sein späteres mit den Erinyen verbundenes Schicksal hinweisen soll.

#### Orestes bei Homer und im ältern Epos.

In der *Ilias* (9, 142) sagt Agamemnon vor Troja, er wolle den Achilles zum Schwiegersohne nehmen und ihn ehren *ἰσὺν Ὀρέστῃ, ὃς μοι τῆλύνετος τρέφεται θαλίῃ ἐνὶ πολλῇ*. In den von manchen für unecht erklärten Versen der spätern Nekyia (*Od.* 11, 452 f.) erzählt die Psyche des Agamemnon dem Odysseus *ἡ δ' ἐμὴ οὐδὲ περ νῖος ἐνὶ πηληϊστῆναι ἄνοιτος ὀφθαλμοῖαν ἔσας· πάρος δέ με πέφνε καὶ αὐτόν*. Darnach ist anzunehmen, dafs bei der Rückkehr und Ermordung des Agamemnon Orestes sich nach dem Dichter der Nekyia noch im Elternhaus befand, oder dafs wenigstens Klytaimestra ihrem Gatten auf seine Frage nach Orestes dies vorgespiegelt hat. Von einer Abwesenheit des Orestes berichtet *Od.* 1, 40 f. *ἐκ γὰρ Ὀρέστῃα τίσις ἔσεται Ἀτρεΐδῃα, ὅππῃτ' ἂν ἦβῃσθ' εἰ καὶ τῆς ἡμετέρας αἰῆς*, und auch in der Erzählung der Nekyia fragt Agamemnon den Odysseus (*Od.* 11, 458 ff.), ob er vielleicht gehört habe, ob sich Orestes in Orchomenos oder Pylos oder bei Menelaos in Sparta aufhalte. War wirklich Orestes bei Agamemnons Ermordung noch in Mykenai, so hat er, nach Agamemnons Annahme, nach der Bluttat zu seiner Sicherheit seine Heimat verlassen. Über den Ort seines Aufenthaltes berichtet *Od.* 3, 307: Im achten Jahre nach des Vaters Ermordung *ἦλθε δῖος Ὀρέστης ἄψ' ἀπ' Ἀθηνάων*. So oder vielmehr *ἀπ' Ἀθηνάων* (vgl. *Od.* 7, 80) las noch nach dem *Schol. Od.* 3, 307 Aristarch, während Zenodot las *ἀπὸ Φωκίων* nach der spätern allgemeinen Annahme, dafs Orestes bei Strophios (s. unten) erzogen worden sei. Welche dieser Lesarten die echte ist oder ob beide nicht vielmehr nur Konjekturen für die verdrängte ursprüngliche sind, lässt sich nicht entscheiden, *Düntzer, De Zenod.* 104. *Nitsch, Beiträge zur Gesch. der ep. Poes.* 196, 86. O. Müller, *Eumenides* 132. *Keck, Aesch. Agamemnon* 2. *Schneidewin u. Nauck, Soph. Elektra* 6. *Wecklein, Aischylos Orestie* 2, 1. *Seeliger, Die Überlieferung der griech. Heldensage bei Stesichoros* 18, 2. 23. *Thrämer, Pergamos* 110, 1. Nach *Th. Zielinski, Die Orestessage und die Rechtferigungsdee, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.* 2 (1899), 169, 178 ist die Lesart *ἀπ' Ἀθηνάων* eine auf Wunsch des Peisistratos im attischen Homer vorgenommene Korrektur. Zwischen beiden Lesarten scheint *Dictys* 6, 3 zu vermitteln, der den Orestes von Kreta (s. unten) nach Athen, von da zu Strophios kommen läßt. Die *Odyssee* erwähnt ausdrücklich nur die Rache an Aigisthos, eine That, die von den Göttern selbst als rühmlich gepriesen wird, 1, 40. 298 ff. 3, 198. 4, 546 f. Viel umstritten ist 3, 307 f.: (*Orestes*) *κατὰ δ' ἔκτανι παρονομήη, (308:) Αἰγισθὸν δολομήτην, ὃ οἱ πατέρα κτερόν*



kleinen Orestes, mit dem er sich auf den Altar flüchtet. Diese Version der Sage hat *Overbeck*, *Heroengallerie* 398 bereits für die *Kyprien* in Anspruch genommen, obgleich die Angabe des *Proklos* (ἔπειτα Τηλέφον κατὰ μαντείαν παραγενόμενον εἰς Ἄργος [un- genau statt Μυκήνας] ἔλπει Ἀχιλλεύς) sie nicht ausdrücklich bezeugt. Nach *Schol. Arist. Acharn.* 332 (ὁ Τηλέφον κατὰ τὸν τραγωδοποιὸν Ἀισχύλον, ἵνα τύχῃ παρὰ τοῖς Ἑλλησι σωτηρίας, τὸν Ὀρέστην εἶχε συνιλαβάν) wäre es *Aischylos* gewesen, auf den diese Episode zurückgeht; aber v. *Wilamowitz*, dem *Robert*, *Bild u. Lied* 147 beistimmt, tilgt in dem *Aristophanes*-scholion den Namen *Αἰσχύλον* und versteht unter dem τραγωδοποιὸς den *Euripides*, auf den wohl die Erzählung bei *Hygin.* f. 101 (*Telephus* . . . . ad regem Agamemnonem venit et monitu Clytemnestrae [s. d. A. Klytämestra Bd. 2, Sp. 1234, Z. 30 ff.]) *Orestem* infantem de cubilibus rapuit militans se cum occisurum, nisi sibi Achivi mederentur) zurückgeht. Eine Entscheidung, ob die *Kyprien* oder *Aischylos* oder erst *Euripides* den Orestes in die Sage von der Heilung des Telephos eingeführt haben, ist auch hier nicht zu treffen, vgl. *Robert* a. a. O. 147 f. — *Wacke*, *Sitzungsbericht d. bayr. Akad.* 2 (1878), 202 ff. sucht nachzuweisen, daß die Ergreifung des Orestes durch Telephos auf *Aischylos* zurückgeht, während sie bei *Euripides* gar nicht vorgekommen sei; *Robert*, *Arch. Jahrb.* 2 (1887), 248 modifiziert seine in *Bild u. Lied* a. a. O. angeführte Ansicht dahin, daß bei *Euripides* Telephos den Orestes zu töten droht, während er ihn im *Epos* und bei *Aischylos* nur als Pfand auf dem Arme trägt. Auf der Darstellung einer, von *L. Pollack* (*Zwei Vasen aus der Werkstatt Hierons*) in englischem Privatbesitz befindlichen Schale des Vasenmalers Hieron aus der ersten Hälfte des 5. Jahrh. erscheint Telephos allein ohne Orestes auf den Altar geflüchtet. *Pollack* zieht daraus den von *W. Amelung*, *Wochenschrift f. klass. Philol.* 17 (1900), 3 gebilligten Schluss, daß in der erwähnten Darstellung, die er auf den Telephos des *Aischylos* zurückführt, die ursprüngliche Fassung des Mythos vorliege, und daß dem *Epos* und selbst *Aischylos* noch die Ergreifung bez. Bedrohung des kleinen Orestes unbekannt gewesen sei; erst *Sophokles* (50) habe, angeregt durch das bekannte Erlebnis des Themistokles am Hofe des Molosserkönigs Admetos (*Thuk.* 1, 136), dieses Motiv eingeführt. Die älteste Darstellung dieses Mythos, auf der Telephos mit Orestes erscheint, ist 1) die auf einer noch dem 5. Jahrh. angehörigen Vase des britischen Museums (abg. *Jahn*, *Archäol. Aufs.* Taf. 2. *Overbeck*, *Heroengallerie* Taf. 13, 9; vgl. *Jahn*, *Arch. Zeit* 15 [1857], 89. *Overbeck* a. a. O. 298. *Robert*, *Bild u. Lied* 146. *Catal. of the grec. v. vases in the Brit. Mus.* 3, 247 nr. 382): Telephos sitzt ruhig auf dem Altar, mit der L. den kleinen Orestes haltend, ohne ihn irgendwie zu bedrohen. Von Vasen gehören hierher noch 2) die von *Welcker*, *Bull. Napoléon.* 1 (1831), 33 (vgl. *Overbeck* a. a. O. 299. *Heydemann*, *Vasensamml. d. Mus. Naz. zu Neapel* 2293) beschriebene, bei *Jahn* (*Telephos*

und *Troilos und kein Ende* Taf. 1, vgl. S. 4 ff.) abgebildete Vase, auf der die Bedrohung des Orestes mit dem Schwerte schon angedeutet ist. Im hohen Grade ist dies der Fall 3) auf einer spätern Vase aus Cumae (abg. *Arch. Zeit.* 15 Taf. 106. *Baumeister*, *Denkmäler* S. 1725 nr. 1807; vgl. *Jahn*, *Arch. Zeit.* a. a. O. 90 f. *Heydemann*, *Neapel. Vasenkatal.*, *Racc. Cuman.* S. 852 nr. 141): Orestes ist von Telephos am rechten Bein gepackt, so daß er, die Arme ausstreckend, mit dem Kopf nach unten schwebt; Telephos schwingt in der R. das gezückte Schwert. 4) Vase (abg. *Tischbein*, *Vases d' Hamilton* 2, 6; vgl. *Overbeck* a. a. O. 299 f. *Jahn*, *Telephos und Troilos* 44 ff. *Arch. Zeit.* 15, 93): Telephos kniet auf einer Erhöhung (Andeutung des Altars) mit Orestes, den er mit dem Schwerte bedroht. Dieser Darstellung sehr ähnlich ist 5) die auf einem silbernen Rhyton aus Kertsch (*Antiquités du Bosphore Cimmérien* pl. 36. *Arch. Zeit.* a. a. O. Taf. 107; vgl. *Jahn*, ebd. 91 ff.). 6) Die Carneolengemme (abg. *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande* 3 [1843], Taf. 3, 1. *L. Ulrichs*, ebd. 94. *Overbeck* a. a. O. 13, 5 S. 300. *Baumeister*, *Denkmäler* 1784 nr. 1806) erinnert in ihrer Darstellung an nr. 2. Abweichend von diesen und den noch zu erwähnenden Darstellungen auf etruskischen Urnen ist Telephos 7) auf dem pergamenischen Telephosfries (abg. *Overbeck*, *Gesch. der griech. Plastik* 2<sup>a</sup>, Fig. 201c, S. 285. *Arch. Jahrb.* 2 [1887], 245 D. *Baumeister*, *Denkmäler* 1429 S. 1272) dargestellt, den Orestes mit der geballten Faust, als wolle er ihm den Schädel zerschmettern, bedrohend. *Robert*, *Arch. Jahrb.* 3 (1888), 104 nimmt an, daß im Pergamenischen Telephosfries eine Szene mit dargestellt war, wo die erschreckten Frauen in Argos dem Agamemnon den Raub des kleinen Orestes durch Telephos meldeten. 8—23) Auf 16 etruskischen Aschenkisten ist derselbe Gegenstand dargestellt; in der einen Gruppe dieser Darstellungen eilt Telephos mit dem soeben ergriffenen Orestes, der ihm widerstandslos folgen muß, in leidenschaftlicher Hast nach dem Altar; es sind 4 Darstellungen: a) *Brunn*, *I rilievi delle urne Etrusche* Tav. 28, 5 p. 33. *Schlie* a. a. O. 41 nr. 6. b) *Brunn* Tav. 28, 6 p. 34. *Schlie* 42 nr. 6. c) *Brunn* Tav. 29, 9 p. 35. *Schlie* 42 nr. 9. d) *Brunn* Tav. 30, 10 p. 35. *Schlie* 42 nr. 10. In der andern Gruppe bedroht er den Orestes, den er auf den Altar gesetzt hat, mit dem Schwert: a) *Brunn* Tav. 26, 1 p. 31. *Schlie* 39 nr. 1. b) *Brunn* Tav. 26, 2 p. 31. *Schlie* 40 nr. 2 (hier ist Orestes als ganz kleines Kind dargestellt). c) *Brunn* Tav. 27, 3 p. 32. *Schlie* 40 nr. 3. d) *Brunn* Tav. 27, 4 p. 32. *Schlie* 40f. nr. 4 (Telephos hat dem Orestes das Schwert bereits auf die Brust gesetzt). e) *Brunn* Tav. 29, 7. *Jahn*, *Arch. Aufs.* Taf. 3. *Schlie* 42 nr. 7. f) *Brunn* Tav. 29, 8 p. 35. *Schlie* 43 nr. 8. g) *Brunn* Tav. 31, 12 p. 35. *Schlie* 43 nr. 12. h) *Brunn* Tav. 32, 14. *Schlie* 43 f. nr. 14. i) *Brunn* Tav. 33, 15. *Clarac*, *Musée de sculpt.* 2, 214. *Overbeck*, *Heroengallerie* 13, 6. *Weisser-Merz*, *Bilderatlas zur Weltgeschichte* Taf. 18, 19. *Schlie*

44 nr. 15 (Orestes erscheint fast als Erwachsener, wohl nur Zeichenfehler). k) *Brunn* Tav. 33, 16. *Schlie* 44 nr. 16 (Orestes blickt flehend zu Telephos auf). 1) *Brunn* Tav. 32, 13. *Schlie* 45 nr. 13. Etwas verändert ist die Darstellung bei *Brunn* Tav. 31, 11. *Rochette*, *Monum. ined.* 67, 2. *Jahn*, *Telephos und Troilos* Taf. 1. *Overbeck*, *Heroengalerie* 13, 11. *Baummeister*, *Denkmäler* 1726 nr. 1808, wo Telephos den kleinen, fast nackten Orestes quer auf seinem Schoße hält, der mit seiner linken Hand nach dem rechten Arm des Telephos greift, um den drohenden Schwertstoß zu hemmen. Da Telephos das Versprechen der Heilung erhält, so wird Orestes aus der drohenden Gefahr befreit, und wir sehen ihn als ängstlichen Zuschauer an der Hand des Paidagogen bei der Heilung des Telephos auf der Urne bei *Brunn* Tav. 34, 8. *Arch. Zeit.* 7 (1849) Taf. 8, vgl. *Jahn* ebd. 83. *Overbeck* a. a. O. 307, 3. *Schlie* 46 nr. 18.

II. Orestes in Aulis. Als Agamemnon auf Drängen des Heeres Klytaimestra und Iphigeneia, um letztere angeblich dem Achilleus zu vermählen, in Wahrheit aber sie dem Zorne der Artemis zu opfern, nach Aulis kommen läßt, nimmt Klytaimestra auch den im zartesten Alter (*Eur. Iph. Aul.* 465 f. 622. 1241. 1244. 1248. 1623; vgl. *Iph. Taur.* 231 ff. 834 ff. *Or.* 377 f.) stehenden Orestes mit. Auf dem oben Sp. 955 Z. 50 erwähnten homerischen Becher (vgl. *Robert*, *Arch. Ans.* 1889, 119) ist die Ankunft Klytaimestras mit ihren Kindern nach des *Euripides Iphigeneia in Aulis* dargestellt, nur mit dem Unterschied, daß hier v. 621 ff. Klytaimestra den auf dem Wagen während der Fahrt eingeschlafenen Orestes durch Dienerinnen vom Wagen heben läßt und ihm freundlich zuspricht, während sie dort dem kleinen Sohne (Beischrift ΟΡΕΣΤΗΣ), der mühsam hinter ihr her eilt und die Ärmchen zu ihr emporstreckt, liebevoll die rechte Hand aufs Haupt legt. Auf der fünften Szene desselben Bechers kniet Orestes nach *Eur.* a. a. O. 1241 ff. neben der um ihr Leben bittenden Schwester, mit der linken Hand das Gewand seines Vaters berührend. Noch einen Schritt weiter führt uns die auf ein unbekanntes Vorbild zurückzuführende oder auf freier Erfindung des Künstlers beruhende Darstellung zweier etruskischer Aschenkisten (abg. *Brunn* a. a. O. Tav. 40, 10 p. 44; Tav. 46, 21 p. 49. *Schlie* a. a. O. 63 nr. 10; 68 nr. 21; vgl. 73), nach welcher der — hier schon als Knabe dargestellte — Orestes bei der Opferung der Iphigeneia angstvoll davoneilt.

III. Errettung. Aufenthalt bei Strophios etc. Bei *Homer* wird über die Art und Weise, wie Orestes nach Athen bez. Phokias (s. oben Sp. 956) gekommen ist, nichts erwähnt. Bei *Pind. Pyth.* 11, 17 (25) ff. rettet die Amme (v. *Wilamowitz*, *Aischylos Orestie* 250, 2. *Stephani*, *Compte rendu pour l'an.* 1863, 262) Arsinoe den Orestes bei der Ermordung des Agamemnon aus den Händen der Mutter zu dem greisen Strophios — *γῆρον ἕϊρος* v. 34 (51); bei *Euripides Or.* 1233 (vgl. *Schol. Eur. Or.* a. a. O. und 33. *Tzetz.*, *Exeg.*

in *Il.* p. 68 f. *Paus.* 2, 29, 4), der nach *Seeliger* a. a. O. 22 älterer Sage folgt, hat Strophios Agamemnons Schwester Anaxibia zur Gemahlin —, der am Fuße des Parassoos wohnt. Dieselbe Version der Sage ist wohl mit Sicherheit auch für *Stesichoros*, bei dem die Amme Laodameia (*Schol. Aesch. Choeph.* 714 *Kirchhoff* = fr. 41 *Bergk* 3<sup>p.222</sup>) genannt wird, anzunehmen; gegen die Annahme von *Robert* a. a. O. 164 ff. (vgl. 178), daß Laodameia den Orestes dem Talthybios übergeben habe, um ihn weiter zu flüchten, s. *Seeliger* a. a. O. 23. Bei *Aischylos (Choeph.* 713) heißt die Amme Kilissa; doch hat hier (*Agam.* 840 ff.; vgl. *Choeph.* 677, 8f.) Klytaimestra schon vor Agamemnons Ermordung den Knaben zu Strophios bringen lassen, wohl um einen unbequemen Zeugen ihrer Buhlschaft mit Aigisthos zu entfernen. Nach *Pherekydes im Schol. Pind. Pyth.* 11, 25 hieß die Amme des Orestes gleichfalls Laodameia, und Aigisthos tötete ihren Sohn in dem Glauben, daß es Orestes sei. Diese Version setzt entweder ein ganz jugendliches Alter des Orestes, ich möchte fast sagen Säuglingsalter, voraus, in dem allein eine Verwechslung der beiden Knaben möglich war, oder man muß annehmen, daß Aigisthos den Mord bei Nacht beging und so den Unrichtigen tötete, vgl. die Erzählung von den Kindern der Ino und Themisto. Auf jeden Fall ist dann Orestes sofort von der Amme in Sicherheit gebracht worden. Nach *Herodotos im Schol. Pind. Pyth.* a. a. O. war Orestes bei seiner Rettung drei Jahre alt. An die Stelle der Amme tritt bei *Nikolaos Damaskenos* (fr. 34 bei *Müller*, *F. H. G.* 3, 374), als dessen Quelle nach *Robert* a. a. O. 165 vielleicht *Hellankos* anzunehmen ist, Talthybios, der den Orestes nach seines Vaters Ermordung gleichfalls zu Strophios rettet. Auch *Diogenes* 6, 2 nennt als Retter des Knaben den Talthybios, doch bringt dieser hier den Orestes nach Korinth und übergibt ihn dem dort weilenden Idomeneus, der ihn mit nach Kreta nimmt (vgl. oben Sp. 956): eine Version der Sage, die mir *Wernicke* a. a. O. 725, 23 f. mit wenig Wahrscheinlichkeit auf die *Nosten* zurückzuführen scheint. Bei *Sophokles (El.* 11 ff. 296 f. 321. 1128. 1132. 1348 ff. *Hypoth. Soph. El.*) entreißt Elektra nach Agamemnons gewaltsamem Tode den Orestes der Mutter und übergibt ihn dem *παῖδάγωγός*, der ihn zu Strophios bringt und ihn dort als Rächer des Vaters aufzieht; vgl. *Hygin. f.* 117 *Electra* . . . *Orestem fratrem infantem sustulit: quem demandavit in Phocide Strophio, wo infantem entweder ungenau ist oder angeht, daß Elektra den Bruder vor Agamemnons Heimkehr zu Strophios gebracht hat; bei Seneca Agam.* 920 (987) ff. übergibt sie persönlich den Orestes an Strophios, der als Sieger in den olympischen Spielen an Agamemnons Hof gekommen ist, um ihn zu seiner Heimkehr zu beglückwünschen. Von einer direkten Übergabe des geretteten Orestes durch Elektra an Strophios berichtet auch *Apollodor* sowohl in der *Epitome* Val. als in den *Fragm. Sabbat. Myth. Graec.* 6, 24 *Wagner*. — *Euripides* verwendet statt des *παῖδάγωγός* einen *παισθεύς*, der schon

den Agamemnon (*El.* 506 f. 555) aufgezogen hat, *El.* 16. 556; aber *Euripides* läßt durch diesen *πρίστος* direkt den Orestes gerettet werden, ohne Vermittlung der Elektra, die er nur um ein geringes älter als den Orestes sein läßt, 90. 284. 541 f. Vgl. *H. Steiger, Philologus* 56 (1897), 579 f. Ferner kehrt bei *Euripides* der Alte nach vollbrachtem Rettungswerke nach Argos zurück, und Orestes irt landesflüchtig (*El.* 236. 352) von Stadt zu Stadt (*El.* 234), während der Pädagog bei *Sophokles* mit Orestes bei Strophios bleibt. *Robert* a. a. O. 165 erkennt in dem *παίδωνος* bez. *πρίστος* nur eine Weiterbildung des von ihm schon für *Stesichoros* angenommenen *Talthybios* (s. o. 962). Auf den Kopf des Orestes hat Aigisthos in seiner Furcht vor Vergeltung einen Preis gesetzt, *Eur. El.* 32 f.; vgl. *Hygin. f.* 119. v. *Wilamowitz, Hermes* 18, 224. *Aischylos Orestie* 254, 3. *Seeliger* a. a. O. 23, 1. Bei Strophios (vgl. auch *Serv. ad Verg. Aen.* 2, 116. 3, 331. 4, 471) wächst Orestes auf, und hier entwickelte sich jene im Altertume hoch gepriesene Freundschaft mit des Strophios Sohne Pylades (*Xenoph. conv.* 3, 81. *Bion* 8 (11), 4 f. *Plut. de amicor. mult.* 2. *Diog. Laert.* 3, 46, 81; vgl. 2, 13, 137. *Luc. Toxaris* 7. *amor.* 47. *Dio Chrysost. or.* 74 p. 264 *Dind. Themist. or.* 22 p. 269. *Cic. de fin.* 2, 24, 79. *Laelius* 7, 24. *Ovid. Trist.* 1, 8, 271. *ex Ponto* 3, 2, 69f. *Hygin. f.* 257. *Claudian Ruf.* 1, 108. *Apostol.* 13, 54. *Arsen.* 41, 46. *Anonymos* bei *Westermann, Paradozogr.* 219, 15; *Nikephoros Gregoras* p. 718, 19 ed. *Bonn*; vgl. *Preller, Sächs. Ber.* 6 [1854], 126), eine Freundschaft, die so weit ging, daß Orestes, als Pylades gestorben war, ihn in den Hades begleitete, *Eudoc.* 736 b p. 524 *Flach*. Die 'Orestes und Pylades' genannte Gruppe aus der Villa Borghese, jetzt im Louvre in Paris, ist u. a. abgeb. 40 *de Kekulé, Die Gruppe des Künstlers Menelaos* Taf. 2, 2. *Collignon, Hist. de la sculpture grecque* 2, 348 p. 668. Über Pylades, der zuerst in den *Nosten* (s. oben Sp. 958) eng mit Orestes verbunden erscheint, s. *O. Müller, Eumeniden* 131. *Lübbert, Ind. Schol. Bonn. per mens. aest.* 1888, 4. v. *Wilamowitz, Homer. Unters.* 177. *Zielinski* a. a. O. 88. *Seeliger* a. a. O. 22. Durch den Aufenthalt des Orestes bei Strophios in Kirra, nicht weit von Delphoi, tritt Orestes in enge Verbindung mit Apollon, der, wie wir im Folgenden sehen werden, entscheidend in sein ferneres Leben eingreift. Über Orestes und Pylades als vermutliche Hypostasen des Apollon selbst s. unten Sp. 976.

#### Rache an Aigisthos und Klytämnestra.

I. Vorbereitungen. Schon bei *Stesichoros* hat Apollon dem Orestes den Befehl zur Rache gegeben, wie aus *fr.* 40 = *Schol.* 50 *Eur. Or.* 268 hervorgeht, wo erzählt wird, daß Orestes von Apollon einen Bogen zur Abwehr der Erinyen (vgl. *Eur. Or.* 268 ff.) erhalten habe; denn die Voraussetzung für dieses Geschenk ist der Befehl zur Rache, v. *Wilamowitz, Aischylos Orestie* 248. Auch bei *Aischylos* (*Choeph.* 261 ff. 982. 948. 1027 f. *Eum.* 84. 200. 461 ff. *Kirchhoff*) treibt Apollon den Orestes

unter Drohungen, wenn er die Mörder ungerächt lasse, zur That; daneben macht sich aber bei Orestes auch das Gefühl der Pflicht, Vergeltung für den gemordeten Vater zu üben, geltend, *Choeph.* 1024. Auch bei *Euripides* (*El.* 87. 970f. 1266 f. 1296f. *Iph. Taur.* 78 ff. 714. *Or.* 29. 165. 268 ff. 285. 329. 594; vgl. *Dio Chrysost. or.* 10 p. 164. 165 *Dind.*) und bei *Apollod. Epit. Vat. und Frg. Sabb.* p. 233 *Wagner* geht der Befehl zur Rache von Apollon aus, vgl. *Rohde, Pesele* 2<sup>1</sup>, 230. 451, 2. Auf dem Reversbild einer Amphora im Museo nazionale in Neapel (*Heydemann* 1934 S. 155f.; abgeg. *Overbeck* Taf. 29, 11. *Arch. Zeit.* 1860 Taf. 138, 1. *Baumeister, Denkmäler* 1307 S. 1110) empfängt Orestes in Gegenwart der Elektra, des Pylades und der Pythia von Apollon in Delphoi den Auftrag zur Rache und das Schwert zum Muttermorde, *Böttcher, Arch. Zeit.* a. a. O. 49 ff., während andere (Literatur bei *Heydemann* a. a. O.) die Entäußerung des Orestes oder die Schwerweihe nach seiner völligen Genesung und nach der Rückkehr aus Tauris erkennen wollen. Auf einem rothg. Vasengemälde in Perugia (abg. *Mon. dell' Inst.* 6, 7 Taf. 70 und *Annali Tav. O*) erkennt *Heydemann, Mitth. aus d. Antikensamm. in Ober- u. Mittelitalien* 114, 13 Orestes und Pylades, die sich bei Apollon das Gebot holen, Agamemnons Tod zu rächen, und eine ähnliche Darstellung findet sich nach *Conze, Arch. Zeit.* 29 (1872), 163 f. Taf. 47 auf einer Vase in Palermo. Bei *Sophokles* ist Orestes, der durch Boten mit seiner Schwester Elektra in Verkehr steht und von ihr aufgefordert wird, als Rächer zu kommen (*El.* 169 ff. 319 f. 1155; vgl. *Eur. Or.* 616 f.), von der Heiligkeit der Pflicht, Rache zu nehmen, so überzeugt, daß er den Gott nur um Rat fragt, wie er Rache nehmen soll, *El.* 33 f. Apollon heisst ihn mit List (*Aisch. Choeph.* 543 ff. *Soph. El.* 37; vgl. *Apollod. Epit.* a. a. O. 223) das Rachewerk vollenden. Nicht undenkbar ist es, daß dem *Sophokles*, bei dem Apollon dem Orestes befiehlt *ἀσπεύων ἀσπίδων τε καὶ στρατοῦ δόλοισι κλέψαι χειρὸς ἐνδόκους σφαγὰς* (*El.* 36 f.), vielleicht noch eine andere Form der Sage bekannt war, nach der Orestes mit Heeresgewalt sein väterliches Reich in Besitz nahm, — nachweisbar ist diese Version freilich erst bei *Dietsy* 6, 3. Über die Zeit der Rückkehr des Orestes ist die Tradition gleichfalls schwankend. Bei *Homer* (*Od.* 3, 304. 306. 311; vgl. 4, 545 ff.) kehrt er im achten Jahre nach Agamemnons Ermordung zurück, zu derselben Zeit, zu der Menelaos mit Helena in Argos landete; dieser Chronologie folgen *Eur. El.* 1278 ff. *Or.* 356 ff. vgl. *Hel.* 112. *Apollod. Epit. Vat. Frgm. Sabb.* p. 227. *Tzetz. Chyl.* 3, 285. *Vell. Pat.* 1, 1, 3. Nach letzterem war Orestes bei seiner Rückkehr zwanzig Jahr; dieselbe Altersangabe soll wohl auch in der *Hypoth.* *Soph. El.* ausgedrückt werden: *μικρὸν αὐτὸν ὄντα κλέψασα ἡ Ἥλεκτρα, ἥναια ὁ πατὴρ ἐσφαζετο, δίδωκε τῷ τροφῇ: . . . νῦν δὲ μετὰ εἴκοσιν ἔτη ἐπανιών* x. τ. λ. Doch ist die Stelle so nicht heil. Ein ungefähres Alter von zwanzig Jahren gewinnen wir auch durch Kombination

der Angabe des *Herodotos* (oben Sp. 962), daß Orestes bei seiner Rettung, die, wie sich von selbst ergibt, kurz nach Agamemnons Aufbruch stattgefunden haben muß, dreijährig gewesen sei, mit der homerischen Chronologie (3 + 10 [Agamemnons Abwesenheit] + 7). Bei *Nikolaos Damaskenos* a. a. O. erfolgt des Orestes Rückkehr im zehnten Jahre nach seiner Rettung, vgl. *Seeliger* a. a. O. 24, 2.

II. Erkennung und Verabredung der Geschwister. Von Pylades — bei *Soph. El.* 1 ff. auch vom Paidagogen — begleitet (*Aisch. Choeph.* 20, *Soph. El.* 16. *Eur. El.* 82. *Or.* 33) sucht Orestes zuerst des Vaters Grab auf und weilt darauf eine Haarlocke, *Aisch. Choeph.* 1 ff. 160, 170. *Soph. El.* 52. 901. *Eur. El.* 91. Auf zwei Vasenbildern ohne besondere Charakteristik will *Oeverbeck*, *Herzogall.* 684 f. nr. 7. 8 Orestes und Pylades an Agamemnons Grab erkennen. Sicher aber sind die beiden Freunde dargestellt auf der linken Seite des unten Sp. 974 erwähnten Sarkophages im Lateran: Orestes, hinter dem Pylades steht, schreitet beide Arme ausbreitend auf den Schatten Agamemnons zu, der in ein Leichenloch gehüllt unter dem Thorbogen der Grabkammer steht. Orestes Agamemnons Stele bekränzend, geschnittener Stein bei *L. Müller, Musée Thorvaldsen* 3, 932 S. 114. Zu Agamemnons Grab kommt auch Elektra mit dienenden Frauen, um im Auftrag der durch ein Traumgesicht (*Aesch. Choeph.* 32. 514) geschreckten Klytairnestra dem Agamemnons Grabespenden darzubringen, *Aesch. Choeph.* 22 ff., 80 ff.; auch *Sophokles* (*El.* 410 ff. 636. 644) und *Euripides* (*Or.* 618) haben den Traum der Klytairnestra, aber bei *Sophokles* ist Chrysothemis die Überbringerin der Spenden. Viel umstritten ist die Auslegung der Worte des *Stesichoros* (fr. 42 = *Plut. de sera num. vind.* 10), des ältesten Zeugen für den Traum der Klytairnestra: τὰ δὲ δάκρυα ἰδοῦντες μοι εἴναι κάρα βεβρωταμένους ἄκρον: ἐκ δ' ἄρα τοῦ βασιλέως Πλεῖσθενίδας ἐφάνη. Ich bin Bd. 2 s. v. Klytairn(n)estra Sp. 1241, 6 ff. der Auffassung *Roberts* gefolgt, der beide Verse auf Agamemnon bezieht, ebenso wie *Wecklein*, *Orestie* 7. *Robert* hält den von *Plutarch* überlieferten Traum für nicht vollständig und sieht seine Fortsetzung bei *Aesch. Choeph.* 514 ff.: „einen Drachen mit blutigem Haupt glaubte sie auf sich zukommen zu sehen; aber auf einmal ist's kein Drache mehr, sondern ihr gemordeter Gatte, der sich aufs neue ihr vermahlt; sie gebiert einen Drachen, aber als sie ihm die Brust reicht, trinkt er Blut mit der Milch“. Gegen diejenigen, die unter dem βασιλεὺς Πλεῖσθενίδας den Orestes verstehen, wendet *Robert* ein, daß Orestes gewiß nicht βασιλεὺς und schwerlich nach seinem unberühmten Großvater Πλεῖσθενίδας, höchstens nach dem Stammvater des Geschlechtes Ἰλίωνιδας heißen würde. Gegen die *Robert'sche* Auffassung erhebt Einspruch v. *Wilamowitz*, *Orestie* 248, 3, und *Seeliger* a. a. O. 19 sucht mit Scharfsinn nachzuweisen, daß mit dem βασιλεὺς Πλεῖσθενίδας Orestes gemeint sei: βασιλεὺς weise auf die Zukunft hin; denn Orestes komme, um den Thron seiner Väter einzunehmen, und der

'düstere' (Belegstellen bei *Seeliger* a. a. O.) Name Πλεῖσθενίδας sei mit Bezug auf den dem Pelopidenhause anhaftenden Fluch gerade da absichtlich gebraucht, wo es sich um Fortpflanzung dieses Fluches handle. Dem letzteren Argument kann ich keine Beweiskraft zuschreiben. *Aischylos* (*Ag.* 1569) spricht von einem δαίμων Πλεῖσθενιδῶν, den er sonst δαίμων γέννης τῆςδε (*Ag.* 1440. 1445) oder ἀλδάρω (*Ag.* 1463. 1470, vgl. *Rohde, Psyche* 2<sup>e</sup>, 230 und Anm. 3) oder δαυμάτων ἀρά (*Choeph.* 673) nennt, und Thyestes hat einst den Fluch ausgestoßen, daß, wie der Tisch, den er nach seiner grausen Mahlzeit umgestoßen, so πᾶν τὸ Πλεῖσθενίδους γένος zu Boden sinken möge, *Ag.* 1573. Und der Alastor und der Fluch des Thyestes haben fortgewirkt, aber Orestes, ἔξω κομίζων δειφύλον πηλοῦ πόδα (*Choeph.* 678), ist in der reinen Nähe Apollons von dem Hauche des Alastor unberührt geblieben, es erfüllt sich an ihm nicht der Fluch des Thyestes, er sinkt nicht dahin, und darum würde der 'düstere' Name Πλεῖσθενίδας, selbst wenn er wirklich eine solche Bedeutung hätte (ohne jede solche Nebenbedeutung heiße Menelaos Πλεῖσθενίδας bei *Bakchylid.* 15, 48), nicht für Orestes passen. Auch βασιλεὺς scheint mehr auf Agamemnon (vgl. die Bd. 1 s. v. Agamemnon Sp. 90, 33 ff. zur Bezeichnung von Agamemnons Herrschergewalt aufgeführten Epitheta) als auf Orestes zu deuten, und wenn v. *Wilamowitz* a. a. O. (vgl. jedoch auch v. *Wilamowitz, Hermes* 18 [1883], 256: 'der Drache ist Agamemnon') sagt, das Mißverständnis, in dem Könige den Agamemnon zu sehen, sei durch *Plutarch* (a. a. O. ὥστε πρὸς τὰ γινόμενα καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀναπλάττεσθαι τὸ τῆς Κλυταιμνήστρας ἐνύπνιον τὸν Στρίγγορον, οὐτως πᾶς λέγοντα τὰ δὲ x. r. 1.) und durch ἄρα (das doch auch nur das Überraschende, 'denkt euch!', bezeichnen soll) widerlegt, so kann ich ihm nicht beistimmen. Auf die Deutung des δάκρυον als Agamemnon weist auch der Umstand, daß der Volksglaube annahm, daß Verstorbene in Schlangengestalt fortlebten, *Robert* a. a. O. 252 zu S. 178. *Rohde, Psyche* 1<sup>e</sup>, 243, 4. Nach *O. Müllers* (*Exameniden* 111, 5) von *Preller* (*Sächs. Berichte* 2 [1850], 259) gebilligter Ansicht bezieht sich die Schlange, welche auf dem Sarkophagrelief aus Villa Borghese nach dem Herzen der erschlagen daliegenden Klytairnestra züngelt, auf den erwähnten Traum. — Das Erkennen (*Seeliger* a. a. O. 24) der Geschwister wird b. *Aischylos* (*Choeph.* 167 ff. 185. 197. 218 ff.; vgl. *Arist. nub.* 534 und die Polemik bei *Eur. El.* 627 ff.) dadurch herbeigeführt, daß Elektra die von Orestes geweihte Haarlocke und seine Fußspuren erkennt, und Orestes ihr ein von ihrer Hand gewebtes Gewand (*Choeph.* 223 f.) zeigt; bei *Sophokles* zeigt Orestes der Schwester einen Siegelring seines Vaters (*El.* 1223), und bei *Euripides* (*El.* 572 ff.) führt der πρῆβος, der den Knaben Orestes einst gerettet hat, die Erkennung herbei; er erkennt seinen Schutzling an einer Narbe an den Augenbrauen.

Von Kunstdenkmälern, die die Er-

kennung bez. die Wiedervereinigung der getrennten Geschwister darstellen, sind zu erwähnen: 1) die Marmorbasis einer Stele aus Sparta (abg. *Oerbeck, Gesch. d. griech. Plast.* 1<sup>a</sup> Fig. 21a S. 127. *Baumeister, Denkmäler* 341 S. 328); doch ist die Deutung nicht sicher, *Dressel und Milchhöfer, Athen. Mitth.* 2 (1877), 301ff. — 2) Das archaische Relief von Melos im Louvre (abg. Bd. 1 Sp. 1237f. *Furtwängler* ebenda Sp. 1239. *Oerbeck, Gesch. d. griech. Plast.* 1<sup>a</sup> Fig. 54 S. 220. *Baumeister* a. a. O. 1112. *Brunn, Troische Miscellen, Sitzungsber. d. k. bayr. Akad. d. Wiss. zu München* 1887, 269, der in der vor Elektra stehenden männlichen Figur den Orestes, nicht, wie *Robert, Bild und Lied* 168, den Thalybios erkennt; vgl. auch *Rayet, Catal. de la coll. d'antiquités d. Louvre* 8). — 3) Ein anderes wenig späteres Relief in Berlin, *Furtwängler* a. a. O. 1239, 15ff.; etwas anders gedeutet von *Robert, Bild und Lied* 169, 17. — 4) Marmorgruppe im Museo Nazionale zu Neapel (*Kekulé, Die Gruppe des Künstlers Menelaos in Villa Ludovisi* nr. 5 S. 25f. *Arch. Zeit.* 11 (1853) Taf. 50, 3. *Collignon* a. a. O. 2, 347 p. 662. *Oerbeck, Gesch. d. Plast.* 2<sup>a</sup> Fig. 229 S. 474. *Heroengall.* 28, 6. *Sächs. Ber.* 13 (1861) Taf. 4, 1 und *Jahn* ebend. 103ff. 119. 127ff. *Baumeister, Denkm.* 1392 S. 1192. *Weißer-Merz* Taf. 24, 5. *Langl, Griech. Götter- u. Heldengestalt.* S. 153). — Nicht mit Sicherheit auf Orestes und Elektra zu beziehen ist: 5) die Marmorgruppe des Künstlers Menelaos in der Villa Ludovisi zu Rom (*Kekulé* a. a. O. Taf. 1. *Arch. Zeit.* 11 (1853) Taf. 50, 3. *Collignon* a. a. O. 2, 349 p. 665. *Baumeister* a. a. O. 1393 S. 1193. *Langl, Griech. Götter- u. Heldengestalt.* Taf. 49. *Oerbeck, Gesch. d. Plast.* 2<sup>a</sup> Fig. 230 S. 476; vgl. *Heroengallerie* 691, 17. *Furtwängler-Urlrichs, Denkm. griech. u. röm. Skulptur* Taf. 37 S. 123ff.; vgl. *Schreiber, Die ant. Bildw. d. Villa Ludovisi* 89ff. — 6) Terrakottagruppe in München *E. Curtius, Arch. Zeit.* 18 (1860), 111. *Sächs. Ber.* 13 (1861), Taf. 3 und *Jahn* ebend. 100. — 7—13) Die Vasengemälde, die Elektra und Orestes nebst mehr oder weniger Nebenpersonen am Grabe Agamemnonns darstellen, sind zusammengestellt von *Oerbeck, Heroengallerie* S. 685ff. nr. 9—16. Ich füge folgende Ergänzungen hinzu: *Oerbeck* 686 nr. 9 Taf. 28, 7; vgl. *Heydemann, Neapler Vasenkatt.* 1761 S. 84f. abgeb. auch *Weißer-Merz* Taf. 24, 4. — *Oerbeck* 687 nr. 13; vgl. *Heydemann* a. a. O. 1755 S. 77f., der nur die Inschriften AFAMEMNON und EAEKTP für recht, die Inschrift OPEΣTEΣ für modern erklärt; abgeb. auch *Baumeister, Denkm.* 1393 S. 1848. *Weißer-Merz* Taf. 24, 1. — *Oerbeck* 688 nr. 15 Taf. 28, 5 = *Baumeister* 1308 S. 1111; vgl. *Heydemann* a. a. O. 2858 S. 410f. — Neu kommt hinzu 14) eine Lekythos aus Eretria, auf der die Namen EAEKTPA und OPEΣTE (so!) beige geschrieben sind; in der dritten weiblichen Figur (ohne Namensbeischrift) ist vielleicht Chrysothemis zu erkennen, *Catal. of vases Brit. Mus.* 3, 33 p. 399. — 15) Der von *Oerbeck* übersene Krater (abgeb. d'Hancarville, *Antiquités étrusques* . . . tirées du cabinet de M. Hamilton 2 [1767] pl. 100), dessen Bild Orestes, Elektra und

Chrysothemis (?) zeigt, *Catal. of vases . . Brit. Mus.* 4, 57 p. 40. — 16) Eine Vase im britischen Museum (*Catal.* 4, 92 p. 56 pl. 3; vgl. *E. Petersen, Arch. Zeit.* 16 [1864], 187) stellt den Orestes auf einem Felsen sitzend dar im Gespräch mit einer auf ihm zuschreitenden Jungfrau, die mit beiden Händen eine Amphora trägt; gerade unter der Amphora ragt eine Stele, die die Inschrift OPEΣTA trägt, empor. Hinter Orestes steht eine zweite weibliche Gestalt mit einer Tünie in der erhobenen Rechten. *Petersen* a. a. O. erkennt mit Recht in der craten Frau Elektra, in der zweiten Chrysothemis, und sieht in der Darstellung eine Illustration zu *Soph. El.* 1126 ff., wo Elektra auf ihre Bitten das Aschengeläße erhalten hat und rührende Klagen an dasselbe richtet; Chrysothemis ist freie Zugabe des Vasenmalers. Die Stele mit der Inschrift, obwohl ein wirkliches Grabmal des Orestes gar nicht vorhanden sein konnte, erklärt *Petersen* aus dem Umstande, daß die Darstellungen mit der Grabstele Agamemnonns so geläufig waren, daß man der Deutlichkeit wegen das fertige Ausdrucksmittel daher entlehnte. — 17—24) Von geschnittenen Steinen gehören wohl hierher sechs Pasten im Königl. Museum zu Berlin, *Furtwängler* nr. 794. 795. 796: 'etwa Orest und Elektra'; nr. 797. 798: 'wohl Orest und Elektra am Grabe Agamemnonns'; nr. 4631: 'Orest (?), Elektra (?)'; ferner zwei geschnittene Steine im Museum Thorwaldsen, *L. Müller* 3, 933. 935 p. 114.

III. Rache an den Mördern. Über die *Homerische Erzählung* a. oben Sp. 966f., über das Excerpt aus den *Nosten* S. 968 Z. 25ff. über das Wenige, was sich über die Ermordung des Aigisthos in den Fragmenten des *Hesiod* findet, s. *Robert, Bild u. Lied* 189f. Apollons Befehl (ob. Sp. 963) gemäß gebraucht Orestes List zur Ausführung seiner That. Bei *Aischylos (Choeph.* 547 ff. 641 ff.) giebt er sich, von Pylades begleitet, für einen Wandersmann aus Daulia in Phokias aus, der, auf einer Reise nach Argos begriffen, unterwegs zufällig den Strophios getroffen habe; dieser, von dem Ziele seiner Reise unterrichtet, habe ihn gebeten, den Tod des Orestes in Argos zu melden und zu fragen, ob die Asche des Toten nach Argos gebracht oder bei Strophios bleiben solle. Klytaimestra, zuerst von dieser Nachricht erschüttert, bald aber von der quälenden Angst vor Vergeltung erlöst, läßt freudig gestimmt durch die Amme Kilissa den abwesenden Aigisthos herbeiholen, der, kaum im Palaste angelangt, unter den Streichen des Mörders fällt. Sein Todeschrei und des Sklaven räthelhafte Worte, daß der Tote den Lebenden töte, rufen Klytaimestra herbei; sie durchschaut sofort den Zusammenhang und zum äußersten entschlossen ruft sie aus: *δοίη τις ἀνδροκυήτρα πύλαον ὡς τάχος* (v. 882); doch bald legt sie sich aufs Bitten und zeigt dem Sohn die entblößte Brust (v. 890; ein Zug, den *Euripides [El.* 1207. *Or.* 527. 568. 840f.] beibehalten hat); da wird Orestes schwankend, aber, von Pylades an Apollons Befehl gemahnt (v. 893 ff.), vollzieht er die Rache. Bei *Sophokles* erscheint zunächst der alte Paidagog, um im Auftrag



des phokischen Gastfreundes des Aigisthos, des Phanotes (*O. Müller, Aischylos Eumeniden* 132. *Nauck, Einl. z. Soph. El.* 7), zu melden, daß Orestes bei den pythischen Spielen von seinem Gespann geschleift den Tod gefunden habe, und daß Männer aus Phokis eintrafen würden, um die Urne mit seiner Asche zu bringen (v. 670 ff. 741 ff.); Orestes erscheint mit Pylades als Überbringer dieser Urne (v. 1113 f. *Overbeck, Heroengallerie* 693, 19 will auf dem Taf. 29, 6 = *Weißer-Merz, Bilderatlas* Taf. 24, 8 abgebildeten Vasengemälde die Übergabe der Aschenurne an Klytimestra durch Orestes in Gegenwart des Pylades erkennen) und tötet, während Elektra Wache hält, die allein (v. 1368 ff.) im Hause befindliche Mutter, ungerührt von ihren Bitten (1410 f.); nach ihr fällt Aigisthos, der unterdessen vom Lande zurückgekehrt ist, an derselben Stelle, wo er einst den Agamemnon getötet hatte (v. 1495). Nach *Euripides* (*El.* 773 ff.) tötet Orestes den Aigisthos, als dieser in seinen Gärten auf dem Lande den Nymphen (625. 1135) ein Opfer darbringt, und giebt sich den Dienern, die den Tod ihres Herrn richen wollen, zu erkennen. Die Tötung des Aigisthos im engen Anschluß



1) Orestes den Aigisthos tötend  
(nach *Arch. Anz.* 5, 90 nr. 7)

an *Euripides* ist dargestellt auf einer campanischen Amphora aus Capua (abg. *Arch. Anz.* 5. 1890, 90 nr. 7 und darnach Abb. 1), nur daß die künstlerische Freiheit ein Heiligtum des Zeus statt der Nymphen dargestellt hat; die l. oben dargestellte Frau, von der nur der Oberkörper sichtbar ist, wird Elektra sein. Klytimestra wird bei *Euripides* durch die erdichtete Nachricht von Elektras Niederkunft (*El.* 651 ff. 1124) in das Haus des mykenischen Landmannes gelockt und von Orestes, dessen schwankenden Sinn Elektra immer und wieder antreibt (*El.* 969 ff., vgl. 1221 ff.), getötet. Da auf dem s. v. Klytimestra Bd. 2 Sp. 1242 nr. 4 erwähnten Berliner Stamos (abg. auch *Welcker, A. D.* 5, 297), dessen Mittelbild Bd. 1 s. v. Aigisthos S. 152 abgebildet ist, und der Wiener Pelike aus Caere (Abb. 2 nach *Mon. ined.* 8, 15; vgl. den Art. Klytimestra 1241 nr. 1 und *K. Masner, Die Sammlung ant. Vasen und Terracotten im österr. Museum* 333 p. 50) Orestes gerüstet erscheint, vermutet *Robert, Bild u. Lied* 179, 27, daß Orestes nach dieser Version in den Palast des Aigisthos gekommen sei unter dem Vorwande, er komme aus der Schlacht und habe dort den Tod des Orestes gesehen oder habe ihn selbst erschlagen. Nach *Hygin. f.* 129 (vgl. *Seißler* a. a. O. 25, 1) meldet Orestes, der sich für einen Aeolus hospes ausgiebt, der Klytimestra den Tod ihres Sohnes, bald darauf kommt Pylades mit der Urne; Aigisthos

nimmt beide voller Freude auf, und des Nachts ermorden beide die Klytimestra und ihren Buhlen. Bei *Dictys* 6, 3 (vgl. Sp. 962) kommt Orestes mit Heeresmacht, die ihm die Athener und Strophios zur Verfügung gestellt haben, nach Mykenai, tötet in Abwesenheit des Aigisthos die Klytimestra und viele, die Widerstand wagen, und legt dem rückkehrenden Aigisthos einen Hinterhalt. Nach *Ptolem. Heph.* 4 p. 189, 28. *Mythogr. Graeci* *Westermann* tötet Orestes auch die Helena, die Tochter des Aigisthos und der Klytimestra. — Der Name 'Orestes' (auch im Plural 'Orestai') dient zur Bezeichnung eines Muttermörders und findet sich oft mit *Αἰσχύων* (*Aischyones*) verbunden, *Ael. hist. an.* 1, 24. *Luc. Nero* 10 (= *Philostr. Nero* p. 642). *Suet. Nero* 39; vgl. *Anakreon* 8 *Bergk.* *Euseb. praep. ev.* 6, 8, 13. Von den litterarisch bezugten Kunstwerken sind zu nennen das Gemälde in der Pinakothek 'Orestes' . . . *Αἰσχύων φονεύων, καὶ Πυλάδης τοὺς παῖδας τοὺς Ναυκλίου βοηθοὺς ἰδόντας Αἰσχύων*, *Paus.* 1, 22, 6. *O. Jahn, Hermes* 2, 1867, 229 ff. *Robert* a. a. O. 182 ff. Der zur Zeit Alexanders des Großen lebende Theon von Samos hatte nach *Plut. de aud. poet.* 3 p. 18 a *τὴν Ὀρέστου μητροκτονίαν* gemalt, ein Gemälde, das nach *Brunn, Griech. Künstlergesch.* 2, 262. *Friedrichs, Die Philostr. Bilder* 131, 1. *Overbeck, Heroengall.* 694, 21 mit dem Gemälde desselben Künstlers, das bei *Pin.* 35, 144 *Orestis insania* genannt wird, identisch ist; ebenso identifiziert *Brunn* a. a. O. 2, 265 (gebilligt von *Schlie* a. a. O. 168 und *Furtwängler, Plinius u. seine Quellen über die bildenden Künste* 41) den bei *Pin.* a. a. O. erwähnten Maler Theoros mit Theon und des Theoros Gemälde 'ab Oreste matrem et Aegisthum interfecit' mit des Theon *μητροκτονία* bez. *insania Orestis*. Gegen beide Vermutungen *Brunns* erhebt *Einspruch Blümner, Archäol. Studien zu Lukian* 60, 2. Über das von *Luk. de domo* 23 beschriebene Gemälde, das sich an des *Sophokles* Darstellung anzuschließen scheint und auf dem Klytimestra schon tot ist, während an Aigisthos die Rache erst vollstreckt wird, s. *Blümner* a. a. O. 60 f. Über den Bericht des *Pausanias* (1, 33, 8), daß Orestes wegen seines Frevels gegen die Mutter an der Basis der rhamnussischen Nemeis nicht dargestellt war, s. *Wilamowitz, Antigones von Karystos* 12. Von den erhaltenen Denkmälern stellt das altertümliche Relief von Aricia (abg. *Welcker, Alte Denkm.* 2, Taf. 8, 14. *Arch. Ztg.* 7, 1849 Taf. 11, 1. *Jahn* ebd. 117. *Overbeck, Heroengall.* Taf. 28, 8 S. 696, 25. *Gesch. d. griech. Plast.* 1<sup>a</sup>. Fig. 52 S. 216. *Baumeister, Denkm.* 1309 S. 1112. *Hübner, Die ant. Bildw. in Madrid* 304, nr. 772) die Tötung des Aigisthos ohne Andeutung des Muttermordes, wie *Overbeck, Heroengall.* 697 vermutet, dar: Aigisthos, von Orestes unter der linken Brust getroffen, ist zu Boden gesunken und hält mit der Rechten die hervorquellenden Eingeweide; von links ist Klytimestra herbeigeeilt und faßt den Sohn, der sich nach ihr umwendet, an der rechten Schulter; die Deutung der übrigen Figuren ist nicht sicher. Die s. v. Klytimestra Bd. 2 Sp. 1241 f. besprochenen rotfig. attischen

Vasen, über die *Robert, Bild u. Lied* 149 ff. ausführlich handelt, stellen Orestes dar, der

*Zielinski* a. a. O. 181, 1) sitzenden — (auf der Bd. 2 Sp. 1242 Z. 28 ff. erwähnten Amphora ist Ai-



2) Orestes den Aigisthos tötend; anwesend Chrysothemis, Klytimestra, Talthybios (nach *Mon. ined.* 8 tav. 15).

den auf dem Throne Agamemnons (*Aesch. Choeph.* 559. *Soph., El.* 267. *Robert* a. a. O. 179, 28.

gisthos in die Knie gesunken, vgl. auch *Arch. Anz.* 9 [1851], 44; auch auf der verschollenen

Trinkschale des Kachrylion Robert a. a. O. 149 C. 158f. Wernicke, *Arch. Zeit.* 43 [1885], 264 liegt Aigisthos am Boden) — Aigisthos ermordet, während Klytaimestra diesem mit demselben Beile, mit dem sie einst Agamemnon erschlagen, zu Hilfe kommt; Orestes wird durch einen Zuruf der Elektra gewarnt, Klytaimestra durch Talhybios (inschriftlich bezeugt auf der Bd. 2 Sp. 1241 Z. 57 erwähnten, jetzt in Wien befindlichen Pelike, s. aufser den a. a. O. angegebenen Stellen K. Masner, *Die Sammlung antiker Vasen u. Terracotten in österr. Mus.* 333 p. 50, abgeg. *Wiener Vorlegebl.* Ser. 1 Taf. 1), der ihren Arm und das Beil festhält, am Schlage gehindert; die Quelle für diese Version der Sage ist nach Robert a. a. O. 179 f. *Stesichoros*; vgl. jedoch Seeliger a. a. O. 23 f. und v. Brunn, *Troische Miscellen, Sitzungsber. d. k. bayr. Akad. d. Wiss.* 1887, 260 f., der sich gegen die von Robert a. a. O. 150 f. 156 aufgestellte Ansicht wendet, daß auf dem oben (Bd. 2 Sp. 1242 Z. 17 ff. vgl. außerdem Klein, *Die griech. Vasen mit Lieblingseinschriften* 126 nr. 5. Jahn, *Arch. Zeit.* 7 [1849], 117) erwähnten Berliner Stamos die fehlende Figur des Talhybios durch die Phantasie des Beschauers ohne weiteres zu ergänzen sei; Brunn meint, daß der Maler unter dem Zwange des Raumes die einzelnen Figuren so nahe an einander gedrückt, und der so Phantasie es überlassen habe, die Komposition auseinander zu ziehen, so daß Elektra und Klytaimestra in eine gewisse Entfernung vom Mittelpunkt gedrückt werden; ebenso stellt Brunn a. a. O. 264 ff. eine unmittelbare Abhängigkeit der Vasengemälde von *Stesichoros* in Abrede. Daß der rotfigurige attische Stamos (abg. *Arch. Ztg.* 41, 1893, Taf. 12), auf dem *Panofka* (*Arch. Anz.* 1847, 24) und früher auch *Ulrichs* (*Würzburger Antiken* 71, nr. 316; vgl. jedoch *Arch. Ztg.* 41, 219, 7) die Ermordung des Aigisthos durch Orestes und Pylades erkennen wollten, vielmehr die Ermordung des Hipparchos durch Harmodios und Aristogeiton darstellt, hat Böhlau, *Arch. Ztg.* 41, 218 erkannt. Über das Fragment eines Basreliefs im Museum zu Konstantinopel (abg. *Gazette arch.* 11, 1886, pl. 1), von *Sorlin Dorigny* a. a. O. 3 f. als 'la mort d'Égisthe' bezeichnet, läßt sich nichts Bestimmtes äußern. — Klytaimestras Ermordung ist auf Vasen mit Bestimmtheit nicht nachweisbar: *Cecil Smith, Cat. of vases Brit. Mus.* 3, 446, p. 274 bezieht hierauf das Gemälde eines Stamos aus Capua 'Orestes killing Clytaemestra' und erkennt in dem bärtigen Manne, der überrascht die R. hebt, den Aigisthos(?), in der zweiten weiblichen Figur Elektra(?). Eine zweite Vase im Brit. Museum aus Nola (alte Nr. 970 S. 344 = *Cab. Durand* 416, vgl. *Arch. Anz.* 10, 1852, 184) sollte gleichfalls die Ermordung der Klytaimestra darstellen; doch erkennen *Overbeck*, *Heroengall.* 665, 176. *Heydemann, Iliupersis* 18, 6. *Smith, Catal. of vases Brit. Museum* die Opferung der Polyxena. Sehr fraglich ist auch, ob auf der Vase von Volci aus den Nachgrabungen Campanaris, wie *Welcker, Alte Denkm.* 5, 291 nach *Bullet.* 1832, 177 angibt,

die Ermordung Klytaimestras zu erkennen ist, vgl. *Schlie* a. a. O. 168. Ebenso ist nicht erwiesen, ob auf der oben (Sp. 967 Z. 3 f.) erwähnten Stele aus Sparta (abg. *Baummeister, Denkm.* 342, S. 328. *Overbeck, Plastik* 1<sup>a</sup>, 127, Fig. 21 b. *Collignon* a. a. O. 1, 113, p. 237) der Mutttermord des Orestes dargestellt ist. Nachdem wir noch das pompeianische Wandgemälde aus Casa di Sirico (*Helbig* 1800 S. 282; abg. *Arch. Ztg.* 41, 1888 Taf. 9, 1. *Springer-Michaelis, Handb. d. Kunstgesch.* 1<sup>a</sup>, 115 Fig. 191) erwähnt haben, das nach *Overbeck, Arch. Ztg.* a. a. O. 259 f. Klytaimestra mit entblößter (O. *Müller, Aischylos Eumeniden* 111, 34, 3) linker Brust um ihr Leben flehend darstellt, wenden wir uns zu den römischen Orestessarkophagen, die in ihrer Komposition nach der Vermutung von *Benndorf* (*Annali* 1865, 239, vgl. *Robert* a. a. O. 46, 60. 177. *Baummeister, Denkm.* 1115) auf Theon von Samos zurückgehen, sowie zu den etruskischen Spiegeln und Aschenkisten. Ich begnüge mich zu den von *Overbeck, Heroengall.* S. 698 ff. nr. 26 ff. aufgeführten Bildwerken folgendes nachzutragen: Das Sarkophagrelief aus dem Palast Circi in Rom (*Overbeck* Taf. 28, 9 — *Weißer-Merz, Bilderatlas* Taf. 24, 2) ist abgebildet in diesem Lexikon Bd. 1, Sp. 153 f. jedoch wie bei *Overbeck* unvollständig; vollständig jetzt *Monumenti inediti* 8, Tav. 15, 2, vgl. *Benndorf, Annali* 1865, 223 ff. Zur Deutung der Nebenfiguren a. *Robert* a. a. O. 185, 34, der in der Frau, die den Fußschemel schwingt, die dem Aigisthos zu Hilfe eilende Erigone, in dem Jüngling mit dem erhobenen Gefäß rechts von Klytaimestra den dieser beistehenden Oiax (s. d.) erkennt. Der barbarische Sarkophag im Vatikan (*Overbeck* Taf. 29, 1 — *Weißer-Merz, Bilderatlas* 24, 10) ist abg. b. *Baummeister, Denkm.* 1312 S. 1115, vgl. *Helbig, Führer durch die öffentl. Samml. klass. Alt. in Rom* 1, 347, S. 265 f. *Michaelis, Arch. Zeit.* 33 (1876), 107. Der Wiener Sardonx, der genau die Mittelgruppe des barbarischen Sarkophags wiedergibt und von *Overbeck* 702 wohl mit Unrecht (vgl. *Blümmen* a. a. O. 61) für nicht ant gehalten worden ist, ist abg. b. *Arnett, Die antik. Cameen des k. k. Münz- u. Antiken-Cabinetes in Wien* Taf. 19, 11 S. 34, vgl. v. *Sacken-Kenner, Die Samml. des K. K. Antiken-Cabinetes* 422, 20. Fast ganz genau mit dem barbarischen Sarkophag stimmen die Darstellung auf der Vorderseite eines Sarkophags im Dome zu Husilios überein (*Hübner, Arch. Ztg.* 29, 1872, 168. *Museo español de antigüedades* 1, 3) und der von *Overbeck* 701, 28 kurz erwähnte Sarkophag im Palast Giustiniani, worüber man vgl. *Matz-Duhn, Antike Bildw. in Rom* 2, 3367 S. 460 f. In betreff der Darstellung der Ermordung des Aigisthos und der Klytaimestra stimmt auch überein der Orestessarkophag im Lateran (abg. *Sächs. Ber.* 2, 1850 Taf. 8. *Preller* ebd. 257 ff. *Braun, Ruinen u. Museen Roms* 746. *Benndorf, Annali* 1865, 230 ff. *Benndorf-Schöne* 415, S. 286. *Helbig, Führer* 1, 677, S. 527 f. *Michaelis, Arch. Zeit.* 33 (1876), 107). Das Sarkophagfragment aus Villa Borghese (*Overbeck* 701, 32) ist auch abgebildet b. *Bouillon, Musée des antiques* 3, pl. 23 bis. Alle diese Sarkophage mit

Ausnahme des Sarkophags Circi stellen die Szene folgendermaßen dar: Klytaimestra liegt tot am Boden zu den Füßen des Orestes; dieser, das gezückte Schwert in der Rechten, wendet sich schauernd ab bei dem Anblicke zweier Erinyen mit Schlangen und Fackeln, die hinter einem Vorhange sichtbar werden; links ist Aigisthos durch das Schwert des Pylades gefallen und mit dem Thronessel rücklings umgestürzt; auch Pylades trägt noch das gezückte Schwert; die alte Dienerin des Hauses kehrt entsetzt ihr Antlitz von diesem Anblick ab. Der hinter Klytaimestra kauernde Diener soll nach *Oeberck* a. a. O. 701 und *Baumister* a. a. O. 1115 einen kleinen Hausaltar auf die Schulter heben, um ihn vor Blutbesudelung zu bewahren, nach *Zoega* und *Welcker*, *Zeitschr. f. Gesch. u. Auslegung d. alt. Kunst* 1, 433 f. soll er einen Cippus erheben, um Klytaimestras Haupt zu zerschmettern (?), nach *Preller*, *Sächs. Ber.* a. a. O. 261 mit dem Fußschemel des umgestürzten Thrones sich zu decken suchen. — Von den etruskischen Aschenkisten, die *Schlie* a. a. O. 159 ff. und *Brunn*, *Urne etrusche* 94 ff. auf den Muttermord des Orestes bezogen haben, sind nach *Körte*, *Arch. Jahrb.* 12 (1897), 67, 30 die Nr. 1–9 auszuschneiden, da sie die Bedrohung Kassandras durch Aias darstellen; nr. 1 war schon von *Oeberck* a. a. O. 653, 144, Taf. 27, 7 so auf Kassandra und Aias gedeutet worden. Das durch die Namensbeischriften Urste (Orestes), Clutuste (Klytaimestra), Palustre (Pylades) in der Deutung gesicherte Sarkophagrelief bei *Oeberck* a. a. O. 703, 37 ist abg. bei *Brunn* a. a. O. Taf. 80, 10 p. 99, vgl. *Schlie* a. a. O. 162. Nicht sicher scheint mir die Deutung des *Museo Gregor.* 1, 96, 4. *Brunn* a. a. O. Tav. 80, 11 abgebildeten Sarkophagreliefs, das nach *Schlie* a. a. O. 163 f. 171 f. die Rache an Aigisthos und Klytaimestra unter dem Einfluß der Euripideischen Version darstellt. Orestes und Elektra nach dem Muttermord will *L. Müller*, *Musée Thorvaldsen* 3, 934 S. 114 auf einem geschnittenen Steine erkennen.

#### Verfolgung durch die Erinyen, Entsühnung.

Es möge in diesem Kapitel zunächst die schöne Hypothese, die *Zielinski* in seinem schon erwähnten Aufsätze *Die Orestessage* und die *Rechtfertigungsidee* entwickelt hat, kurz skizziert werden; greifen diese Ausführungen auch schon mit hindüber in die Deutung des Orestesmythos, so ist doch hier der geeignetste Platz. Die Urreligion des Menschengeschlechts wurzelt in der Abhängigkeit von den Naturkräften, deren Macht es zu seinem Heile oder zu seinem Schaden empfindet. Die Nacht tötet den Tag, der Winter den Sommer, der Mensch muß sich vor den Schrecknissen der Nacht, vor den Leiden des Winters flüchten, aber ihn besetzt die Zuversicht, daß die Herrschaft dieser feindlichen Mächte nicht dauern wird, daß ein Sonnenheld kommen wird, der die Nacht und den Winter vertreibt (S. 82 f.). Hieraus entwickelt sich fortschreitend die Idee: Alles, was begann, wird enden, aber dem Ende wird ein neuer Anfang folgen. Ursprünglich

lebte der Mensch nach den Gesetzen der Mutter Erde, die ihm Leben, Nahrung und Kleidung gegeben hatte; aber mit der Zeit machte er kraft seines Wissens, des Werkes des Geistes, sich die Erde unterthan. 'Diesen Geist haben die Hellenen Zeus (vgl. *Rohde*, *Psyche* 2, 260) genannt; oder vielmehr, sie haben . . . den alten Himmels- und Tagesgott ihrer Urreligion — den urewigen Gemahl, um mythisch zu reden, der urewigen Erde — mit diesem Geist verschmolzen.' Zeus hat aber die Erde bezwungen, und diese fügt sich, einstweilen, denn sie weiß, daß alles ein Ende haben wird, — freilich auch ihre Herrschaft wird dereinst auch wieder vor dem Sonnenhelden dahinsinken. (Die Erdgöttin, die 'das Werk ihres Ruhmes sinnt', griechisch Klytaimestra (vgl. *Hom. Od.* 11, 429 *κλυταίμετρα ἔργον δαίμης*) lebt als äußerlich bezwungene, aber im Innern grollende Gattin des 'Ungeheueren erwartenden', griechisch Agamemnon, Zeus; ersonnen hat sie ihr Werk mit Hilfe des Drachen — Aigisthos (vgl. *atylis*). So wird Zeus fallen, und Klytaimestra und Aigisthos über die Menschen herrschen; aber auch ihre Herrschaft wird nicht von Dauer sein, der Sohn des Gemordeten wird kommen zur Rache an den Mördern und den Thron des Vaters besteigen (83 ff.). Diese 'reine Zeusreligion' wurde unter dem Einflusse des sich in Griechenland ausbreitenden Apollokultus reformiert. Der Kultus des Apollo kam aus dem Osten, von dem heiligen Berge im Lande der Hyperboreer (= *Ἰσθμοί* 87, 1. 165, 1) durch die Thermopylen nach Griechenland und verbreitete sich von da weiter nach Mittelgriechenland. Auf dem Parnas, wo eines der ältesten Heiligtümer der Erdgöttin stand, tötete Apollon den von dieser aufgezogenen Drachen, und gründete seinen Tempel und Orakelsitz. Der Parnas wurde zum heiligen Berge des Apollon und neben den Thermopylen oder, wie der kürzere Name lautet, den Pylen zum Mittelpunkt seines Kultus, eine Verbindung, die noch bis in die späteste Zeit in der Amphiktyonenordnung bestand, wonach die Delegiertenversammlungen bei den Pylen zu beginnen, aber auf dem heiligen Berge in Delphoi ihren Fortgang zu nehmen hatten. Dieselbe Verbindung fand auch ihren eigenartigen Ausdruck in der Doppelhypostase des Apollon als dem Mann von den Pylen, Pylades (so auch *O. Müller*, *Eumeniden* 131; *Lübbert*, *Bonner Sommerprogr.* 1887, 4; *Wilamowitz*, *Hom. Unters.* 177; *Orestie* 2, 251) und dem Manne vom Berge, Orestes, ebenso wie Elektra 'die Strahlende', Iphigeneia und Chrysothemis Hypostasen der Artemis sind. \*) Durch die

\*) Schon *O. Müller*, *Aeschylus Eumeniden* 132, 8 hat in Pylades eine Hypostase des Apollon gesehen, und *Bursian*, *Quaestiones Euboeae* 30 f. den Orestes für eine Hypostase des Apollon erklärt und in dem Namen Orestes = *ἔσπερος*, *ἑσπερος* den auf Bergen (vgl. den Apollon *Ἀγλαῖρα*; bei den Lakadoniern, *Paus.* 3, 12, 8 u. d. Artikel *Oreioi* Theol. 1) verehrten Gott gesehen; vgl. auch *Selliger* a. a. O. 28: 'Die Verbindung derselben (der Orestessage) mit dem Artemiskultus ist allerdings bemerkenswert, zumal da der Name an die bergbewohnende Göttin erinnern könnte.' Ganz anders erklärt *Plato* (*Kratyl.* 28

Apollinische Reform ward der kosmogonisch-theologische Mythos von Zeus-Agammemnon und Gaia-Klytaimestra vermenschlicht; fortan haben wir es nur noch mit Agammemnon, Klytaimestra, Aigisthos, Orestes, Elektra zu thun; nur im Kultus lebt noch der Zeus-Agammemnon fort, und des Zeus himmlisches Reich, die 'lichte' Stadt der Götter, ward als 'Argos' auf der Erde lokalisiert (87 ff.). Mit der Vermenschlichung des Mythos trat aber die Versittlichung ein: aus Klytaimestra ward die treulose Gattin, aus Orestes der treue Sohn, der Rächer des Vaters, und damit freilich auch der Mörder seiner Mutter; denn der Muttermord schimmert nach dem Blute des Mörders, und demgemäß herrscht in der Homerischen Orestie Orestes ungefährdet in Argos. Durch die Apollinische Religion aber ward das Recht der Seele für heilig und unantastbar erklärt, und diese Lehre von dem Seelenrecht, das Werk Delphoi's, heischte die Blutrache. Weil aber so jeder Mord zu einer ununterbrochenen Kette neuer Morde hätte führen müssen, fand man den Ausweg, daß Apollon dem Mörder sein verwirktes Leben 20 schenken könne, indem er ihn von seiner Schuld entzöhnt. Durch eigene That hat er den Menschen das erste Beispiel einer solchen Blutsühne (*Rohde* a. a. O. 1, 274; ebenso hat Ares wegen des Mordes des Halirrhothios Knechtesdienste gethan nach *Panyasis* b. *Clem. Alex.* 2, 36 p. 30 *Frqm.* 15 ed. *Dübner*) gegeben: nachdem er das Blut des Erdrächners vergessen, ist er zur Hölle niedergefahren und hat dem Höllenfürsten als Knecht ein großes Jahr lang 40 gedient; dieser Dienst reinigte ihn und gab ihm zugleich die 'Macht, andere von ihrem Mord zu reinigen'. Und so hat Apollon den Orestes zur Ermordung der eigenen Mutter angestiftet, andererseits aber reinigt er ihn von seiner Schuld und giebt ihm zum Schutze gegen die Erinyen seinen Bogen, Orestes aber frei und gesühnt besteigt den Thron seines Vaters. Das ist die delphische Orestie, wie sie ihren Ausdruck durch *Stesichoros*, *Simonides*, 50 *Pindar* gefunden hat, eine Verherrlichung Apollons, die im delphisch-spartanischen Interesse auch Amyklai als Stadt des Agammemnon eingesetzt hatte (90 ff.). Gegen diese delphische Orestie erhob sich von Athen von politischem und sittlich-religiösem Standpunkte aus ein Widerspruch; gegenüber den delphischen Forderungen, daß Apollo in jedem Falle entzöhnen könne, stellte Athen den Grundsatz auf, daß der Staat (vgl. *Rohde* a. a. O. 1<sup>2</sup>, 262 ff.), die Gemeinschaft, der der Ermordete und Mörder angehörte, die Rache und Vergeltung zu übernehmen habe, ein Gedanke, der seinen

Ausdruck in der Stiftung des Areopags fand. Ward der Angeklagte freigesprochen — und dies geschah auch bei Stimmengleichheit, indem man annahm, daß die 'unsichtbar gegenwärtige Stadtgöttin ihre Stimme zu den freisprechenden gelegt habe' —, so übernahm es der Staat, auch die Seele des Gemordeten oder ihre Rechtsvertreterin, die Erinyen, zu beschwichtigen. Die attische Orestie liegt bei Aischylos vor: bis zum Muttermorde, den Orestes auf Apollons Geheiß vollzieht, folgt Aischylos der delphischen Orestie, nur daß er wieder Argos in seine Rechte einsetzt; desto schneidender aber ist der Gegensatz im Weiteren, in den Eumeniden. Hier tritt Apollons Ohnmacht zu Tage, nicht er kann den Mörder entzöhnen, und so muß er denn dem Orestes raten, sich schutzhelfend nach der Stadt der Pallas zu wenden, wo er als sein Verteidiger, ja als sein Mitangeklagter auftritt vor dem von der Göttin begründeten Areopag, wo der Mensch, nicht die Gottheit, den Menschen richtet.

Daß bei *Homer*, dem sich in diesem Punkte *Sophokles* in seiner *Elektra* anschließt (*Rohde, Psyche* 2<sup>3</sup>, 234), die Vorstellung von der Verfolgung des Orestes durch die Erinyen nicht anzunehmen ist, ist wiederholt (Sp. 958 Z. 34 ff.) erwähnt. Von den Neueren nimmt, so viel ich sehe, nur *O. Müller, Eumeniden* 177, 18 an, daß *Homer* diese Sage gekannt habe. *Nestor* berichtet bei *Hom. Od.* 3, 306 ff. der Frage des *Telemachos* gemäß nur bis zur Ankunft des *Menelaos*, wo Orestes gerade das Leichenmahl 'zu Ehren' des Aigisthos und des Klytaimestra ausgerüstet habe; weil nun bei *Euripides* (*Or.* 401 f. vgl. 34 ff.) Orestes am Bestattungstage der Mutter von den Erinyen heimgesucht wird, *Euripides* aber aus sehr alten Quellen geschöpft zu haben scheint, schließt *Müller*, sicherlich ohne Berechtigung, daß auch *Homer* die Verfolgung des Orestes durch die Erinyen gekannt, sie aber, als in dem Rahmen jener Erzählung überflüssig, unerwähnt gelassen habe. Für uns ist *Stesichoros* (s. oben Sp. 963 Z. 58) der älteste Zeuge für des Orestes Verfolgung durch die Erinyen der Mutter (*Rohde, Psyche* 2<sup>3</sup>, 231, 2). Ob Orestes bei *Stesichoros* den Bogen zum Schutze gegen die Erinyen von Apollon zugleich mit dem Befehle zum Muttermord, wie bei *Eur. Or.* 268 ff., oder erst nach seiner Flucht nach Delphoi erhalten hat, kann nicht entschieden werden, *Seutiger* a. a. O. 21, 26; *Robert, Bild u. Lied* 175. Nirgends aber finden wir auf den Kunstdarstellungen (unt. Sp. 979 Z. 41 ff.) den Bogen in den Händen des Orestes, sondern immer, wie bei *Aesch. Eum.* 42, das Schwert. Sofort (*Aesch. Choeph.* 1021 ff. vgl. *Eur. Or.* 40; *Iph. Taur.* 79. 940 f. *παράρημα Hypoth. Eur. Or.* — *Eudocia* 736 p. 523 *Flachm.* *μὲν οὐ πολὺν Apollod. Epit.* 6, 26 p. 224 *Wagner. postea Hyg. fab.* 119) nach dem Muttermord verfällt Orestes in Wahnsinn und wird von den Erinyen verfolgt (s. obige Stellen und *Eur. El.* 1252. 1342 ff.; *Tsetz. Lys.* 1374; *Anacr.* 8, *Bergk* 3<sup>4</sup>, 302; *Verg. Aen.* 4, 471. 3, 331; *Hor. Sat.* 2, 3, 133; *Ars poet.* 124; *Lucan.* 7, 778; *Stat. Theb.* 1, 476; *Serv. ad Lucan.* 3, 331; 4, 471).

p. 394 e) den Namen Orestes: καὶ ὁ Ὀρέστης . . καθύπερθε ὁρέσας ἔχει, ἵνα τις τὴν ἑσθὴν ἀπὸ τοῦ ὀνόματος, ἵνα τις ποιεῖται τις τὸ θρηνηδὸς τις γένουσι; καὶ τὸ θυρῶν αὐτοῦ καὶ τὸ θρῶνιν ἐνδείκνυνται τὸ ὄνομα. (Über andere Deutungsversuche des Namens Orestes s. Sp. 994 Z. 63 ff.)

In den *Choephoren* (1031 ff.) verkündet Orestes, daß er Apollons Befehle gemäß sich mit Zweig und Kranz der Schutzfliehenden zu dem ewigen Feuer am heiligen Herde in Delphi flüchten wolle, und so finden wir ihn in den *Eumeniden* (40 ff.) am Omphalos sitzend mit dem mit weißer Wolle umwundenen Ölzeig als *ποσειδάων*, die Hände von Blut noch triefend, mit gedücktem Schwerte, während um ihn die Erinyen in Schlaf versunken sitzen, ein Anblick, vor dem die Pythia entsetzt davonflieht (vgl. unten die Vasenbilder, besonders nr. 18f.). Nach *Pacuvius bei Serv. ad Verg. Aen. 4, 473* veranlaßt Pylades den Orestes, im Tempel des Apollon Schutz vor den Erinyen zu suchen, vgl. *Mythogr. Lat. 1, 147; 2, 202*. Nach *Robert, Arch. Zeit. 33* (1876), 134, 2 ist bei *Pacuvius* nicht das delphische Heiligtum, sondern der Apollotempel von Sminthe (unten Sp. 998) zu verstehen. Hier in Delphoi reinigt Apollon den Orestes vom Muttermorde (*Aesch. Eum. 235, 441 ff. 470; Choeph. 1056 Kirchhoff*), indem er das Blut eines Ferkels über seine Hände rinnt (*φόνω φόνον εὐκτείνε, Eur. Iph. Taur. 1223*) läßt, *Aesch. Eum. 283; vgl. 445; Apoll. Rhod. 4, 703 ff.; O. Müller, Eumeniden 146; Dörrie 1335; de Witte, Annali 19, 426 ff.; Preller-Jordan, Röm. Mythol. 2, 238; Preller-Robert, Griech. Myth. 796, 2; Rohde, Psyche 2<sup>e</sup>, 77; vgl. die Darstellung unt. Sp. 988 u. dazu die auf einer Lekythos b. Heydemann, Griech. Vasenbilder Taf. 11 fig. 3 S. 11. Mehrere Reinigungen des Orestes nimmt mit Bezug auf *Aesch. Eum. 447; vgl. 236, 281* an *O. Müller, Eumeniden 150*.*

Bildliche Darstellungen (vgl. *Overbeck, Heroengallerie S. 705 ff.; Heydemann, Arch. Zeit. 25* [1867], 49 ff.; *Wernicke, Arch. Zeit. 42* [1884], 199 ff.; *Middleton, Journ. of hell. stud. 9* [1888], 296 ff.). Die Verfolgung des Orestes durch die Erinyen ohne Andeutung des delphischen Lokals ist dargestellt: 1) auf einem unteritalischen Krater der Sammlung Coghill (abg. *Millingen, Vases Coghill pl. 29, 1; Overbeck Taf. 29, 3 S. 705, 40; Roschers Lexikon Bd. 1 S. 1333 f., s. v. Erinyes*); Orestes, nur mit Chlamys und Stiefeln bekleidet, eilt nach l. und zückt, sich umblickend, das kurze Schwert gegen die eine ihn verfolgende Erinye. — 2) auf dem Avers der oben Sp. 964 Z. 12 erwähnten Prachtamphora im Museum zu Neapel (abg. *Rochette, Mon. ind. pl. 36; Müller-Wieseler, Denkmäler 2, 956; Overbeck, Taf. 29, 2 S. 706, 41 = Weißer-Merz, Bilderatlas Taf. 24, 11; Langl, Griech. Götter- u. Heldengestalten S. 154; Baumeister, Denkmäler 1313 S. 116; Roschers Lexikon Bd. 1 Sp. 1331 f. s. v. Erinyes*); Orestes eilt nach r. und zückt, sich umschauend, das Schwert gegen eine von l. mit Schlangen ihn verfolgende Erinye, während eine zweite Erinye r. ihm den Weg vertritt und ihm einen Spiegel mit dem Antlitz Klytaimnestras vorhält. — 3) auf einer Lampe, von *Overbeck S. 708, 45* nach *Passeri, Lucernae fictiles 2, 101* angeführt: Orestes auf dem Altar, das gedückte Schwert in der Hand, wird von zwei Erinyen angegriffen; *Stephani, Comptes rendus 1863, 256* bezieht diese Darstellung nicht auf Orestes, den er auch nicht — 3a) auf der Gemme (*Overbeck*

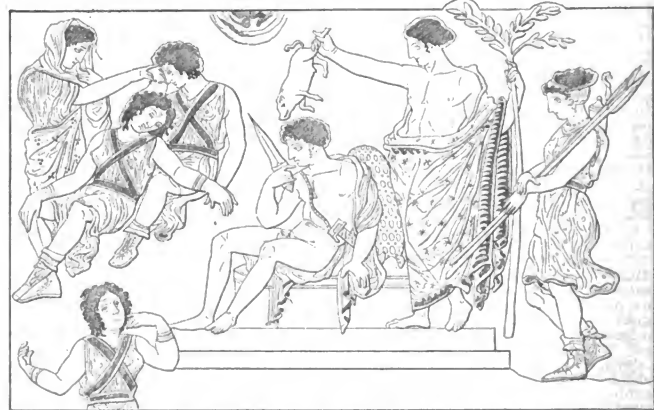
7 8, 60) und — 3b) in einer Bronze (*Overbeck S. 717, abg. Rochette, Mon. ind. 1 p. 154 Vignette 4; vgl. p. 185, 2: 'Oreste trouble par l'apparition soudaine des Furies'*) anerkennen will. In den meisten andern Darstellungen ist das delphische Heiligtum als der Ort dargestellt, wo Orestes Schutz sucht, und mit *Wernicke, Arch. Zeit. 42* (1884), 200 wird man Delphoi als Lokal auch auf den wenigen Darstellungen anzunehmen haben, auf denen Orestes an einen Altar geflüchtet erscheint, ohne daß der Omphalos oder sogar Apollon selbst mit dargestellt sind. Es sind dies: — 4) eine Hamiltonsche Vase (abg. *Tischbein 3, 32; Overbeck Taf. 29, 10 S. 707, 42*); Orestes mit dem r. Bein auf dem Altar knieend, in der R. das gedückte Schwert, in der erhobenen l. die Schwertscheide, wird von r. und l. von einer Erinye bedrängt. — 5) Halsbild einer apulischen Amphora der Sammlung Jatta (*Rochette pl. 76, 8; Overbeck Taf. 29, 5 S. 707, 43*); Orestes, auf niedrigem Altar knieend, zückt das Schwert gegen eine von r. anstürmende Erinye, während nach l. die Pythia den Tempelschlüssel tragend entsetzt entweicht. Hier soll das delphische Lokal wohl durch die neben dem Altar aufspringenden Lorbeerreisler angedeutet werden. Hierher gehört wohl — 6) auch die Bronze (*Babélon-Blanchet, Catal. des bronzes ant. de la bibl. nation. Fig. 808 p. 348, 808*): 'Oreste s'élançant sur l'autel de Delphes'. Das Schwert in der R. ist abgebrochen, die l. hält die Chlamys wie einen Schild schützend vor. Auch auf Münzen von Kyzikos erkennen *Wroth, Cat. of greek coins of Mysia p. 28, 78f. pl. 7, 1. Head, Hist. num. 452* den mit dem Schwert auf dem delphischen Omphalos knienden Orestes. Ähnlich ist — 7) die Darstellung einer Bronze im britischen Museum (abg. *Newton, Castellani Collection pl. 7; Walters, Catal. of the bronzes 1450 p. 237*): 'Orestes (or Paris?) taking refuge or an altar'. Auf acht etruskisch. Aschenkisten — 8—15) (*Schlie a. a. O. 162 ff. nr. 10—17; Brunn, Urne Etrusche Tav. 81 ff.; Wernicke a. a. O. 208, 29; vgl. Overbeck S. 709, 47—50*) erscheint Orestes entweder allein, öfters jedoch zusammen mit Pylades, von Dämonen (bis zu 5) bedrängt; auf drei Darstellungen (*Schlie nr. 14. 15. 17*) sind die Freunde auf einen Altar geflüchtet. An diese etruskischen Aschenkisten reiht sich am besten — 16) die Darstellung auf dem Deckel einer etruskischen Spiegelpfanne in der Antikensammlung des österr. Kaiserhauses, die *Sacken, Arch. Epigr. Mitth. aus Ost. 3* (1879), 140 folgendermaßen beschreibt: Orestes mit fliegender Chlamys auf einer schlangenumwundenen Ara mit dem l. Fuße knieend, in der Rechten das gedückte Schwert; vor ihm die Eumenide, hinter ihm Pylades. — Statt des Altars erscheint der Omphalos auf folgenden Darstellungen — 17) *Rhyton* (abg. *d'Hancarville, Antiquités étrusques . . . du cabinet de M. Hamilton 2, pl. 30; vgl. Overbeck 707 f., nr. 44*); Orestes mit dem l. Knie auf dem Omphalos, das gedückte Schwert in der R., zu beiden Seiten je eine Erinye mit Schlangen in den Haaren, die rechte zwei Fackeln, die linke eine Fackel haltend. — 18) Glockenkrater der Petersburger Eremitage (*Stephani*

1, 349 S. 160 f.; *Compte rendu* 1863, 252 ff.; abg. *Atlas zu Compte rendu* 1863 pl. 6, 5), wohl eine Nachbildung der Scene im Prolog von *Aischylos Eumeniden*: auf einer Basis des Omphalos in einem von vier ionischen Säulen getragenen Tempel sitzt Orestes mit dem Schwert in der R., während vor dem Tempel fünf Erinyen schlafend am Boden liegen und r. die Pythia mit dem Tempelschlüssel davonleitet. — 19) Krater im k. k. Antiken-Cabinet zu Wien (abg. *Arch. Zeit.* 35 (1877) Taf. 4, 1; vgl. *Hoernes* ebend. 17 ff., *Loeschke* ebend. 137): Orestes birgt sich hinter den Omphalos, den er mit der linken Hand umschlingt, vor einer anstürmenden Erinya, hinter der ein mächtiger Jagdhund (so *Loeschke*, während *Hoernes* an den vor der Erinyen fliehenden Tempelhund dachte; vgl. *Roscher*, *Kynanthropie* Anm. 142) einherstürmt, während rechts die Pythia entsetzt fortleit. — 20) Guttus mit Relief aus der Basilika, von *Brunn*, *Bulletino* 1853, 165 kurz beschrieben: Orestes am Omphalos, die Erinyen nur mit je einer Schlange. — 21) Etruskische Spiegelkapsel (*Gerhard*, *Etr. Spiegel* 1, 21, 1; *Overbeck* 718, 61): Orestes kniet mit dem Schwert und einem Lorbeerzweig in der Hand auf dem Omphalos, l. Pylades, r. eine den Orestes mit der Streitaxt angreifende Erinya. — 22) Lampe (abg. *Rochette*, *Mon. inéd.* 1 p. 155 Vignette 5; *Overbeck* 708, 46; *Catal. of the Greek Vases in the Brit. Mus.* 4 p. 245, 48): Orestes, am Omphalos kniend verteidigt sich mit dem Schwerte gegen eine Schlange, die des beschränkten Raumes wegen an Stelle der Erinyen gesetzt ist. Hieran schließen sich die Darstellungen, auf denen außer durch den Omphalos das delphische Lokal noch durch die Anwesenheit Apollons bestimmt wird. Apollon ist hier, wie *Wernicke* a. a. O. 201 bemerkt, zwar als der rettende, den Erinyen wehrende, aber noch nicht als entschönender (vgl. unten nr. 32 ff.) Gott aufgefasst; auch auf denjenigen Darstellungen, auf denen statt des Omphalos ein Altar erscheint, ist durch Apollons Anwesenheit Delphoi als Ort der Handlung unzweifelhaft anzunehmen. Oft ist die Scene durch Nebenfiguren belebt, die Pythia (vgl. oben nr. 5. 18. 19 und unten 24. 27. 34), Artemis (nr. 24. 29. 33) oder Athena (25. 26. 28. 31), durch deren letzterer Anwesenheit nach *Overbeck* S. 711 auf Athen als den Ort, wo des Orestes Freisprechung erfolgen soll, hingewiesen wird. Eine größere Zahl von Personen findet sich auf nr. 26. Wir erwähnen zuerst — 23) eine Vase in Kopenhagen (abg. *Thorlacius*, *Vas pictum Italo-Graecum Orestem ad Delph. tripod. suppl. exhibens* 1826; *Müller-Wieseler* 2, Taf. 13, 148; *Overbeck* S. 710, 51; *Birket Smith*, *De maleda Vase i Antikabinettet i Kjöbenhavn* 81, 217): Orestes auf einer Basis am Omphalos nach l. sitzend verteidigt sich mit dem Schwert gegen zwei von l. auf ihn eindringende Erinyen, deren eine ihn mit Schlangen, die andere mit Fackeln bedroht; l. hinter ihm der Lorbeerbaum, r. von ihm Apollon, die R. schützend ausgestreckt, in der L. einen Lorbeerzweig. — 24) (von *Overbeck* übersehen) Vase in Neapel (*Heydemann* nr. 3249 S. 563 f.; abg. *Jahn*, *Vasenbilder* Taf. 1 S. 1 ff.;

*Böttcher*, *Omphalos des Zeus* [Berl. *Winckelmannprogr.* 1859] Taf. 1; vgl. *Heydemann*, *Arch. Zeit.* 25 (1867), 51 f.; *Arch. Anz.* 14 [1899], 132 rechts): Orestes am Omphalos, neben dem der Lorbeerbaum steht, wird von einer schwarz gemalten Erinya, die hinter einer Tempelsäule in halber Figur hervorschaut, bedroht; der Erinya gegenüber Apollon, r. Artemis als Jägerin gekleidet; nach l. entflieht die Pythia. — 25) Hydria aus Capua (abg. *Arch. Anz.* 5 [1890], 90 Fig. 8): Orestes sitzt in der R. das Schwert vor dem Omphalos, mit der L. sich an den Dreifuß haltend, und sieht mit verstörtem Blick sich nach einer Erinya um; r. sitzt Apollon mit Bogen, neben Apollon steht Athena. — 26) Krater, ehemals in der Hopeschen Sammlung (abg. *Millin*, *Mon. inéd.* 1, 29: *Peint. de Vas.* 2, 68; *Overbeck* Taf. 29, 9 S. 712, 54 = *Weißer-Merz*, *Bilderatlas* Taf. 24, 9; *Baumeister*, *Denkmäler* 1316 S. 1118): Orestes kniet am Omphalos mit zwei Speeren in der R., das Schwert in der L., hinter dem Omphalos erhebt sich der Dreifuß, hinter diesem eine Erinya in halber Figur, die den Orestes mit einer Schlange bedroht; r. vom Omphalos Athena, l. Apollon, nach einer zweiten sich entfernenden Erinya (abg. *Roschers Lexikon* Bd. 1, 1335 s. v. Erinya) sich umsehend; l. oben die Büste des Pylades, r. oben die der Klytaimestra. Die *Overbeck'sche* Erklärung: Erinyenbüste = augenblickliche Verfolgung, Apollon = augenblickliche Rettung, Erinya = Anklage, Athena = Freisprechung, Klytaimestra = Wunsch nach Verurteilung, Pylades = Wunsch nach Freisprechung, bezeichnet *Wernicke* a. a. O. 202, 10 als zu künstlich. — 27) Apulische Amphora in Berlin (*Furtwängler* 2, 3256; *Th. Pyl.* *De Medae fabula* 2, 9 f.; *Stephani*, *Compte rendu* 1863, 259; *Wernicke* a. a. O. 203, abg. *Rochette*, *Mon. inéd.* 1, 35; *Overbeck* Taf. 29, 4 S. 170, 52 = *Weißer-Merz*, *Bilderatlas* Taf. 24, 12): L. von dem am Omphalos knienden Orestes sitzt Apollo auf dem Dreifuß, die R. gegen eine mit Schwert und Fackel anstürmende Erinya ausgestreckt, r. flieht die Pythia mit einer Hierodule davon. — 27) Amphora aus Ruvo (*Schultz*, *Bulletino* 1836, 117; *Stephani* a. a. O. 254): Orest hält sich am Omphalos; anwesend nur eine Erinya und Apollon (nicht Pylades, wie *Schultz* a. a. O. notierte, vgl. *Wernicke* a. a. O. 203, 15). In den vier folgenden Darstellungen tritt an Stelle des Omphalos der Altar. — 28) Apulische Prachtamphora im Museo Gregoriano (*Helbig*, *Führer* n. a. w. 2, 117 Z. 264, abg. b. *Rochette*, *Mon. inéd.* 1, 38; *Overbeck* Taf. 29, 8 S. 711, 53): Orestes kniet en face mit verstörtem Blick auf dem Altar, r. davon Apollon mit dem Lorbeerreis, l., etwas höher stehend, Athena; über Apollon greift eine Erinya den Orestes mit dem Speer an, während über Orestes eine geflügelte weibliche Figur sitzt, die man als Nike, Themis, Dike, Nemesis gedeutet hat, die aber nach *Wernicke* a. a. O. 206 wahrscheinlich eine verzeichnete oder falsch ergänzte Erinya ist. En face ist Orestes noch dargestellt — 29) auf einer nolanischen Hydria in Berlin (*Furtwängler* 2, 2380, abg. *Arch. Zeit.* 25 [1867] Taf. 222; *Heydemann* ebend. 49 ff.; *Arch. Zeit.* 42

[1884] Taf. 13; *Wernicke* ebend. 204 f.): zwei Erinyen greifen mit Schlangen den auf dem Altar Knienden an, der den mit der Chlamys umwickelten Arm abwehrend ihnen entgegenstreckt, während die R. das gezückte Schwert hält; l. von Orestes Apollon mit Lorbeerzweig, l. von Apollon sitzt Artemis auf einem Felsen. 30) Amphora in Petersburg (*Stephani* 1, 523 S. 265 f.; abg. *Bulletino Napoletano* 2 [1844] Tav. 7, von *Oerbeck* übersehen): Orest auf dem Altar kniend, Apollon mit Blätterkranz von l. zum Altar tretend, zu dessen beiden Seiten je zwei Erinyen sich befinden (denn die r. von Apollon befindliche weibliche Gestalt ist nicht, wie *Minervini*, *Bull. Napol.* a. a. O. 107 f. wollte, Artemis, sondern eine Erinyen im Jagdkostüm, vgl. *Wernicke* a. a. O. 206, 24). — 31) Amphora, jetzt wahrscheinlich in Paris (*Wer-*

eine Locke abzuschneiden. — 33) Oxybaphon aus Armento, jetzt im Louvre (abg. *Monumenti* 4 tav. 48; *Oerbeck* 29, 7 S. 714, 55 = *Weisser-Merz*, *Bilderatlas* Taf. 24, 16; vgl. *de Witte*, *Annali* 19, 418 ff.; *Arch. Zeit.* 18 [1860] Taf. 138, 2; *Baumeister*, *Denkm.* 1314 S. 1117): Über dem Haupte des am Omphalos sitzenden Orestes hält Apollon ein Ferkel; r. von Apollon Artemis im Jagdkostüm; l. zwei schlafende Erinyen, neben ihnen der Schatten Klytaimestras (vgl. *Aisch. Eum.* 94 ff.), unterhalb eine halb aus dem Boden auftauchende Erinyen. S. Abb. 3. — 34) Apulischer Krater in Petersburg (*Stephani* 2, 1734 S. 289; *Compte rendu* 1863, 259 abg. ebend. S. 213 Taf. 5): Orestes kniet auf dem Altar, in der R. das Schwert; l. vom Altar Apollon, in der L. eine Schale, in der R. Lorbeerzweig; l. von Apollon Pythia; r. von



3) Orestes von Apollon entsühnt, r. Artemis, l. 3 Erinyen und das Schattenbild Klytaimestras (nach *Oerbeck*, *Gall. her. Bildw.* Taf. 29, 7).

*nick* 206. *Catal. Museo Campana* Ser. 4, 16. *Stephani*, *Compte rendu pour Pan.* 1863, 320): Orest auf dem Altar kniend, Apollon, eine geflügelte Erinyen, Athena. — Über Parodien des flüchtigen Orestes in Delphoi (oder des jugendlichen Alexandros) vgl. *Heydemann*, *Sammlung Sant'angelo* 368 p. 723. 7. *Hall*, *Winckelmannsprogramm* 3, 4 S. 22 ff. *Arch. Jahrb.* 1 (1886), 268, 28; vgl. auch *Annali* 1838, 166 f.

Die eigentliche Entsöhnung ist auf folgenden Monumenten dargestellt: — 32) Vase im britischen Museum (*Catal. of the Greek Vases* etc. 4, 166 p. 84; abg. *Annali* 19 [1847] Tav. d'agg. X. *de Witte* ebend. 413 ff.; *Oerbeck* 29, 12 S. 716, 58; *Arch. Zeit.* 18 [1860] Taf. 137, 3): Orestes, in der vorgestreckten R. das Schwert, kniet am Omphalos, während Apollon r. hinter ihm steht, im Begriffe ihm mit einer Schere

Orestes geflügelte Erinyen in ruhiger Haltung. Über die von manchen als Entsöhnung des Orestes gedeutete Darstellung einer Neapler Amphora s. oben Sp. 964 Z. 21. Fraglich ist auch die Beziehung des Vasenbildes bei *Tischbein*, *Vases d'Hamilton* 2, 10 (*Oerbeck* 716, 57) auf Orestes' Entsöhnung, *Wernicke* a. a. O. 207.

Einen späteren Moment geben diejenigen Darstellungen wieder, auf denen Orestes vom delphischen Dreifuß hinweg über die schlafende Erinyen, das gezückte Schwert in der R., vorsichtig dahinschreitet, wohl, um sich zum Gericht nach Athen zu begeben, während *Stephani*, *Compte rendu* 1870/71, 196 annimmt, daß Orestes in dem Moment dargestellt sei, in welchem er, nachdem er von Apollon den Auftrag zu seiner forchtbaren That empfangen hat, das Heiligtum des Gottes verläßt und mit



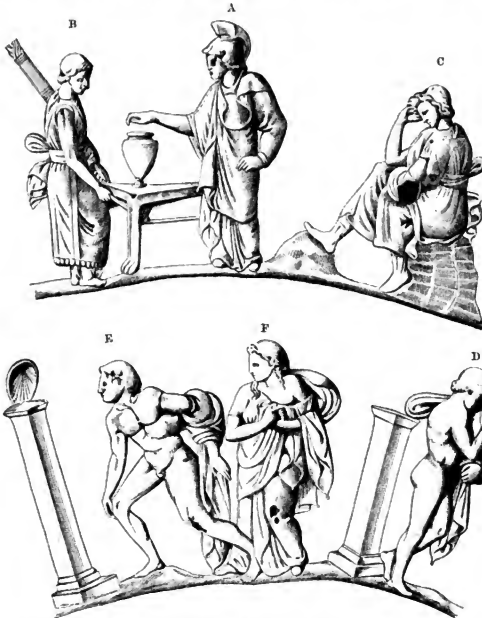
dem Schwert über die schlafenden Erinyen hinweg in das Haus seines Vaters schleicht. Es sind dies die Reliefs der rechten Seite der Sarkophag bei Overbeck S. 700 f. nr. 27–32; vgl. oben Sp. 974 Z. 22 ff., zu denen noch ein Sarkophagfragment im Palast Lancelotti (*Matz-Duhn, Ant. Bildw. in Rom* 2, 3369 S. 462) hinzukommt, das nur den Orestes, den Oimphalos und etwas vom Dreifuß und Gewand zeigt, ferner das gleichfalls aus römischer Zeit stammende Fragment einer Terracottavase von der Halbinsel Taman, abg. *Compte rendu* 1870/71 Atlas Taf. 4 nr. 11. *Stephani ebd.* 195 f. Etwas anders ist die Darstellung auf zwei Fragmenten (eines abgeb. b. *Rochette, Mon. inéd.* pl. 25, 2; vgl. *Welcker, Zeitschr. f. Gesch. u. Ausleg. d. alt. Kunst* 1, 436; *Overbeck* S. 701 f. nr. 33 f.): Die Erinyen, auf deren Schoß eine Schlange liegt und an deren Knie eine Bipennis lehnt, sitzt schlafend am Lorbeerbaum hinter dem Dreifuß, so daß Orestes nicht über sie hinwegzu- steigen braucht. Das von *Overbeck* 717, 59 erwähnte Relief, jetzt im Museo Nazionale zu Neapel (abg. *Rochette* a. a. O. 1 pl. 32, 2; *Arch. Jahrb.* 4 [1889] Taf. 2, 7; *Conze* ebend. 87 ff.; *Furtwängler* ebend. 90; *Robert, Arch. Anz.* 4, 162 f., vgl. auch *Stephani, Compt. rendu* 1863, 257), stellt den Orestes dar, wie er im delphischen Heiligtum genau nach dem Motiv der Darstellungen des Diomedes, der bei dem Palladiumraub über den Altar hinwegsteigt, über eine am Boden schlafende zwerghaft ge- bildete Erinyen vom Altar herabzustiegen im Begriffe ist.

Doch nicht auf Delphoi allein war die Sage von der Flucht des Orestes vor den Erinyen und von seiner Reinigung beschränkt; manche andere, namentlich peloponnesische, Ortschaften erhoben den Anspruch, daß in ihren Heiligtümern Orestes gereinigt worden sei, vgl. *O. Müller, Eumeniden* 149; *Bursian, Quaestiones Euboicae* 29 f.; *Robert, Bild und Lied* 181; *Seeliger* a. a. O. 27 f.; *E. Curtius, Gesammelte Abhandl.* 1, 41. *Peloponnesos* 1, 291. *Belger, Arch. Jahrb.* 7 (1892), 64 f.; *Max. Mayer in Roschers Lexikon* 2, 1634, 62 ff.; 1540, 38 ff. s. v. Kronos. In Gythion in Lakonien zeigte man einen Stein, auf dem sitzend Orestes von seinem Wahnsinn abgelassen haben sollte, *Paus.* 3, 22, 1; über die 'Orestessteine' s. *M. Mayer* a. a. O. O. In Arkadien nicht weit vom späteren Megalopolis auf dem Wege nach Messene zu stand noch zu *Pausanias'* (8, 34, 1 ff.) Zeit ein Heiligtum der *Μαρκία* (nach *Pausanias* ein Bei- name der Erinyen); dort soll Orestes nach dem Muttermorde wahnsinnig geworden sein und in seiner Raserei sich einen Finger abgebißen haben; zum Andenken an diese Begebenheit zeigte man einen Erdhügel mit einem Aufsatz, einem aus Stein gefertigten Finger, *Δακτύλου στήμα* (*στήμα*), in dem *F. Liebrecht, Heidelberger Jahrb.* 1869, 805 das Grabmal eines Mutter- mörders sieht nach der noch jetzt im Volks- glauben erhaltenen Anschauung, daß einem Muttermörder oder einem Kinde, das die Mutter schlägt, die Hand zum Grabe herauswache; daneben läßt *Liebrecht* auch die von *Belger* a. a. O. wiederholte Möglichkeit offen, daß der

Daktylos ein Phallos bez. eine rohgebildete pfahlartige, vielleicht geradezu phallisch ge- bildete Herme gewesen sei, s. dagegen *M. Mayer* a. a. O. 1640, 41 ff., vgl. auch *Wide, Lakonische Kulte* 20 f. 371 f. Nicht weit hier- von lag ein anderer Ort, *Ἄκκη*, wo Orestes Hei- lung gefunden haben sollte, mit einem Heilig- tum der Eumeniden. In seinem Wahnsinne seien die Göttinnen dem Orestes schwarz, nach seiner Heilung weiß erschienen; jenen habe er *ἑναιγίματα*, diesen *θύματα* (vgl. *Rohde, Psyche* 1<sup>2</sup>, 150) dargebracht. Bei Ake lag ferner noch eine andere Ortschaft, deren Name bei *Paus.* a. a. O. 34, 4 ausgefallen ist, wo Orestes, zur Besinnung zurückgekehrt, sich das Haar geschoren haben soll. Doch scheint mir die Vermutung von *Bursian, Geogr. von Grie- chenland* 2, 260, 1 sehr wahrscheinlich, daß bei *Paus.* a. a. O. *πρὸς δὲ τὸ χωρίον τοῖς Ἀνα- σιν ἑτερόν ἔστιν \* \* \* ὁμαζόμενον ἑτέρον* hinter *ἔστιν* nicht eine Lücke anzunehmen ist, sondern daß statt *ἑτέρον* zu schreiben ist *κορυφαῖον*, vgl. unten Sp. 999 Z. 24 ff. die Legende von Komana. *Seeliger* a. a. O. 28 vermutet, daß der nach Orestes benannte arkadische Ort Oresteion, wo nach dem Berichte des *Phere- kydes* (*Schol. Eur. Or.* 1645) Orestes vor den Erinyen in den Tempel der Artemis (wohl der Artemis *Ἰέστια* in dem früher Oresthasion, später Oresteion genannten Orte, *Paus.* 8, 3, 2; vergleiche damit 8, 44, 2) Zuflucht suchte und von der Göttin geschützt wurde, ursprünglich mit dem arkadischen Landesheros Orestheus (s. d.) zusammengehangen hat, und erst später mit der Orestessage in Verbindung gebracht worden ist. Daß bei *Stesichoros* die attische Tradition von dem Gericht über Orestes auf dem Areopag keine Stätte hatte, ist selbstver- ständlich; höchst wahrscheinlich ist uns bei *Euripides, der* 1644 ff. den Orestes vor (*Robert, Bild u. Lied* 181, 30) dem Gerichte in Athen zur Sühne eine Jahr nach Oresteion in der Parrhasia verbannt werden läßt (vgl. auch *Eur. El.* 1273 ff., wo die Dioskuren dem Orestes verkünden, daß er nach seiner Frei- sprechung am Lykaion in Arkadien wohnen werde), die Tradition des *Stesichoros* erhalten; — vgl. auch unten Sp. 1013 Z. 46 die Sage von des Orestes Tode in Oresteion. In Troizen zeigte man vor dem Tempel der Artemis Lykeia einen Stein, auf dem neun troizenische Männer den Orestes außer anderen Reinigungsopfern durch Wasser (*Rohde, Psyche* 2<sup>2</sup>, 405 f.) aus der Hippokrene vom Muttermorde entsühnt hatten; ebenfalls in Troizen vor dem Tempel des Apollon befand sich die sogenannte *Ὀρέστρου σπηῖ*. Denn keiner der Troizenier wollte den Orestes, bevor er entsühnt sei, in sein Haus aufnehmen; daher beherbergten und bewirteten sie ihn in dieser Skene, bis er entsühnt war, und noch zu *Pausanias'* Zeiten speisten die Nachkommen jener neun Männer dort an be- stimmten Tagen; vgl. die athenische Choen- legende unten Sp. 994. *E. Curtius, Gesammelte Abhandl.* 1, 467. *Peloponnesos* 2, 435. Nicht weit von dieser Skene wurden die Gegenstände, die zur Reinigung gedient hatten, vergraben, und an dieser Stelle soll ein Lebensbaum emporge-

wachsen sein. *Paus.* 2, 31, 4. 8. *Wide, Lakon. Kulte* 122, 3. Die Darstellungen, die man auf des Orestes Reinigung in Troizen bezogen hat, sind sehr unsicher, *Overbeck* S. 722. In Keryneia in Achaja war ein von Orestes selbst gestiftetes Heiligtum der Erinyen, in dem jeder Mörder oder sonstiger Frevler von Wahnsinn befallen wurde, *Paus.* 7, 25, 7; vgl. *E. Curtius, Peloponnes* 1, 469. 490, 11. Orestes sollte hier durch das Opfer eines schwarzen Schafes die Erinyen zu Eumeniden (vgl. oben die Legende von Megalopolis) gemacht haben,

alte Bild der Pallas schutzfliehend zu erfassen; 'dort werden wir Richter und Mittel finden, dich von deiner Pein zu befreien'. Unter dem geleitenden Schutze des Hermes entfernt sich Orestes aus dem Bereiche der schlafenden Erinyen (vgl. die Darstellungen oben Sp. 984 Z. 68 ff.) und gelangt nach geraumer Zeit (*O. Müller, Eumeniden* 150; eine kurze Zwischenzeit nimmt an *Mommsen, Feste der Stadt Athen* 426 f.) und nach vielen Irrfahrten und schwerer Verfolgung durch die von Klytimestras Schatten erweckten Erinyen nach Athen (*Aisch. Eum.*



4) Freisprechung des Orestes (nach A. Michaelis, das Corsinische Silbergefäß Taf. 1).

*Schol. Soph. Oed. Col.* 42. Über die weiteren mit der Orestessage in Verbindung stehenden Orte s. unten Sp. 998 ff.

#### Gericht und Freisprechung in Athen.

Schon oben ist hervorgehoben, daß die Tradition von dem Gericht über Orestes auf dem Areopag eine spezifisch attische ist, ein Protest gegen die 'alleinseligmachende' delphische Lehre von der Sühnung durch Apollon. Bei *Aischylos* (*Eum.* 79 ff.) rät Apollon selbst dem Orestes, nach Athen zu fliehen und das

75 ff. 264 ff.), wo er schutzfliehend das Bild der Göttin umklammert (*Eum.* 254) und die Göttin anfleht, ihm als Schutz zu erscheinen (284). Athena erscheint aus fernem Lande (793), lehnt es zwar ab, als Richterin zu entscheiden, da es ihr nicht zustehe, über Blut zu richten (467 f.), setzt aber den Areopag als Gericht ein, während sie selbst den Vorsitz führt (479 ff.). Nach dem einer anderen Quelle folgenden Berichte des *Demosthenes* (or. 32 [Aristocrat.], 66. 74, vgl. auch *Schol. Aristid.* p. 67. 108 *Dindorf. Thomas Magister Hypoth. Eur. Or.* p. 247, 17 *Nauck*) fungieren die zwölf Götter als Richter; vgl. die Erzählung bei *Apollod.* 3, 14, 2, nach der Ares auf dem Areopag von den zwölf Göttern wegen des Mordes des Halirrothios freigesprochen worden sein soll, eine Erzählung, in der *Stoll* oben Bd. 1 s. v. Ares 484, 30 eine später entstandene Parallele zu der Freisprechung des Orestes zu sehen geneigt ist. Wie bei *Aischylos* in den *Eumeniden* werden die Erinyen als Anklägerinnen auch genannt *Eur. Iph. Taur.* 944. 963. *El.* 1270. *Demosth.* a. a. O. 66. *Dinarch.* 1, 87. *Apollod. Epit. Vat. u. Frgm. Subb.* 6, 25 p. 224 *Wagner. Tzet. Lyk.* 1374. *Aristid.* 1 p. 20 *Dindorf. Schol. Aristid.* p. 67. 311 *Dindorf.*

Andere Quellen nennen als Ankläger des Orestes den Vater der Klytimestra, den Tyndareos (*Apollod. Frgm. Sabb.* a. a. O. *Tetz. Lyk.* a. a. O.; vgl. *Paus.* 8, 34, 4 und die Rolle, die Tyndareos in dem *Orestes* des *Euripides* spielt, ferner *Hgg.* f. 119), oder den Vetter

der Klytaimestra, den Perilaos (*Paus.* 8, 34, 4; vgl. auch *Sediger* a. a. O. 26) oder die Tochter des Agiasthos und der Klytaimestra, Erigone, *Apollod.* und *Tzetz.* a. a. O. *Marmor Par.* 25. C. I. G. 2, 2374 p. 301. *Etym. M.* 42, 5ff. *Dictys* 6, 4; vgl. v. *Wilamowitz*, *Orestie* 2, 254 und Anm. 1. Bei Zählung der Stimmen ergibt sich Gleichheit, Athena legt ihren Stimmstein zu den freisprechenden (*Aristid.* 1 p. 20 *Dindorf*), und so wird Orestes freigesprochen, *Aisch. Eum.* 743. *Eur. Iph. Taur.* 965 f. 1470. *El.* 1265. *Apollod. frgm. Sabb.* *Tzetz.* *Marmor Par.* a. a. a. O. O. *Schol. Arist. ran.* 685. *Himer. or.* 2, 8 p. 381 *Wernsdorf*, vgl. *Stat. Theb.* 12, 511. O. *Müller*, *Eumeniden* 161. *Kirchhoff*, *Monatsber. d. k. Preuss. Akad. d. Wiss.* 1874, 107 ff. Zum Dank für seine Freisprechung errichtet Orestes der Athena *Ἀγεία* am Areopag einen Altar, *Paus.* 1, 38, 5. Eine ganz entlegene Sage findet sich beim *Myth. Lat.* 2, 166: Die Herakliden hätten in Athen ein Asyl errichtet mit der Bestimmung, daß jeder, der sich hierher flüchte, von jeder Schuld frei sein solle; in diesem Asyl sei Orestes vom Wahnsinn (von den Erinyen) befreit worden.

Die bildlichen Darstellungen von der Freisprechung des Orestes stammen sämtlich aus späterer Zeit. Der zur Zeit des Pompeius lebende Toreut *Zopyros* hatte nach *Plin.* 33, 25 (156) auf zwei Bechern *Areopagitas* (die Anklage gegen Orestes) und *iudicium Orestis* dargestellt. Seit *Winckelmann* (*Alte Denkm.* 2, 76 übers. von *Brunn*) betrachtet man einen im Jahre 1761 im Hafen von Antium gefundenen Silberbecher, das sogenannte Corsinische Silbergefäß, als eine Kopie des letzteren Werkes des *Zopyros*, *Ad. Michaelis*, *Das Corsinische Silbergefäß* 19 f. und außer der dort verzeichneten Literatur *Stephani*, *Compte rendu* 1881, 93. *Robert*, *Homer. Becher* 63 f. Abgebildet ist das Corsinische Silbergefäß bei *Winckelmann* a. a. O. Taf. 151 (darnach bei *Baummeister*, *Denkm.* 1316 S. 1119). *Winckelmann*, *Werke* 7 Taf. 7. *Millin*, *Gall. myth.* 171, 624. *Guignaut*, *Rel. del' ant.* 244, 837. *Overbeck* 29, 15 — *Weiser-Merz*, *Bilderatlas* Taf. 24, 13. Alle diese Abbildungen sind nach *Michaelis* a. a. O. 1 ungenau und ungenügend; die Abbildung bei *Michaelis* Taf. 1 (und darnach unsere Abbildung nr. 4) giebt nach seiner Versicherung den heutigen Zustand (denn der Becher hat durch die Einwirkungen des Wassers, dem er Jahrhunderte lang ausgesetzt gewesen ist, stark gelitten) mit großer Treue wieder. Die Deutung der Figuren ist viel umstritten mit Ausnahme der ohne Aegis, Speer und Schild dargestellten, mit Chiton, Mantel und Helm bekleideten Athena, die L. in die Seite gestützt, mit der R. etwas in eine Urne wirft, die vor ihr auf einem Tische steht. Die Figur der Athena allein findet sich wieder auf einem Karneol in Wien (*Eckhel*, *Choix de pierres gravées* Taf. 21. v. *Sacken-Kenner*, *Die Samml. des K. K. Münz- u. Antiken-Cabinetes* 416, 40) und fünf Thonlampen: 1) *Michaelis* a. a. O. Taf. 2, 4. — 2 und 3) *d'Hancarville*, *Ant.*

*citrusques, grecques et rom.* 5 pl. 38 und pl. 40; vgl. *Overbeck* S. 721, 68—70. — 4) *Caylus*, *Rec. d'ant.* 3 pl. 89, 1. — 5) *Arch. Anz.* 24 [1866] p. 213; vgl. *Stephani*, *Compte rendu* 1881, 92). Über denselben Typus der Athena auf Monumenten ganz verschiedenen Inhaltes vgl. *Michaelis* a. a. O. 12. *Sauer*, *Aus der Anomia* 107, 1. — Abzuweisen ist die Deutung von *Millingen*, *Méd. Gr. inéd.* 54. *Streber*, *Bayr. Akad. d. Wiss.* 1837, 781 ff. und *Overbeck* S. 719, daß auf dem Revers von Münzen von Tegea (abg. *Millingen* a. a. O. pl. 3, 9. *Overbeck* Taf. 29, 13. *Kenner*, *Münzsamm. d. Stift St. Florian* Taf. 3 F. 12. *Müller-Wieseler* 2, 22, 237. *Catal. of greek coins Brit. Mus.* *Peloponnesus* pl. 37, 19) 'Athena dem gewappneten Orestes das freisprechende Täfelchen überreicht, welches ein kleinergebildetes Mädchen (nur dieses und Athena, ohne den gewappneten Krieger, finden sich auf einer anderen Münze im britischen Museum, *Catal.* a. a. O. pl. 37, 20 p. 203) in einem Gefäße aufnehmen will'. Es ist vielmehr Athena zu erkennen, die dem Kepheus von Tegea eine Locke der Medusa überreicht, während des Kepheus Tochter Sterope die herabfallenden Blutropfen in einem Gefäße aufängt, s. obige Stellen und *Michaelis* a. a. O. 14. *Heud*, *Hist. num.* 381. *Eckhel*, *Num. vet. anecd.* 142. *Doctr. num. vet.* 2, 298. — Auf der Vorderseite des Corsinischen Silbergefäßes erscheint links von Athena (A) eine Figur (B), die in ihrer L. eine brennende Fackel, in der gesenkten R. eine Schriftrulle hält; r. hinter Athena sitzt auf einem Steine eine ähnlich wie B bekleidete Gestalt (C), mit der R. das Haupt stützend und dem Ausdrücke der Niedergeschlagenheit; das Geschlecht von B und C ist auf dem Becher nicht deutlich zu erkennen. Auf der Rückseite steht hinter B ein Jüngling (D) mit gesenktem Haupte, und mit dem Zeichen des Kummers die rechte Hand an die Stirn legend. Hinter D und C befinden sich zwei Pfeiler, deren einer eine Sonnenuhr trägt, und zwischen diesen mit dem Ausdruck der gespanntesten, wohl freudigen Erwartung ein Mann (E) und mit etwas ruhigerem Ausdruck eine Frau (F). Die Wiederholungen des Corsinischen Silbergefäßes sind bei *Overbeck* S. 720 f. und *Michaelis* a. a. O. 8 f. zusammengestellt; es sind aber seit der 1859 erschienenen Abhandlung von *Michaelis* einige neue Monumente (nr. 2, 3, 4) hinzugekommen. Ich bezeichne die Personen einstweilen nur mit den Buchstaben A, B, u. s. w.: — 1) Nebenseite des Gustinianischen Orestessarkophags (*Visconti*, *Mus. Pio-Clem.* 5 p. 149, 3. *Overbeck* 720, 64. *Matz-Duhn*, *Ant. Bildwerke in Rom* 2, 3368 S. 461 f., abg. *Michaelis* a. a. O. Taf. 2, 2 S. 9 13; die auf der *Michaelis*'schen Abbildung mitdargestellten drei Figuren links gehören dem Iphigeniamythos an: A und B; B ist entschieden weiblich gebildet; das Haupt scheint bekranzt zu sein; die Gegenstände, die B hält, sind undeutlich: nach *Zoega* in der L. eine Fackel, in der R. den Rest einer Geißel; nach *Michaelis* fehlt die Fackel, und die Figur hält in der L. eine Rolle, in der R. den Rest einer solchen. 2) Nebenseite des Sarkophages von Husillos (s. oben Sp. 974 L. 52 und *Stephani*, *Compte*

rendu 1881, 91): A und B; letztere Figur, entschieden weiblich, hält in der L. einen Stab, in der R. (nach der Abbildung zu urteilen) nichts. — 3) Lampe aus Pozzuoli (*Keil, Arch. Anz.* 22 [1864], 363): A und B; B, von Keil als weiblich bezeichnet, hält im nackten r. Arm eine Schlange oder Schlangengeißel. — 4) fragmentiertes Relief der Loggia scoperta des Vatican (*Keil a. a. O. Heydemann, Sächs. Ber.* 1878, 119, 4. *Helbig, Führer etc.* 1, 260 S. 188): nur der untere Teil von B mit einer Geißel in der R. — 5) Bruchstück eines Kameo im Kabinet Strozzi (*Winckelmann, Alte Denkm.* a. a. O. 78. *Overbeck* 721, 65. *Michaelis a. a. O.* 9. *Stephani, Compt. rendu* 1881, 92): außer A und B noch C, nach *Winckelmann* dem Corsinischen Becher 'außerordentlich ähnlich'. — 6) Sardonyxkameo der kaiserl. Eremitage in Petersburg (*Caylus, Recueil d'ant.* 2 Taf. 43, 2. *Overbeck* Taf. 29, 14 = *Weisner-Merz, Bilderatlas* Taf. 24, 14. *Michaelis* Taf. 2, 3. Alle diese Abbildungen werden von *Stephani, Compt. rendu* 1881, 89, 1 als 'eclend' bezeichnet, der die a. a. O. Atlas Taf. 5 nr. 10 gegebene Zeichnung 'einzig' würdig nennt. Unsere Abbildung nr. 5 ist nach *Michaelis a. a. O.* angefertigt, da



5) Freisprechung des Orestes, Kameo in Petersburg (nach *Michaelis a. a. O.* Taf. 2, 3).

die Zeichnung im *Compt. rendu* für Reproduktion ungeeignet ist): A, E, F; hinter F ein von einem Ölbaum überschattetes Palladion. *Stephani a. a. O.* 92 hält auch noch einen anderen Kameo in unbekanntem Besitze (abg. *Lenormant, Nouv. gall. myth.* pl. 23, 17), welcher wie nr. 3 nur Athena und die Eumenide wiedergibt, für echt. — Alle Erklärer (Litteratur bei *Michaelis a. a. O.* 8) haben B für die anklagende Erinyes gehalten trotz der eigentümlichen Gewandung und des kurzgeschorenen Haares. *Michaelis a. a. O.* 13 f. hielt die Figur für männlich und schloß aus der ruhigen, fast gleichgültigen Haltung, daß eine bei der ganzen Handlung wenig beteiligte Person, ein Diener des Gerichts, ein Schreiber oder Herold dargestellt sei, wobei allerdings die Fackel ohne jede Analogie sei. Da aber das Giustinianische Relief (oben nr. 1), das *Michaelis* bekannt war, B weiblich darstellt, meint er, daß, wenn auf diesem Relief wirklich eine Erinyes dargestellt sein soll, diese nicht als Anklägerin, sondern als Dienerin des Gerichts aufzufassen sei; als solche 'würde sie allerdings eine neue Wendung der Sage voraussetzen, aber teils an sich nicht unpassend sein, teils die schiefliche

Unterwerfung der Fluchgöttinnen unter Pallas Richterspruch in prägnanter Weise zur Anschauung bringen'. Doch bringen die Darstellungen oben unter 2—4 die Entscheidung zu Gunsten der Erinyas, als welche die Figur auch von den Herausgebern bezeichnet wird. Auch *Michaelis, Arch. Zeit.* 33 (1876), 107 ist von seiner Ansicht zurückgekommen und hält die Figur für eine Erinyes. Für Orestes wird von *Winckelmann, Alte Denkmäler* 2, 77. *Millin, Gall. myth.* zu nr. 624. *Böttiger, Furienmaske* 69 ff. — *Kleine Schriften* 1, 231 ff. *Overbeck* S. 720, 63. *Baumeister, Denkmäler* S. 1120 r. Figur D, von *Michaelis a. a. O.* 15 nach dem Vorgang von *Platner (Beschreib. d. St. Rom* 3, 3, 611) Figur C gehalten, in welcher letzterer *Winckelmann, Millin und Overbeck a. a. O.* Erigone, *Böttiger a. a. O.* eine zweite Erinyes, *Feuerbach, Vatic. Apollo* 368 (321) eine Personifikation der Areopagiten erblicken wollten. *Platner* und *Michaelis*, die übereinstimmend C für Orestes erklären, weichen bei D wieder von einander ab, das nach *Platner* den Pylades darstellt, nach *Michaelis a. a. O.* 16, der, wie wir oben sahen, B nicht als Anklägerin auf faßt, 'einen Ankläger, der die Bedeutung der Handlung Athenas erkannt hat und nun als Überwundener seine Trauer an den Tag legt'. E und F bedeuten nach *Platner a. a. O.* das 30 Volk, nach *Feuerbach a. a. O.* 'teilnehmende Zuschauer, Personifikationen der Gefühle, welche der Anblick dieses verhängnisvollen Aktes erregen mußten', während alle anderen Erklärer, denen sich auch *Michaelis a. a. O.* 17 anschließt, in ihnen Pylades und Elektra erkennen. Gegen die Annahme von *Platner* und *Michaelis*, daß Orestes in C zu erblicken sei, scheint mir vor allen Dingen die Gewandung zu sprechen, da Heroenjünglinge durch Nacktheit charakterisiert zu werden pflegen. Eine Vermutung, die sich mir bei Betrachtung von nr. 6 aufgedrängt hat, wage ich zu äußern. Auf dem Steine (mit Recht betont *Michaelis a. a. O.* 9 gegen *Overbeck* 721, 67 seine Echtheit; denn er ist schon im Jahre 1756 publiziert, der Corsinische Silberbecher aber, der einzig und allein als Muster hätte dienen können, wurde erst fünf Jahre später gefunden) ist A, E und F dargestellt, und der Mythos ist durch die charakteristische Haltung Athenas ohne weiteres angedeutet. Betrachtet man die Darstellung ohne Rücksicht auf das Corsinische Silbergefäß, so drängt sich mir wenigstens der Gedanke auf, daß wir Orestes und Elektra im Augenblick der günstigen Entscheidung zu erblicken haben\*). Ich meine daher, daß wir auf dem Corsinischen Silbergefäß zwei kontaminierte Szenen zu erblicken haben, die möglicherweise

\*) Dies war schon längst geschrieben, als ich beim Lesen der Korrektur auf die von mir bis dahin übersehene Arbeit *Stephani (Compt. rendu* 1881, 88 ff.) aufmerksam wurde. Schon *Stephani* hat a. a. O. 90 auf diesem Kameo neben Athena den Orestes und Elektra erkannt; auf dem Corsinischen Silbergefäß erklärt er B, wie allgemein angenommen wird, für eine Erinyes, die Bestimmung von C läßt er ungewiß, D ist nach ihm Pylades, E ist Orestes, F ist Elektra. Die oben angeführten Vermutungen auf *Stephani* sind selbstverständlich auch später erst eingefügt.

auf zwei Originale zurückgehen, und daß die abstimmende Athena zu den zwei Personen E und F, wie auf nr. 6, hinzu zu ergänzen ist. Dann wäre in der ersten Scene B, wie fast allgemein angenommen wird, die Erinyen, D — Orestes; C wage ich nicht mit Bestimmtheit zu bezeichnen; könnte es die wie der Bruder traurige, niedergeschlagene Elektra sein? Dann hätten wir einmal die Trauer, das andere Mal, einen Moment später (man beachte die zwei Pfeiler, durch welche E und F von den übrigen Personen getrennt sind), die Freude der Geschwister dargestellt. Ich betone, daß ich dies alles nur als Vermutung aufsehe.

Mit großer Wahrscheinlichkeit bezieht *Stephani*, *Compte rendu* 1860, 99 ff. auch das Gemälde einer Petersburger Vase (*Stephani*, *Vasensamm.* d. *Kais. Eremitage* 2, 2189 p. 452 ff.; abg. *Compte rendu* a. a. O. *Atlas* pl. 6) auf die Freisprechung des Orestes in Athen: Orestes 20 in der L. zwei Lanzen, auf dem Haupte einen Lorbeerkranz steht vor Athena, der in der L. eine Lanze hält, die R. vorstreckt und Helm, Chiton und Aegis (ohne Gorgoneion) trägt; zwischen Orestes und Athena steht eine Hydria am Boden, über Orestes schwebt eine kleine geflügelte Nike; hinter Athena sitzt Ge in Chiton und mit Strahlenkrone; auffallend ist allerdings die Tracht der Erinyen, von denen drei hinter Orestes, zwei hinter Ge sitzen bez. 30 stehen; ganz rechts steht Hermes mit Kerykeion. Auf einem Kantharos aus Nola (abg. *Rochette* pl. 40. *Panofka*, *Antiquités du Musée Pourtales* pl. 7) will *Panofka*, *Rhein. Mus.* 2 (1828), 453 den Orestes erkennen, der von Hermes und Ares, als dem Stifter des Areiopages, der Dike zugeführt wird, während Athene das Rad der Nemesis anhält, um die Freisprechung ihres Schützlings zu erreichen(?).

Die attische Sage brachte mit der Anwesenheit des Orestes in Athen auch die Stiftung der Choen in Zusammenhang. Orestes kam unter der Regierung des Demophon (vgl. *Marm. Pur.* 26. *Tzetzes Lykophr.* 1374) oder des Pandion, eines Verwandten des Orestes (*Schol. Ar. Equit.* 95), nach Athen, als gerade die Antheisterien (ἐορτὴ Διονυσίου Ἀνατολῆς, εὐαγγεῖα τις δημοτελής) gefeiert wurden. Der König wollte einerseits den Orestes nicht zurückweisen, andererseits, da er von der Blutschuld noch nicht gereinigt war, ihm den Zutritt zu den Tempeln und die Teilnahme an den gemeinsamen Spenden nicht verstatten. Daher ließ er die Tempel schließen und jedem Teilnehmer an einem gesonderten Tische einen Krug Wein vorsetzen, so daß sich Orestes wegen seiner Abgesondetheit nicht beleidigt fühlen konnte, *Phanodemos bei Athen.* 10, 437 C. *Eur. Iph. Taur.* 947 ff. *Schol. Arist. Acharn.* 961. *Equit.* 95. *Suid. Xōs. Plut. Quacst. Symp.* 2, 10. K. F. Hermann, *Gottesdienstl. Altert.* 2 58, 10 S. 400 f. *Mommsen, Feste der Stadt Athen* 396 f. 391, 3. 427. — Nach Welcker, *Nachtr. zur äschyl. Tril.* 186. 201 f. ist Orestes hier Vertreter der Bergbewohner, der armen Ziegenhirten und Weinbauern, *Lübbers, Ind. Schol. Bonn. aest.* 1888, 19 will Orestes gar mit Dionysos identifizieren, und ähnlich sieht Wide,

*Lak. Kulte* 82 f. (vgl. *Ribbeck, Anfänge und Entwicklung des Dionysoskultus in Attica* 18) in ihm einen attischen Heros oder Gott der Winzer und Hirten, s. dagegen *Zielinski* a. a. O. 169. Eine weitere Erinnerung an Orestes' Anwesenheit in Athen lebt in der Thatsache fort, daß das attische γένος der Εὐκρατίδαι seinen Stammbaum auf Orestes, den εὐκρατίδης (d. h. den, der gut gegen den Vater ist, der den Vater rächt, vgl. *Soph. El.* 162 und 1081, wo Elektra εὐκρατίς genannt wird) zurückführte, *R. Hirzel, Rhein. Mus.* 43, 631 ff. *Toepffer, Att. Geneal.* 176 f. v. *Wilamowitz, Aristoteles u. Athen* 2, 49, 26.

Abweichend von der seit *Aischylos* herkömmlichen Tradition von dem Gericht über Orestes in Athen läßt *Euripides* im *Orestes* (vgl. *H. Steiger, Wie entstand der Orestes des Euripides? Programm Augsburg* 1898) den Mutttermörder von dem Volke von Argos abgeurteilt werden, vgl. *Rohde, Psyche* 2<sup>e</sup>, 261. Von Oiax (*Or.* 432. *Robert, Bild u. Lied* 184. 240 f. *Seeliger* a. a. O. 26 f.) und *Tyndareos* (*Or.* 612 f. 915 vgl. oben Sp. 988 Z. 65) aufgestachelt, sieht das Volk zwar von der beabsichtigten Steinigung ab, verurteilt aber den Orestes und die Elektra zum Tode und überläßt es diesen nur, sich selbst den Tod zu geben, *Or.* 60. 438 ff. 946 ff. 1040. 1063 ff. (etwas anders *Hgg. fab.* 119, wo die Mykenai den von *Tyndareos* angeklagten Orestes in Erinnerung an *Agamemnon* nur verbannen, vgl. *Eur. Or.* 431. 441). Auf Rat des *Pylos* beschließen sie sich zuvor an *Menelaos*, der ihnen seinen Beistand versagt hat, durch Ermordung der *Helena* (vgl. *Dio Chrysost.* or. 11 p. 207 *Dindorf. Tatian or.* 10) zu rächen und bemächtigen sich durch List der *Hermione*, der Tochter der *Helena* und des *Menelaos*. Als dieser sie mit Gewalt den Händen des Orestes zu entreißen versucht, erscheint *Apollon* und verkündet, daß *Helena* entrickt sei, Orestes ein Jahr in die Verbannung nach der *Parthosia* gehe, dann in Athen sich verantworten und nach seiner Freisprechung die *Hermione* heiraten und in Argos herrschen solle; *Or.* 1631 ff. Auf die Bedrohung der *Hermione* durch Orestes und ihre Rettung durch *Apollon* bezieht *Panofka, Arch. Zeit.* 6 (1853), 14 das ebenda 4 (1852) Taf. 37, 1 abgebildete Vasenbild im Museum zu Kassel.

**Fahrt nach der taurischen Chersones, Gefangenahme, Erkennung der Geschwister, Entführung des taurischen Bildes.**

Der Mythos von der Fahrt des Orestes nach dem taurischen Lande und die damit zusammenhängenden Schicksale des Orestes werden gewöhnlich als eine Erfindung des *Euripides* betrachtet, *Robert, Arch. Ztg.* 33 (1876), 134. *Archäol. Märchen* 147; vgl. *Bild und Lied* 9. v. *Wilamowitz, Hermes* 18 (1883), 254. *Preller, Sächs. Berichte* 2 (1850), 243. *K. Jul. Vogel, Ueber Scenen Euripid. Tragö.* in griech. Vasengemälden 1, 36; vgl. 32. *Seeliger* a. a. O. 17. *Schlie* a. a. O. 176. *Oeberbeck, Heroengallerie* 723. Dagegen vertritt *O. Müller, Eumeniden* 150 die Ansicht, daß schon *Aischylos* die taurische Fahrt des Orestes und die Zurück-

holung der Iphigeneia gekannt, sie aber, weil sie nicht zur Ausführung seiner Idee gehörten, ganz aus dem Spiele gelassen habe. Ganz entschieden aber spricht sich für ein höheres Alter dieses Mythos Zielinski a. a. O. 165 aus: Neu sei nur das Intriguenpiel bei Euripides, schon bei Herod. 4, 103 (vgl. auch Stein z. d. St. Seeliger a. a. O. 17, 1) sei des Orestes Fahrt vorausgesetzt; da Orestes, wie oben (Sp. 976) gezeigt, eine Hypostase des Apollon sei, so sei auch die Sühnfahrt des Orestes eine Spiegelung der Sühnfahrt des Apollon. Die Apollinische Reinigung sei an eine Bedingung, an eine Art Genußthuung geknüpft worden; es handle sich ursprünglich um einen Sühndienst (vgl. Apollons Dienst bei Admetos), ursprünglich habe Orestes um das Bild dienen müssen<sup>\*)</sup>. Das Bild sei aber Artemis selbst, die somit aus der Unterwelt zu befreien war; das sei deutlich die zur Hölle niedergefahrene und aus der Hölle zu erlösende Mondgöttin, deren ältestes Vorbild in Nergal (s. d. Art. von Jeremias in diesem Lexikon) nachgewiesen sei. Man wird zugeben, daß die Ausführungen von Zielinski sehr beachtenswert sind; zu einem sichern Resultat über das Alter des Mythos reichen sie jedoch meiner Meinung noch nicht aus. Wir betrachten im Folgenden den Mythos, wie er sich auf Grund der erhaltenen literarischen und künstlerischen Überlieferung ergibt.

Nach der Dichtung des Euripides (*Iph. Taur.* 83 ff. 970 ff.; vgl. Zielinski a. a. O. 165, 4) giebt sich nur ein Teil der Erinyen mit dem freisprechenden Erkenntnis der Aereopagen zufrieden, der andere Teil setzt die Verfolgung des Orestes fort. Dieser wendet sich wiederum an Apollon und erhält die Weisung, das taurische Bild der Artemis zu holen und nach Athen (bei Hygin. f. 120 nach Argos) zu bringen. Dieselbe Erzählung findet sich mit Weglassung Athens bei Apollod. *Frgm. Sabb. und Epit. Vat.* 6, 26. *Tzetzes Lyk.* 1374. *Serv. ad Verg. Aen.* 2, 116. Der weitere Inhalt der Euripideischen Dichtung ist kurz folgender: Orestes und Pylades sind an der taurischen Küste gelandet und spähen an dem Tempel, eine günstige Gelegenheit zum Raube des Götterbildes zu erlangen; sie beschließen, die Nacht abzuwarten und verbergen sich unterdessen in einer Höhle am Strande; dort werden sie von Hirten entdeckt, die zuerst Götter in ihnen vermuten, dann aber schauernd Zeugen eines Wahnsinnsfalls des Orestes werden, in dem sich dieser mit gezücktem Schwerte unter die Herden stürzt; nun kommt

es zum Kampfe; der besinnungslos hinsinkende Orestes wird von Pylades geschützt, bis er wieder zu sich kommt und den Kampf wieder mit aufnehmen kann; schließlich aber von der Übermacht überwältigt werden sie gefangen und gefesselt vor den König Thoas geführt, der sie unverzüglich zu Iphigeneia, der die Ceremonie vor dem eigentlichen Opfer obliegen, sendet (ebenso Apollod. *Epit. Vat. Frgm. Sabb.* 6, 27. *Tzetzes Lyk.* 1374. *Luc. Tox.* 2. *Ov. Epist. ex Pont.* 3, 2, 70. Iphigeneia, erbittert durch ihr trauriges Schicksal und beunruhigt durch einen beängstigenden Traum, der ihr des geliebten Bruders Tod zu verkünden scheint, empfängt die Gefangenen, läßt ihre Fesseln lösen und fragt nach Heimat und nach Namen. Orestes weigert sich seinen Namen zu nennen, berichtet aber auf Iphigeneias Drängen von seiner Vaterstadt Argos und von Agamemnons Schicksal. Iphigeneia beschließt, dem einen der Freunde das Leben zu schenken unter der Bedingung, daß er Botschaft nach Argos an ihre Vaterstadt trage. Die Freunde einigen sich, daß Pylades der Bote sein soll, Iphigeneia bringt den Brief, übergiebt ihm dem Pylades und teilt ihm auf seine Frage, was er in Argos melden solle, wenn der Brief im Schiffsbruche verloren gehen solle, den Inhalt mit: „Melde dem Orestes, dem Sohne Agamemnons, Iphigeneia, die einst in Aulis geopfert ward, lebt noch und läßt ihm Folgendes sagen.“ So wird die Erkennung (b. Hygin. f. 120 *ex signis atque argumentis*) herbeigeführt und durch Austausch von Jugenderinnerungen bestätigt. Wie die Erkennung zwischen Orestes und Elektra verschieden (oben Sp. 966) motiviert worden ist, so hat dichterische Erfindungsgabe auch das Erkennen zwischen Orestes und Iphigeneia auf verschiedene Weise motiviert. Gelobt wird von Aristoteles (*Poet.* 16, 17 — Nauck, *Frgm. trag. Graec.*<sup>1</sup> 781) der Tragiker Polyidos (Welcker, *Gr. Trag.* 1160), der die Erkennung der Geschwister *ἐκ συλλογιῶν* herbeigeführt hatte: in dem Augenblicke nämlich, da Orestes geopfert werden sollte, trat ihm das Schicksal der (nach seiner Ansicht) gleichfalls geopfert Schwester vor die Seele, und sein Ausruf: „So soll denn auch ich geopfert werden, wie meine Schwester Iphigeneia“, führte die Erkennung herbei. In Ovids (*Trist.* 4, 4, 79) Darstellung, nach der die Schwester den Bruder vice sermone erkennt, kann man vielleicht eine Beziehung auf Polyidos finden, vgl. Robert, *Arch. Zeit.* 33 (1876), 135, 5. Weit äußerlicher ist das auf e. unbekannte Quelle zurückgehende Motiv, wonach Orestes im Moment der Opferung von Iphigeneia an seiner allen Pelopiden eigentümlichen elfenbeinernen Schulter erkannt wird, Nonn. *narr. ad Greg. insect.* 1, 7 p. 130. Westermann, *Mythogr.* 387 n. 75. Eudocia 390 p. 391 Flach.

Nach der weiteren Erzählung des Euripides erzählt nun Orestes seine Schicksale und die ihm von Apollon gestellte Aufgabe. Man beratschlagt, wie man sich des Bildes bemächtigen könne, bis Iphigeneia auf den Ausweg verfallt, dem Thoas zu sagen, der eine der Fremdlinge

<sup>\*)</sup> Diese Ansicht ist mit Rücksicht auf den *Antiochensis* des Pausanias schon von Welcker, *Epischer Cyclos* 1178, allerdings ohne Bezugnahme auf das Artemisbild, ausgedeutet und von Preller a. a. O. 244, 9 deutlich ausgesprochen: „*Antiochensis* ist der unter dem Banne der Mordstunde flüchtige Orestes, der als solcher, d. h. noch ungestraft oder doch nicht völlig gestraft, im Auftrage des pythischen Apollons zu den Tauriern geht, um von dort das Bild der Artemis zu entwenden“ und „die Dienstbarkeit des Orest ist keine andre gewesen, als die in den griechischen Gebräuchen der Mordstunde seit alter Zeit herkömmliche, kraft welcher dem flüchtigen Mörder . . . eine *δοῦλεύς* vorgeschrieben wurde“.

sei als Muttermörder befleckt und könne nicht eher zum Opfer geführt werden, als bis er durch Wasser am Meere gereinigt sei; ebenso müßten das Götterbild und der andere Gefangene, die durch jenes Berührung befleckt seien, am Meere gereinigt werden; seien sie einmal am Meere und in der Nähe des Schiffes, so müsse Orestes für das Weitere sorgen. Thoas läßt sich täuschen. Am Meere angekommen, läßt Iphigeneia die begleitenden skythischen Wächter 10 zurück, um angeblich die geheimen, die Reinigung bezweckenden Handlungen vorzunehmen. Orestes und Pylades besteigen das Schiff, die mißtrauisch gewordenen Skythen kommen näher, vom Wortwechsel kommt es zum Kampfe, während dessen Orestes unter dem Schutze der Bogenschützen des Schiffes auch die Schwester und das Bild an Bord bringt. Aber der den Pelopiden feindliche Poseidon wirft das Schiff an die Küste zurück, 20 und schon ist Thoas im Begriffe Schiff und Bemannung zu fangen, da erscheint als Retterin Athena, befiehlt dem Thoas die Verfolgung einzustellen und dem Orestes das Bild in einem in Halai (Araphenides) in Attika zu bauenden Tempel zu weihen; bei dem Feste der Artemis solle man der Artemis zu Ehren statt des ihr entgangenen Opfers des Orestes dem Opfermenschen symbolisch die Haut am Halse ritzen, bis Blut fließe.

Neben der seit Euripides herrschenden Tradition gab es aber auch Variationen des Mythos. So soll nach *Luc. Tox.* 2. 3. *Serv. ad Verg. Aen.* 2, 116. 6, 136. *Hygin. f.* 261. *Myth. Vat.* 2, 202 Orestes den Thoas im Kampfe um das Bild erschlagen haben, eine Scene, die nach *Luc.* a. a. O. 6 auf der Wand des Orestes in Tauris dargestellt war und sich wiederholt auch auf Sarkophagreliefsen\*) findet, so auf den Sarkophagen in München (unten nr. A) 40 und im Nationalmuseum zu Pest (unt. S. 1010). *Vogel, Scenen Euripid. Trag. in griech. Vasen-gemälden* 37 äußert die Vermutung, daß diese Darstellungen unter dem Einflusse des Dramas (vielleicht des *Polyeidos*; s. ob. Sp. 996 Z. 42) entstanden seien. Nach *Prellers (Sächs. Ber.* 1850, 255, 43), von *Robert (Arch. Zeit.* 33, 135) gebilligter Ansicht ist die Sage von der Tötung des Thoas durch Orestes römischen Ursprungs, da sie fast stets im Zusammenhang mit der 50 Überführung des Artemisbildes nach Aricia (unten Sp. 1001) erzählt wird; *Ribbeck, Röm. Trag.* 53 nimmt diesen Zug speziell für *Naeuius* in Anspruch. Ein Fragment (*inc. frgm.* 72 *Ribbeck*): *tela, famuli, tela, propere, tela, sequitur me Thoas* berichtet von der Verfolgung wohl des Orestes durch Thoas; in dem darauf folgenden Kampfe wird Thoas den Tod gefunden haben. Mir scheint, das Rudiment dieser Tradition findet sich schon bei *Euripides (Iph.* 60 *Taur.* 1020 ff.), wo Orestes den Vorschlag macht: *ὅς ἂν τράποντος διολέσσει θυγατέρα ἔν;* und Iphigeneia antwortet: *δεινὸν τὸδ' εἶπας,*

*ξυνοφονεῖν ἐπὶ λήθαας.* Nach dem *Chryses* des *Sophokles* und des *Pacuvius* (Inhaltsangabe bei *Hyg. f.* 121) tötet Orestes mit Chryses (s. d. 4) auf Sminthe den verfolgenden Thoas. Das Nähere sowie Litteraturangaben unter Chryses nr. 4. Iphigeneia Sp. 300 Z. 2 ff. Nach *Robert, Arch. Zeit.* 33 (1876), 134, 8 sind Thoas und Iphigeneia erst von *Hygin.* oder dessen Quelle in die Chrysepisode eingeführt worden; ursprünglich haben die Tragödien des *Sophokles* bez. des *Pacuvius* mit der taurischen Expedition nichts zu thun. Der Inhalt sei vielmehr folgender: Sie werden auf ihren Irrfahrten (auf dem Wege nach Tauris) an die Küste von Sminthe verschlagen, Orestes flüchtet auf den Rat des Pylades vor den Erinyen in den Apollotempel. Chryses, der erfahren hat, daß der eine der beiden Ankömmlinge der Sohn seines Todfeindes Agamemnon sei, will die Schuld des Vaters an dem Sohne rächen, und nun entwickelt sich vor Chryses jener Wettstreit des Orestes und Pylades; die Lösung erfolgte dadurch, daß Orestes als Bruder des jüngeren Chryses erkannt wird.

#### Wohin brachte Orestes das Bild der Artemis?

Wie noch in unseren Tagen eine und dieselbe Reliquie von verschiedenen Seiten beansprucht wird, so glaubten sich auch im Altertum verschiedene Gemeinden im Besitze des echten Bildes der taurischen Artemis zu befinden (vgl. *Paus.* 3, 16, 8. 1, 33, 1), und da eben nur eine die glückliche Besitzerin sein konnte, verfiel man wohl auch auf den naiven Ausweg, wie *Aelius Lampridius (vit. Heliogabali 7): Et Orestem quidem ferunt non unum simulacrum Dianae nec uno in loco posside, sed multa in multis.* Wir geben im Folgenden ein Verzeichnis der Orte, nach denen Orestes das Bild gebracht haben soll, und schließes zugleich diejenigen an, die er auf seiner Irrfahrt besucht haben soll, wenn dabei auch des Artemisbildes nicht ausdrücklich Erwähnung geschieht.

1) Athen. Nach attischer Sage hatten Orestes und Iphigeneia das taurische Bild in Halai Araphenides (*Mommsen, Feste der Stadt Athen* 456) in dem von ihnen gestifteten Tempel geweiht, *Eur. Iph. Taur.* 1452 ff. *Kallim. in Dian.* (3), 172 f. *Paus.* 1, 33, 1; vgl. 3, 16, 7. 1, 23, 7. *Strabo* 8, 399 und dazu *Mommsen* a. a. O. 456, 2; vgl. aber auch *Löper, Athen. Mitth.* 17, 360 f. *Serv. ad Verg. Aen.* 3, 331. *Robert, Arch. Märchen* 144 f. *Zielinski* s. a. O. 170. 172 f. Eine bildliche Darstellung des Orestes, der, von Artemis geleitet, ihr Idol nach Brauron bringt(?), wollten *Peucker* und *Gerhard* auf einem Vasenbilde erkennen, *Arch. Zeit.* 7 (1849), 110 f. Die Deutung der bekannten Gruppe von Iliadonso (*Uübner, Antike Bildwerke in Madrid* 73) durch *Stephani, Comptendu* 1873, 15 auf Orestes und Pylades, die das Artemisidol nach ihrer glücklichen Rückkehr durch das erste Opfer in dem neu geweihten Heiligtume zu Brauron (bez. Sparta) weihen, sei nur der Vollständigkeit wegen erwähnt.

2) Sparta. Das im sogenannten Limnaion befindliche Bild der Artemis Orthia (s. d.),

\*) *Robert, Arch. Zeit.* 33 (1876), 142 stellt dies in Abrede, da die Tracht gegen eine solche Annahme spreche; dagegen ist wenigstens auf nr. o. S. 1010 nach *Ziehen* der Tote „durch die Blinde im Hrae und Bärtigkeit des Autilites bestimmt als Thoas charakterisiert“.

an dessen Aufindung sich die Sage von Astrabakos (s. d.) und Alopekos knüpfte, soll von Orestes und seiner Schwester dorthin gebracht worden sein, *Paus.* 3, 16, 7. Nach *Serv.* ad *Verg. Aen.* 2, 116 kam das Bild erst aus Aricia (s. unten nr. 20) nach Sparta. *Paus.* a. a. O. hält den Anspruch Spartas für begründeter als den Athens; vgl. *Robert* a. a. O. 148 f. *Zielinski* a. a. O. 166, 170.

3) Argos. *Paus.* 1, 33, 1; vgl. *Hygin.* f. 120. 10 *Orestiadai* in Argos, *Schol. Call.* 5, 37 p. 131 *Schneider*.

4) Komana in Kataonien (Kappadokien). Hierher soll Orestes nach *Strabo* 12, 535 (vgl. *Elym. M.* 526, 22. *Cass. Dio.* 36, 13) mit Iphigeneia auf seiner Flucht gekommen sein, sich das während der langen Trauerzeit lang gewachsene Haar abgeschnitten (vgl. *Plut. Quaest. Rom.* 14. *Stephani, Compt. rend.* 1863, 272, 3; vgl. oben Sp. 986 die Legende von Megalopolis) und den Dienst der Artemis Tauropolis, die *Strabo* a. a. O. mit der Enyo (s. d.) oder Ma (s. d.) identifiziert, begründet haben; von dem Scheren des Haares (*κόμη*; hängt hiermit vielleicht der Name des Enkels des Orestes, *Κομήτης*, zusammen?) sei die Stadt Komana genannt worden. Nach *Prokop.* *de bell. Pers.* 1, 17 ed. *Bonn.* p. 83; vgl. *de bell. Goth.* 4, 5 p. 480 sollen Orestes und Iphigeneia das Bild der taurischen Artemis zuerst nach dem pontischen, darauf nach dem kappadokischen Komana gebracht, und in dieser Stadt einen Tempel der Artemis und einen zweiten der Iphigeneia gestiftet haben; denn das Orakel hatte dem Orestes erst dann Genesung verheissen, wenn er dem Bilde der Göttin einen Wohnsitz geben würde, welcher dem früheren *ἐν Ταύροις* — (und zwar verstanden die Armenier nach *Prokop.* *bell. Goth.* a. a. O. hierunter nicht die Krim, sondern Akilise in 40 Großarmenien, wohin sie den Tempel der Artemis und das Priestertum der Iphigeneia verlegten) — ähnlich sei; erst das kappadokische Komana habe diese Bedingung erfüllt. Doch ist nach *Strabo* 1 (12, 557) ausdrücklich Zeugnis der kappadokische Kultus älter als der im pontischen Komana; die Sache verhält sich also gerade umgekehrt als *Prokop.* *bell. Goth.* a. a. O. berichtet, vgl. *Müller, Dorier* 1, 385, 6. *Georg Hoffmann, Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes* 7 [1880], 3, 134 f. *Th. Reinach, Mithridate Eupator* 242 f. *Drexler* s. v. Ma. An diese Sage erinnert in historischer Zeit noch das Geschlecht der *Ὀρεστιάδαι* in Komana, *C. I. G.* 3, 4769, vgl. *Reinach* a. a. O. 243, 2. *Robert, Arch. Märchen* 148. *Zielinski* a. a. O. 173 Anm. 1 a. E. und die von diesem aus *Damascius, Vit. Isid.* 69 (= *Photius* p. 340, 18 ed. *Bekker*) angeführte Stelle: *Ἀνθούσαν* (Frau aus Aigai in Kilikien) *τὸ ἀνέκαθεν ἀπὸ τῶν ἐν τῇ Καππαδοκίᾳ κατοικοῦσθινων ἐπὶ τὸν Κομανὸν τὸ ὄρος Ὀρεστιάδων, καὶ ἀνάγειν τὸ γένος εἰς Πίλονα.*

5) Komana in Pontos s. nr. 1; vgl. *Paus.* 3, 16, 8.

6) Kastabala in Kataonien. Auch hierhin soll Orestes mit dem Bilde der Artemis, die *διὰ τὸ πέριθαι κομισθῆναι* den Beinamen

*Περασία* erhalten habe, gekommen sein, *Strabo* 12, 537; vgl. *Steph. Byz.* s. v. *Καστάβαλα*. *E. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1, 298. 302. *Th. Reinach, Mithridate Eupator* 243.

7) Gebirge Amanos zwischen Syrien und Kilikien. Nach *Tzetz. Lyk.* 1374 wurden Orestes und Iphigeneia auf ihrer Meerfahrt an die Küste in der Gegend von Selenkia und Antiocheia verschlagen und gelangten in das Gebirge Melanton, das *ἀπὸ τοῦ παυθῆναι τὸν Ὀρίστην ἐκεί τῆς μαρίας* den Namen *Ἀμάρως* (*Ἀμάρως*) erhielt, *Tzetz.* a. a. O. *Steph. Byz.* und *Suidas* s. v. *Ἀμάρων*. *Schol. Oppian. Cynege.* 3, 315.

8) Lydien (Gegend nicht näher bestimmt): *ἐμπίστροπος*. . . *τοῦ ἀγάλματός ἐστιν ἀπὸ οὐραίου* . . . *Ἀνδῶν οἱς ἔστιν Ἀρτέμιδος ἱερὸν Ἀνατιδός*, *Paus.* 3, 16, 8.

9) Patmos: der vom Mutterdorn gereinigt. Orestes weilt das Bild der *Ἀρτεμίδος Σαχθίης*, *Kaibel, Epigr.* 872.

10) Sminthe (nach *Ribbeck, Röm. Trag.* 250 = *Tenedos*) *Hyg.* f. 121; vgl. aber auch oben Sp. 998 Z. 14 ff.

11) Rhodos. Leider ist bei *Apollod. frgm. Sabbat.* 6, 27 (vgl. *R. Wagner, Die Sabbat. Apollodorfrgm.* 36 = *Rhein. Mus.* 46, 411) die Überlieferung nicht lückenlos: *ἐνίοι δὲ αὐτὸν κατὰ χειρὶνα προσενηχθῆναι τῇ νήσῳ Ῥόδῳ λέγουσιν* (καὶ τὸ ἔσχατον μείναι αὐτὸν καὶ ἐργάζεσθαι *Bücheler*) *αὐτὸν καὶ κατὰ χειρὶν ἔν τελεῖν καθομισθῆναι*.

12) Laodikeia (wohl *ἐπὶ Ἀνκῶν*): *Ael. Lampridius, vit. Heliogabal.* 7; vgl. aber auch *Paus.* 3, 16, 8.

13) Oreste (Orestias, *Tzetz. Chil.* 8, 954, das spätere Adrianopolis in Thrakien) soll von Orestes gegründet worden sein, nachdem er sich infolge eines Orakelspruches im Hebrusflusse gereinigt hatte, *Ael. Lampridius* a. a. O.

14) Argos Orestikon im Lande der epeirischen Orestai, Gründung des Orestes, als er nach dem Muttermorde floh, *Strabo* 7, 326. *Eust. ad Dionys. Per.* 680; vgl. aber auch d. Art. Orestes nr. 2.

15) Oreste (auf Euböia), *Bursian, Geographic von Griechenland* 2, 438, 1.

16) Rhegium. Bei den sieben Flüssen Rhegiums vom Blute der Mutter gereinigt, errichtet Orestes dem Apollon einen Tempel und läßt an einem Baume ein Schwert zurück, *Varro und Cato bei Probus, Proem.* in *Verg. Buc.* 2 p. 348 *Lion.* O. Müller, *Exumeniden* 149. *Holm, Gesch. Siciliens* 1, 55, 354. *Zielinski* a. a. O. 166 Anm. 2 zu 165. Nicht zugänglich war mir *Schneidewin, Diana Phacelitis et Orestes apud Rheginos et Siculos*. Vgl. Sp. 1001, 5 ff.

17) Kaulonia (?). Ein Aufenthalt des Orestes bez. seine Entsühnung in Kaulonia wäre anzunehmen, wenn die vielgedeutete Figur auf Didrachmen dieser Stadt (abg. *E. Curtius, Gesamm. Abhandl.* 2 Taf. 2, 5. *Head, Hist. num.* 78 Fig. 52), die auf dem ausgestreckten Arme Apollons dahineilt, wirklich Orestes wäre, „das Sinnbild des schuldbeladenen, süßungsbedürftigen Menschen“, *Curtius* a. a. O. 2, 121, 1, 41. O. Müller, *Handb. d. Arch. d. Kunst* 516, 7. *Denkm. d. alt. Kunst* 1, 14, 72.

18) Tarent (?), vielleicht nach der Notiz



bei (Aristot.) *Mir. ausc.* 106 (114) ἐν Τάραντι ... Ἀγαμέμνονιδαις ... θυσίον ἐπιτελεῖν ἐν ἄλλῃ ἡμέρᾳ ἰδίᾳ, ἐν ἣ νόμιμον εἶναι ταῖς γυναῖξιν μὴ γένεσθαι τῶν ἐκείνων θυομένων.

19) Tyndaris (fälschlich iuxta Syracusas, *Probus* a. a. O.): *Hypothes. Theokr. περὶ τοῦ ποῦ καὶ πῶς εὐρέθη τὰ βουκολικά*. Stiftung des Heiligtumes der Diana *Phakelitis* (so genannt, weil Orestes *Dianae simulacrum fasce lignorum tectum [absconditum] de Taurica extulerat*; vgl. d. Art. *Lygodesma*) in der Nähe von Mylä, *Serv. Proem. ad Verg. Bucol.* 2 p. 95 *Lion* = 3 p. 1 *Thilo-Hagen*; vgl. *Serv. ad Verg. Aen.* 2, 116. *Holm* a. a. O. u. Sp. 1000, 47 ff.

20) Aricia: Stiftung des Bildes und des mit Menschenopfern (*Σκοθικὸν ἔθος*, *Strabo* 5, 239) verbundenen Kultus der Artemis, *Serv. ad Verg. Aen.* 2, 116. 6, 136. *Solin* 2, 11 p. 31 *Mommsen. Ov. Metam.* 15, 488 ff.; vgl. 14, 331. *Lucan.* 3, 86. 6, 74. *Stat. Theb.* 3, 1, 56; vgl. 20 ob. Sp. 999 Z. 5 und das archaische in Aricia gefundene Relief, Orestes den Aigisthos tödend, oben Sp. 979 Z. 51 ff.

### Bildwerke zum Orestes-Iphigeneia-Mythos.

Litteratur: *Overbeck, Heroengallerie* 724 ff. *Preller, Sächs. Berichte* 2 (1850), 239 ff. *Robert, Arch. Zeit.* 13 (1876), 183 ff. *K. J. Vogel, Scenen Euripid. Tragödien in griech. Vasengemälden* 1, 37 ff. Leider konnte ich *Robert*, 30 *Die antik. Sarkophagrel.* nicht einsehen. Die Frage der Abhängigkeit sämtlicher Sarkophagreliefs von der Dichtung des *Euripides* verneinen *Welcker, Griech. Trag.* 3, 1166. *Overbeck* a. a. O. 725. *Baumeister, Denkmäler* 757, während *Preller* a. a. O. 249 und besonders *Robert* a. a. O. 137. 142 f. alle auf unsern Mythos bezüglichen Darstellungen, die sich auf Sarkophagen finden, auf die euripideische Tragödie zurückführen und die Abweichungen 40 als durch die Gesetze der bildenden Kunst notwendig gefordert erklären. Um im Folgenden Wiederholungen zu vermeiden, stelle ich nach dem Vorgang von *Robert* a. a. O. 137 die Sarkophage, auf denen mehrere Scenen sich in zusammenfassender Darstellung finden, voran.

A. Sarkophag in München (Glyptothek nr. 22), abg. *Winckelmann, Alle Denkm. übers.* von *Brunn* 2 Taf. 149 (in zwei Teilen). *Overbeck* a. a. O. Taf. 30, 1 (und darnach unsere Abbildung nr. 6) S. 724 nr. 71. *Weisker-Merz* 24, 20. *Baumeister, Denkmäler* nr. 809 S. 758. Die linke Seite auch bei *Dareberg-Saglio, Dictionnaire des ant. s. v. Iphigeneia* p. 572.

B. Sarkophagdeckel im Lateran (*Benndorf-Schöne* 415 S. 286. *Helbig, Führer* u. s. w. 1, 677 S. 528. *Preller* a. a. O. 262), abg. *Sächs. Ber.* a. a. O. Taf. 8 (oben).

C. Sarkophagfragment aus der Villa Borghese, jetzt im Louvre (*Descr.* 219. *Overbeck* a. a. O. 726 nr. 73), abg. *Bouillon, Musée des ant.* 3 pl. 23 bis. *Clarac, Basreliefs* pl. 199.

D. Sarkophag aus Palazzo Grimani in Venedig, jetzt in Weimar (*Overbeck* a. a. O. 726 nr. 77. *Preller* a. a. O. 248 ff.), abg. *Sächs. Ber.* a. a. O. Taf. 7 A.

E. Sarkophag aus Ostia, jetzt in Berlin



c) Iphigeneiasarkophag in München, anwesend: Iphigeneia, Pylades (3 mal), Skytho (4 mal), Orestes (3 mal), Erinyas, Thoas (1 mal) (nach *Overbeck, Heroengall.* Taf. 30, 1).

(Gerhard, Berl. ant. Bildw. 1, 101f. Overbeck a. a. O. 729 nr. 78), abg. Arch. Zeit. 1844 Taf. 23. Overbeck Taf. 30, 3. Weisfer-Mers Taf. 24, 15.

F. Sarkophag aus Palazzo Grimani in Venedig, jetzt in Weimar (Overbeck a. a. O. 731 nr. 81. Preller a. a. O. 248 ff.), abg. Overbeck Taf. 30, 2. Weisfer-Mers Taf. 24, 18. Sächs. Ber. a. a. O. Taf. 7 B. Boumeister a. a. O. nr. 810 S. 759. Roscher, Lexikon s. v. Iphigeneia S. 303.

In chronologischer Folge ergeben sich folgende Darstellungen:

1) Orestes, nach seinem rasenden Angriff auf die Herden, im Wahne die Erinyen vor sich zu haben, wird nach Eur. Iph. Taur. 310 ff. von Pylades gestützt; zu Boden sinkend hält er in der erschallenen Rechten das gezückte Schwert, in der L. die Scheide, rechts eine Erinyen: a) A. — b) C. — c) Fragment im Museo Chiaramonti nr. 688. Zoega b. Welcker, Griech. 20 Trag. 3, 1169. Robert a. a. O. 138 C. — d) Relief im Lateran, früher im Palazzo Rondanini (Benndorf-Schöne 469 S. 331. Overbeck a. a. O. 726 nr. 72), abg. Winckelmann a. a. O. 2 Taf. 150: es fehlt das Schwert und die Scheide in der Hand des Orestes, und die Gruppe ist nach der andern Seite gekehrt. — Helbig, Führer n. s. w. 1, 682 S. 532 vertritt die Ansicht, daß diese Komposition für die Darstellung eines Niobiden, welcher einen verwundeten Bruder mit den Armen auffängt, erfunden und erst später auf Orestes und Pylades übertragen worden sei. Dasselbe Motiv, nur da, wo an Stelle des Pylades eine Frau getreten ist, kehrt auf der unten Sp. 1005 Z. 46 beschriebenen Schale aus Orvieto wieder. Nicht ganz sicher sind folgende drei Darstellungen: — e) D. — f) E. — g) Fragment im Palazzo Mattei (Overbeck a. a. O. 730, 79. Matz-Duhn, Ant. Bildw. in Rom 2, 337 S. 463), abg. Inghirami, Gall. om. 157. Winckelmann a. a. O. 130: Orestes sitzt in tiefster Niedergeschlagenheit mit verhülltem Haupte auf einem Felsblock, ihm gegenüber steht gleichfalls mit dem Ausdruck der Trauer, das Haupt in die rechte Hand gestützt, Pylades; anwesend sind außerdem noch zwei bezw. auf f) vier Skythen. Während Welcker, Gr. Trag. 3, 1170 u. Overbeck a. a. O. 727 eine den Darstellungen a—d völlig entsprechende Scene, die Krankheit oder den Wahnsinnsanfall des Orestes, Preller a. a. O. 250 einen etwas späteren Moment, die Ermattung des Orestes und die infolge derselben eingetretene Gefangenschaft erkennen wollten, gelangt Robert a. a. O. 139f. zu einem anderen Resultate: aus dem Umstande, daß beide Jünglinge ungefesselt sind und daß 'Orestes nicht dasitz wie ein von Wahnsinn Ergriffener oder wie einer, der sich von einem Anfall eben erholt hat, sondern wie einer, der alle Hoffnung aufgegeben hat und den Tod erwartet', schließt er, daß nach Eur. Iph. Taur. 636 ff. der Moment dargestellt ist, wo Iphigeneia sich entfernt hat, nachdem sie den Befehl gegeben, die Gefangenen δεσμῶν ἄρεσθαι (v. 638) zu bewachen, und Orestes in Resignation den Tod erwartet, während Pylades traurig erklärt, daß das Leben ohne den Freund für ihn keinen Wert mehr besitze. Es

läßt sich nicht leugnen, daß die Erklärung Roberts viel Ansprechendes hat, aber zwingend ist sie nicht. Die Trauer der Freunde — wenn man wirklich nicht den Wahnsinn des Orestes annehmen will — kann lediglich der Gefangenschaft und ihrer vereitelten Hoffnung gelten, und der Umstand, daß sie ungefesselt sind, wird einfach durch ihre bewaffneten Wächter erklärt und ist lange nicht so auffallend, wie 10 wenn sie z. B. auf D in der Briefscene Schwerer tragen. Dieselbe Gruppe wie e—g, nur daß die Freunde von einem bewaffneten Krieger bewacht werden, kehrt wieder — h) auf einem Cameo Blacas, früher Cheroffini, Winckelmann a. a. O. Taf. 129. Overbeck a. a. O. 730 nr. 80 Taf. 30, 5. Weisfer-Mers Taf. 24, 17. — i) auf einem Cameo in Würzburg, Urlichs, Würzburger Antiken 2 S. 6 nr. 42. Auf einer etruskischen Aschenkiste ist vielleicht ein Moment dargestellt, wo Pylades in Gegenwart Iphigeneias das von den Erinyen gepeinigete Gemüt des Orestes, der auf einer niedrigen Erhöhung sitzt, durch Saitenspiel zu beruhigen sucht. Brunn, I rilievi delle urne etrusche tav. 85, 3 p. 109f. Schlie, Die Darstell. des troisch. Sagenkreises auf etrusk. Aschenkisten 174 nr. 3, 176.

2) Erste Begegnung der Geschwister: a) Amphora aus Ruvo in Neapel (Heydemann 3223 S. 517f. Robert a. a. O. 137. Vogel a. a. O. 37 ff.), abg. Monum. inediti 2, 43. Overbeck a. a. O. Taf. 30, 4: Orestes (ΟΡΕΣΤΑΣ) sitzt traurig auf einem Altar, auf den er sich, wohl um Schutz vor den Erinyen (die allerdings nicht dargestellt sind) zu suchen, geflüchtet hat; l. vom Altar im Reisekostüm Pylades (ΠΥΛΑΔΗΣ), r. Iphigeneia (ΙΦΙΓΕΝΕΙΑ) mit erhobener R. dem unerkannten Bruder wohl das seiner wartende Geschick verkündend; hinter ihr eine Tempeldienerin; im Hintergrund der Tempel der taurischen Artemis, und l. davon Artemis und Apollon. — b) Iphigeneia schaut mitleidig mit gefalteten Händen auf die gefesselten, von einem Skythen bewachten Jünglinge; zwischen Iphigeneia und den Freunden auf hoher Basis das Artemis-idol, dahinter ein Baum, an welchem ein Menschenkopf hängt zur Andeutung der blutigen Opfer. F. — c) Fragment eines Sarkophages aus Brizetio: in der Mitte Altar mit brennendem Feuer; l. davon gefesselt Orestes und Pylades, r. Iphigeneia, Schön u. Weisshäun, Arch. epigr. Mitth. aus Oesterr. 10 (1886), 116. — d) das Bild, auf das sich das Epigramm Anth. Planud. 4, 128 bezieht: παίνεται Ἰφιγένεια· πάλιν δὲ μιν εἶδος Ὀρέστον ἐς γλυκερὴν ἀνάγει μνηστὴν δραιμοσύνης· τῆς δὲ χολωμένης καὶ ἀδελφεὸν εἰσορόσσης οἴκτω καὶ παντὶ βέβημα συνεζάγεται. Nicht ohne Wahrscheinlichkeit haben Jahn, Annali 1848, 206. Helbig, Annali 1865, 337 f. Overbeck a. a. O. 735; vgl. Robert a. a. O. 146 ff. dieses Epigramm auf die Iphigeneia des Timomachos bezogen, über die wir allerdings nur die kurze Notiz bei Plinius 35, 166 besitzen: Timomachi aequae laudantur Orestes, Iphigenia in Tauris. — e) Amphora im Museum S. Angelo zu Neapel (Heydemann nr. 24. Arch. Zeit. 5/6 [1848], 222, 18. Overbeck a. a. O. 732 nr. 82

und nr. 83 (denn nr. 82 ist mit nr. 83 identisch), abg. *Rochette, Mon. inéd.* pl. 41: Die nackten Freunde werden mit auf den Rücken gefesselter Hände der l. sitzenden Iphigeneia vorgeführt. — f) Friesbild aus Herculaneum (*Helbig 1334 S. 296* mit weiteren Litteraturangaben; abg. *Overbeck a. a. O. Taf. 30, 9. Weißer-Merz Taf. 24, 19*): dieselbe Komposition wie auf b: Orestes und Pylades werden gefesselt von einem Skythen an eine Säule gebunden; ihnen gegenüber steht sinnend mit mitteligem Blick Iphigeneia, hinter ihr zwei Opferdienerinnen, in der Mitte auf einem Tisch das Artemisbild. — g) Pompejanisches Wandgemälde (abg. *Arch. Zeit. 33 (1876) Taf. 18. Robert a. a. O. 133 f. 146*), dessen linke Seite leider zerstört ist: Iphigeneia tritt aus dem Tempel heraus, um an den gefesselt vor dem Tempel stehenden Freunden (erhalten ist nur die linke Körperhälfte des Orestes) die Vorweihen zum Opfer zu vollziehen; l. von Iphigeneia eine Opferdienerin mit Schwert und Hydria, hinter ihr drei bekränzte griechische Dienerinnen. — Auch auf Gemmen (*Robert a. a. O. 146 Taf. 13. Furtwängler, Beschreibung d. geschnit. Steine im Antiquar. zu Berlin 792. 793 Taf. 10, 792*) ist die Begegnung der Geschwister dargestellt: Iphigeneia steht die R. erhebend oder sinnend an das Kinn legend oder auch in gewöhnlicher Haltung im Gespräch mit den gefesselten Jünglingen. Ob die von *Overbeck a. a. O. 734 nr. 85. 86 Taf. 30, 10. 11* auf den Orestesmythos bezogenen zwei antiken Glaspasten hierher gehören, lasse ich mit *Robert a. a. O. 137, 9* unentschieden. Letzterer erkennt a. a. O. 136 auch noch auf der Vase im Louvre (unt. Sp. 1009) die Unterredung der Iphigeneia und der Gefangenen vor dem Götterbild im Tempel. Die sonst als Vorführung der Gefangenen vor Iphigeneia bezeichneten Darstellungen geben wohl richtiger den Moment wieder, wo die wiederum gefesselter Freunde zum Meere geführt und daselbst zugleich mit dem Götterbilde entäuht und zum Opfer vorbereitet werden sollen. Nach der Beschreibung im *Arch. Anz. 10 (1895), 133* soll auf dem Boden einer Schale aus Orvieto (abg. a. a. O. Fig. 69) folgende 'neue und überaus schöne Komposition' enthalten sein: der rasende Orestes ist in die Knie gesunken, in der L. die Schwertscheide; er wird unter den Achseln von einer hinter ihm stehenden Frau (wohl Iphigeneia) gestützt. An ihm vorbeieilt die ihn verfolgende Erinyes weiter, geflügelt, in der R. das Schwert, in der L. die Scheide. Ich kann in der Frau nicht Iphigeneia erblicken; ich lege weniger Gewicht darauf, daß eine derartige Situation, der wahnsinnige Orestes in den Armen Iphigeneias, litterarisch nicht bezeugt ist, auch nicht darauf, daß die Abwesenheit des Pylades zum mindesten auffällig ist; aber die Darstellung entspricht so genau der bei *Eur. Or. 255 ff.* geschilderten Scene, daßs ich sie unbedingt direkt auf *Euripides* zurückführe: Orestes glaubt in einem neuen Wahnsinnsanfall die Erinyen von neuem auf sich losstürmen zu sehen und springt von seinem Lager auf, aber Elektra stützt ihn mit den Worten: οὐ τοι

μηθήσω· χεῖρα δ' ἐμπλέξας ἐμὴν στήσω σε πηδᾶν δυστυχῆ πηδύματα. Man lese nur die ganze Stelle im *Euripides*, um sofort die Richtigkeit dieser Deutung zu erkennen. Daß unsere Darstellung den Orestes mit der Schwertscheide zeigt, während er bei *Euripides* den ihm von Apollo geschenkten Bogen verlangt bezw. trägt, hat sie mit den gesamten anderen Darstellungen gemein, vgl. ob. Sp. 978 Z. 54.

3) Übergabe des Briefes und Erkennung der Geschwister: a) apulische Amphora (abg. *Monum. inediti 4, 51. Arch. Zeit. 7 [1849] Taf. 12. Overbeck a. a. O. Taf. 30, 7. Baumeister, Denkmäler 808 S. 757. Roscher, Lexikon s. v. Iphigeneia Sp. 301 f.*): Iphigeneia überbiegt einem mit Chlamys und Schuhen bekleideten Jüngling, dessen Haupt mit dem Pilos bedeckt ist und der in der L. zwei Lanzen trägt, den Brief, während ein zweiter lorbeerbekränzter Jüngling, gleichfalls in Chlamys und zwei Lanzen tragend, links im Vordergrund aufmerksam dem Vorgang zusieht. In dem Jünglinge, der im Begriffe ist, den Brief entgegenzunehmen, erkennen den Pylades *Gerhard, Arch. Zeit. a. a. O. 122. Jahn, Annali 20, 208. Vogel a. a. O. 44. Robert a. a. O. 136*, während *Welcker, Philol. 1, 347, 3. Alte Denkm. 5, 483. Overbeck a. a. O. 737. Reifferscheid, Annali 34, 120. Brunn, Troische Miscellen, Sitzungsber. d. k. bayr. Akad. d. Wiss. 1887, 269* den Empfänger des Briefes Orestes nennen, hauptsächlich deshalb, weil — b) auf einer Vase, früher im Besitze des Kunsthändlers Barone in Neapel (abg. *Bull. arch. ital. 1 tav. 7*) Iphigeneia mit dem Briefe und nur ein Jüngling dargestellt ist, dieser aber Orestes, sein müsse, weil ohne diesen die Wiedererkennung nicht denkbar sei. *Robert und Vogel a. a. O.* erkennen eine aus Gedankenlosigkeit oder Raumangel hervorgegangene Verkürzung oder Unvollständigkeit der Darstellung und deuten auf b den Jüngling als Pylades. — c) Petersburger Vase (abg. *Monum. inediti 6, 66, Stephani, Eremitage 1 420 S. 206 ff. Comptes rendus 1863, 159. Reifferscheid, Annali 34, 116 ff.*) Iphigeneia (ohne Brief) im Gespräch mit einem Jüngling in Chlamys, Schuhen und Reisehut, der unter die l. Achsel einen Reisestock stemmt; l. weiter zurück ein zweiter Jüngling mit denselben Attributen wie der erste, nur ohne Reisestock, das Haupt traurig auf den Arm gestützt; in dem Fehlen des Briefes sieht *Vogel a. a. O. 46* eine Nachlässigkeit des Vasenmalers, *Reifferscheid a. a. O.* will in der dargestellten Scene die Erkennung selbst schon sehen. Auf den Sarkophagen weicht die Darstellung von der Dichtung des *Euripides* insofern ab, als Iphigeneia den Freunden den Brief vorliest, die erstaunt auf sie zueilen; es sind folgende Darstellungen: d) B. — e) D. — f) E. — g) F. — h) Fragment aus Palazzo Giustiniani (abg. *Gal. Gust. 2 tav. 132. Michaelis, Das corsin. Silbergefäß Taf. 2, 2; vgl. Overbeck a. a. O. 720, 64. Matz-Duhn, Ant. Bildwerke in Rom. 2, 3368 S. 461.* — i) Quersseite von A. *Overbeck a. a. O. 725.* — k) Fragment im Museo Chiaramonti nr. 614 (Orestes und Pylades fehlen), *Robert a. a. O. 138 e Anm. 13.* — Ähnliche

Darstellungen finden sich auf etruskischen Aschenkisten: l) *Brunn, I rilievi delle urne etrusche* tav. 84, 2 p. 107. *Schlie, Darstell. d. troisch. Sagenkreises auf etr. Aschenkisten* 174, 2: Iphigeneia hält den Brief und blickt traurig auf die Jünglinge. — m) *Brunn* a. a. O. tav. 84, 1 p. 106. *Schlie* a. a. O. 173, 1: einer der Jünglinge (nach *Schlie* a. a. O. 176. *Robert* a. a. O. 137, 9 Pylades) hat den Brief bereits in Empfang genommen. Sehr fraglich ist es, ob die von *Oberbeck* a. a. O. nr. 90. 91 Taf. 30,

Villa Albani (*Oberbeck* a. a. O. 726, 74), abg. *Zoega, Bassirilievi* tav. 56. *Lübker, Reallexikon* s. v. Orestes. *Roscher, Lexikon* s. v. Iphigeneia Bd. 2 Sp. 301/2. — c) Relieffragment im Palazzo Grimani: erhalten ist nur der gefesselte Orestes, hinter ihm ein Skythe. *Dütschke, Ant. Bildw. in Oberitalien* 5, 375. *Heydemann, Mittheil. aus d. Antikensamml. in Ober- u. Mittelitalien* 18, 4. Abbreviaturen dieser Scene finden sich auf zwei geschnittenen Steinen: Orestes und Pylades bzw. Orestes allein wird mit auf den Rücken



7) Pompejanisches Wandgemälde; anwesend Orestes, Pylades, Iphigeneia, Thoas, zwei skythische Wächter (nach *Mon. dell' Inst.* 8 tav. 22).

14. 13 = *Weißer-Merz* Taf. 68, 27. 24, 6 hier bezogenen Wandgemälde aus Herculaneum bzw. Pompeji mit unserem Mythos in Zusammenhang stehen; vgl. *Stephani, Comptes rendus* 1863, 182. *Helbig, Wandgemälde Campaniens* 1157 S. 239f.

4) Iphigeneia mit den Gefangenen auf dem Gang zum Meere. Iphigeneia geht nach dem Tempel, um das Artemisbild zur Entführung zu holen, gefolgt von den gefesselten, von einem bzw. zwei Skythen bewachten Freunden: — a) A. — b) Fragment in

gebundenen Händen von einem Barbaren nach l. geführt, *Furtwängler* a. a. O. Taf. 10, 791. 50, 6894. Der Florentiner Kameo (abg. *Arch. Zeit.* 7 [1849] Taf. 7, 2. *Oberbeck* Taf. 30, 6) giebt einen nicht näher zu bestimmenden Moment vor der Wanderung zum Meere: Iphigeneia mit dem Idol im Arm sitzt vor einer Tempelhalle im Gespräch mit einem der Freunde, der hinter ihr steht, während der andere ihr gegenüber auf einem Felsen sitzt; außerdem ist noch eine Opferdienerin zugegen. Einen etwas späteren Moment, Iphigeneia mit dem

Götterbilde im Arme, gefolgt von den gefesselten und bewachten Freunden, von Thoas zur Sühnung des Bildes entlassen bezw. mit ihm noch im Gespräch, geben folgende Darstellungen: — d) B. — e) D. — f) E. — g) Iphigenia mit einer Tempeldienerin in der Mitte stehend sucht den r. sitzenden Thoas zu überreden, die Wanderung zum Meere zu gestatten; l. sitzt Orestes auf einem Altar (?), das Haupt auf die l. Hand gestützt, neben ihm Pylades, Wandgemälde aus Pompeji aus einem Hause östlich der reg. VI. ins. 11, *Röm. Myth.* 11 (1896) S. 67 nr. 141. — h) Das schöne pompeianische Wandgemälde (*Helbig* 1833 S. 295f. vgl. *Annali* 1865, 330f.; abg. *Monum. inediti* 8, 22 und danach unsere Abbildung nr. 7) stellt nach *Robert* a. a. O. den Moment dar, wo Iphigenia, deren Kopf leider nicht mehr erhalten ist, mit dem Artemisidol aus dem Tempel tritt, um den Thoas zu überreden, den Gang nach dem Meere zugleich mit den (bereits erkannten) Freunden zu gestatten: 'die Situation ist so scharf zugespitzt, daß wir den sorgenvollen Blick des Pylades, den traurig niedergeschlagenen des Orestes wohl begreifen können'. — i u. k) Repliken von h, *Helbig* 1334, 1335 S. 296; vgl. auch *Robert* a. a. O. 144, 23. — l) Vase im Louvre (vgl. ob. Sp. 1005 Z. 36, abg. *Laborde, Vases Lamberg* 1 p. 16. *Annali* 20 tav. d'agg. L. *Oerbeck* 30, 8) stellt nach *Oerbeck* a. a. O. 741f. *Vogel* a. a. O. 37, 1b die durch Iphigenia, Orestes und Pylades gemeinsam (abweichend von *Eur. Iph. Taur.* 1035ff.) unternommene Entführung des Artemisidols dar. — m) Amphora aus Capua: Iphigenia entfernt sich mit dem Bild im Arme, heimlich mit Orestes und Pylades aus dem Tempel; r. oben von diesem ein abgeschlagener Menschenkopf (*Helbig, Bulletino* 1868, 138f. *Vogel* a. a. O. 37, 1c. — n) Pompeianisches Wandgemälde (abg. *Arch. Zeit.* 7 [1849] Taf. 7, 1. *Gerhard* a. a. O. 69f. *Oerbeck* a. a. O. 742 nr. 93 Taf. 30, 12): Iphigenia mit dem Palladion (statt des Artemisidols) auf dem Gang zum Meere zwischen den Freunden, von denen der eine Speer und Schwert, der andere Speer und eine Patena trägt.

5) Kampf und Einschiffung: Orestes im Kampfe gegen zwei Skythen, von denen einer verwundet am Boden liegt; neben dem Verwundeten und auf ihn herabschauend Iphigenia mit dem Götterbild (nach *Robert* a. a. O. 142f. gebört Iphigenia ursprünglich gar nicht in diese Scene, sondern ist nur aus rein künstlerischem Grunde hier eingefügt): a) A. — b) C. — c) B: Iphigenia fehlt. Die sich rechts daran schließende Scene zeigt einen Jüngling (wohl auch Orestes) mit gezücktem Schwerte über die Landungsbrücke in das Schiff stürmend; Iphigenia ist verschiednen dargestellt: auf B sitzt sie mit dem Götterbild in der Hand bereits im Schiff; hinter ihr einer der Gefährten des Orestes, während sie auf A ohne Götterbild (vgl. unten nr. e. g) im Schiffe steht, wie es scheint, fast gegen ihren Willen von dem Gefährten hineingeführt. Etwas anders ist die Einschiffung auf den folgenden Darstellungen: Iphigenia steigt mit dem Idol eilends über die Landungsbrücke in das Schiff, unterstützt

von Pylades; Orestes am Lande stehend deckt mit gezücktem Schwerte die Flucht; zu seinen Füßen liegt ein getöteter Skythe: — d) F. — e) Sarkophagrelief im Nationalmuseum zu Pest, *Arch. epigr. Myth. aus Oesterr.* 13 (1890) S. 52 Fig. 5. Ziehen a. a. O. 51 f. (das Idol fehlt, wie oben in c und unten in g). — f) Sarkophagfragment aus Stuhlweissenburg, *Arch. epigr. Myth.* 1 (1877), 165 (über das Idol ist nichts erwähnt). — g) Sarkophagrelief im Museo Archeologico zu Venedig, *Oerbeck* a. a. O. 726, 76. *Dütschke, Ant. Bildw. in Oberitalien* 5 nr. 293 (nur Iphigenia ohne Idol und Pylades im Schiff). — h) Fragment in Marseille, dieselbe Darstellung wie in g, nur daß hier Iphigenia das Idol trägt, *Oerbeck* a. a. O. 726 nr. 75, abg. *Millin, Voyage dans les départements du midi de la France* Atlas pl. 71, 5; vgl. tome 4 p. 36f. Noch etwas anders ist die Darstellung — i) auf einem späten Relief aus der Gegend von Aachen, jetzt in Bonn, abg. *Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinl.* 1 (1842) Taf. III. IV Fig. 3. *Urlichs, ebend.* 65. *Oerbeck* a. a. O. 744, 95: Iphigenia mit dem keineswegs altertümlichen Idol eilt zwischen Orestes und Pylades, die beide die Schwerter gezückt haben, dahin; l. ein Altar mit brennender Opferflamme, ganz r. das Hinterteil eines Schiffes.

#### Herrschaft. Ehe. Mord des Neoptolemos. Tod. Kultus.

Für das alte Epos ist die Herrschaft des Orestes über Argos bez. Mykenai anzunehmen, und zwar direkt nach seiner Rache an Aigisthos, eine Tradition, der *Vell. Pat.* 1, 1, 3 folgt, nach dem Orest siebzig Jahre lang von der Göttin Gunst getragen herrscht. Mykenai nennen als seinen Herrschersitz *Paus.* 8, 5, 4. *Apollod. Epit. Vat.* 6, 28 p. 226 *Wagner*. Nach *Hgg.* f. 122 hatte sich Aletes, der Sohn des Aigisthos, auf die Nachricht vom angeblichen Tode des Orestes der Herrschaft in Mykenai bemächtigt, ward aber von diesem erschlagen; als Orestes auch die Erigone, die bald als seine Anklägerin (ob. Sp. 989), bald als seine Gattin (unt. Sp. 1013) erscheint, töten wollte, ward sie von Artemis entrückt. *Hygin* a. a. O. verbindet mit dieser Erzählung die s. v. Elektra Sp. 1238, 13ff. behandelte Sage. Diese Wiedererkennung der Elektra, der Iphigenia und des Orestes in Delphoi will *Stephani, Comptes rendus* 1863, 182 nr. 37. 38 auf den oben (Sp. 1007) erwähnten Wandgemälden erkennen. Argos nennen *Eur.* Or. 1660. *Hellanicus* im *Schol. Eur. Or.* 1648. *Paus.* 2, 18, 6; letzter fügt hinzu, daß Orestes nach dem Tode des Kyla- rakes, der kinderlos gestorben war, *παρουσίων ἔγγυς αὐτῶν* (also wohl in Mykenai), sich der Herrschaft von Argos bemächtigt und auch den größten Teil Arkadiens für sich gewonnen habe. Nach einer von *Pausanias* (8, 5, 1) selbst nicht für wahrscheinlich gehaltenen Sage soll Orestes König der Achäer gewesen sein, als Hyllus (s. d.) in die Peloponnes einfiel. Das Bestreben Spartas, seine Hegemonie über die Peloponnes auch schon aus der Heroenzeit herzuleiten, ein Bestreben, das, wie wir oben

gesehen haben, den Sitz von Agamemnon's Herrschaft nach dem spartanischen Amyklai verlegt hatte, nahm auch den Orestes für sich in Anspruch, den *Pindar* (*Pyth.* 11, 24) geradezu *Ἀλκωρ Ὀρέστας* nennt. Nach *Paus.* 2, 18, 6 (vgl. 3, 16, 7) übertrug ihm die Lakedaemonier freiwillig die Herrschaft, da sie ihn als Enkel des Tyndareos den Bastarden des Menelaos, Megapenthes und Nikostratos, vorzogen; den rechtlichen Anspruch fand man in der Ehe des Orestes mit Hermione, der Tochter des Menelaos, vgl. *Seeliger* a. a. O. 28f. *Homer* (*Od.* 44ff. vgl. *Quint. Smyrn.* 6, 86ff. 7, 213ff.) kennt nur die Ehe der Hermione mit Neoptolemos, dem Menelaos sie vor Troia versprochen hatte. Die lakonische Sage von der Verbindung Orestes-Hermione-Neoptolemos ist verschieden überliefert, bald hat Neoptolemos, bald Orestes ein älteres Anrecht auf Hermione, bald ist es Menelaos, bald Tyndareos, der diese dem Orestes verspricht. Mir erscheint diejenige Form der Sage als die ältere, die den Neoptolemos als ursprünglichen Verlobten der Hermione erscheinen läßt, da sie der *Homerischen* Sage näher steht. Sie findet sich bei *Apollod.* *Epit.* 5, 14 p. 218: Hermione, die beim Raube der Helena neun Jahre (*ebend.* 3, 3 p. 188) alt war, ist dem Neoptolemos vor Troia (also von Menelaos, wie bei *Homer*) versprochen worden, aber Orestes hat sie so unterdessen geheiratet; während des Wahnsinnes des Orestes aber raubt Neoptolemos ihm die Gattin und wird zur Strafe dafür von Orestes in Delphoi getötet. Ein älteres Anrecht des Neoptolemos läßt sich wohl auch aus *Eur. Or.* 1654ff. schließen, wo Apollon dem Orestes verkündet: *Ὀρέστα, . . . γῆραι πέποισται δ' Ἐκμύνην* *ὅς δ' οἰεῖται Νεοπτόλεμος γαμεῖν νῦν, οὐ γὰρ ποτε*. Nach *Hyg. f.* 123 ist Hermione gleichfalls von Menelaos dem Neoptolemos versprochen, aber später (von wem, ist nicht gesagt) dem Orestes zur Gattin gegeben worden, Neoptolemos kommt darauf nach Sparta, und Menelaos nimmt dem Orestes die Hermione und giebt sie dem Neoptolemos. Dagegen hat Menelaos nach *Eur. Andr.* 966ff. (vgl. *Serv. ad Verg. Aen.* 3, 297, 330) seine Tochter vor dem trojanischen Kriege mit Orestes verlobt, vor Troia aber sie dem Neoptolemos versprochen; vergebens bittet so Orestes nach Beendigung des Krieges den Neoptolemos, auf Hermione zu verzichten, er wird höhnisch abgewiesen. Später, als Neoptolemos nach Delphoi gegangen ist, das Orakel zu befragen, kommt Orestes nach Plithia und führt die Hermione mit sich nach Sparta. Noch eine andere Form der Sage berichtet, wohl um den Menelaos vor dem Vorwurf der Wortbrüchigkeit in Schutz zu nehmen, daß er vor Troia dem Neoptolemos die Hermione so versprochen, unterdessen aber Tyndareos sie mit Orestes verlobt oder sogar vermählt habe, und daß Neoptolemos auf des Menelaos Versprechen pochend sich gewaltsam in ihren Besitz gesetzt habe, *Sophokles* im *Schol. Hom. Od.* 4, 4 und bei *Eust. ad Hom. Od.* 1479, 10ff. *Philokles* im *Schol. Eur. Andr.* 32. *Ovid. Her.* 8, 31ff. *Serv. ad Verg. Aen.* 3, 330. Aus Rache

hierfür tötet Orestes entweder selbst dem Neoptolemos in Delphoi (*Apollod. Epit.* 5, 14. *Tzetz. Iyk.* 1374. *Hyg. f.* 123. *Serv. ad Verg. Aen.* 3, 330. 11, 264. *Vell. Pat.* 1, 1, 3. *Dietsch* 6, 13. *Schol. Ovid. Ibis* 303. 384. 527. *Eusebius Chronik.* 2, 54 = *Synkel.* 322, 7; über die Worte der *versio Armenia ebend.*: *Pyrhus ab Oreste occiditur in Adis in templo Apollinis* s. *Petermann Praefatio* 55) oder in Plithia *Verg. Aen.* 3, 332) oder er veranlaßt wenigstens seinen Tod (*Eur. Andr.* 995ff. 1090ff. 1109f. 1242; vgl. *Serv. ad Verg. Aen.* 3, 297. *Justin.* 17, 3, 7. *Liban. narrat.* 8 p. 1101 *Mythogr. Westermann* 378, 51. *Tzetz. Chil.* 3, 309). Die Ermordung des Neoptolemos ist dargestellt auf der s. v. Neoptolemos in diesem Lexikon Sp. 175/176 abgebildeten Amphora aus Ruvo, deren Darstellung *K. J. Vogel* a. a. O. 28ff. auf *Euripides* zurückführt. Auch auf etruskischen Aschenkisten (*Overbeck* Taf. 30, 15 S. 746f. *Dütschke, Antike Bildwerke in Oberitalien* 5 ur. 410. 418. 424) ist trotz *Ribbeckes* (*Röm. Tragödie* 270) Zweifel die Ermordung des Neoptolemos durch Orestes zu erkennen, höchst wahrscheinlich auch auf der Townleyschen Ciste von Praeneste, wenn auch die Deutung der Nebenfiguren nicht sicher ist, *Gerhard, Etrusk. Spiegel* 1, 55ff. *Ribbeck* a. a. O. 269. *Jahn, Arch. Zeit.* 1849, 116. *Walters, Catal. of the bronzes Brit. Mus.* 743 p. 131, woselbst weitere Literaturangaben. Sehr zweifelhaft ist die Interpretation des Reversgemäldes des oben Sp. 994 erwähnten nolanischen Kantharos, der nach *Panofka* a. a. O. darstellt: „Orest, bärtig und schlangenumwunden, ein Schwert in der Rechten, auf dem Altar des durch einen Lorbeerbaum bezeichneten Apollo, l. neben dem Altar wird der zu Boden gesunkene von Orestes ermordete Pyrrhos durch . . . Thanatos . . . fortgetragen. R. neben dem Lorbeerbaum scheint ein bärtiger Mann, wohl die Personifikation von Delphoi, den Mörder Orestes mit einem Steinwurf zu bedrohen.“

Nach *Ptolem. Heph.* 3 p. 187, 21f. soll Orestes auch den Bruder des Neoptolemos, mit Namen Oneiros, unwissentlich getötet haben, indem er mit ihm in Phokis *περί σκηνωμάτων* (gemeint ist wohl ein Streit ähnlich dem, in den Polyneikes und Tydeus im Vorhofe des Adrastos gerieten) kämpfte, und *Demetrios von Ilion* (bei *Eust. Hom. Od.* 1696. *Eudocia* 699 p. 504 *Flach*; vgl. *Hercher, Jahrb. f. Philol.* Suppl. 1, 289) berichtet weiter, daß Orestes, als er seinen Irrtum erkannte, dem Oneiros bei Danis ein Grabmal errichtet, dort das Schwert, mit dem er ihn erschlagen, geweiht habe und nach Leuke gegangen sei, um den Achilleus, des Oneiros Vater, zu versöhnen.

Mit Hermione zeugte Orestes den *Tisamenos* — (*Τισαμένον προγονόμωσ οὗτω κληθέντα παρὰ τὴν μετὰ μύθους τίσιν, ἐπεὶ ὁ πατὴρ Ὀρέστας ἐτίλατο τοὺς γονεὺς τοῦ Ἀγαμέμνονος*, *Eust. ad Hom. Od.* 1749, 16ff.; vgl. *Bekker, Anecd.* 868, 27. *O. Müller, Prolegomena* 275. *Eumenides* 174. v. *Wilamowitz, Orestie* 2, 25, 1. Daß Tisamenos ursprünglich ein Beiname des Orestes selbst war, bezeugt *Anecd. Oxon.* 2,

321, 8) — *Paus.* 2, 18, 6. 3, 1, 5. 7, 1, 7. *Apollod. Epit.* 6, 28 p. 226. *Tzetz. Lyk.* 1374. *Sophokles* im *Schol. Od.* und bei *Eust.* a. a. O. *Demon* im *Schol. Eur. Rhes.* 251. *Strabo* 8, 383. *Apollod.* 2, 8, 2. 3, 5. *Schol. Eur. Or.* 1654. *Vell. Pat.* 1, 2, 1. *Eusebius, Chronik.* 1, 180. 181 *Schöne. Hygin. f.* 124. *Polyb.* 2, 41, 4. 4, 1, 6. Als Sohn des Orestes und der Hermione wird noch Orestes (s. d. nr. 2) genannt. Mit Erigone, der Tochter des Agisthos, zeugte 10 Orestes den Penthilos, *Kinaiton* bei *Paus.* 2, 18, 6. *Strabo* 13 p. 582. — *Tzetz. Lyk.* 1374; vgl. *Apollod. Epit.* 6, 28 p. 226. *Eusebius, Chronik. Vell. Pat.* aa. aa. 00. Nach der apokryphen Sage bei *Servius* (ad *Verg. Aen.* 11, 268; vgl. oben Sp. 955, 66 ff.) heiratete Orestes, ein Sohn des Menelaos und der Helena, die Iphigeneia.

Kurz vor dem Tode des Orestes brach in Hellas Pest und Unfruchtbarkeit aus, und Orestes 20 erhielt das Orakel, das Übel werde schwinden, wenn Jemand aus Agamemnons Geschlecht die im troischen Kriege zerstörten Städte wieder aufbauen und in ihnen den Kult der zürnenden Götter wieder herstellen würde; daher bereitete Orestes die Aussendung von Kolonien nach Äiolien vor, starb aber darüber, und erst seine Nachkommen führten sie aus, *Demon* im *Schol. Eur. Rhes.* 251. *Strabo* 9, 401, 13, 582; vgl. *Paus.* 3, 2, 1. *Plut. Sept. sap. conr.* 20, 20. Nach *Hellänikos* im *Schol. Pind. Nem.* 11, 43; vgl. *Tzetz. ad Lyk.* 1374. *Schol. Dionys. Per.* 820. *Etym. M.* 37, 23 hat Orestes selbst die Kolonien ausgeführt, und im Zusammenhang damit steht wohl auch die Notiz bei *Steph. Byz.* s. v. *Πειρώδος ἀπὸ Πειρώων* *Ἐπιδυρῶν τοῦ μετὰ Ὀρέστου ἀποτεινόμενον*.

Nach *Vell. Pat.* 1, 1, 3 starb Orestes nach 70jähriger Regierung im Alter von 90 Jahren, wo, ist nicht gesagt; doch geben die meisten 40 anderen Quellen Arkadien an. Schon oben ist die merkwürdige Version des *Euripides* (*Or.* 1644 ff.; vgl. *Paus.* 8, 34, 4) erwähnt, nach der Orestes vor seiner Verantwortung auf dem Areopag ein Jahr in der Parrhasia als Verbannter gelebt und dem Orte *Ὀρέστειον* (*Pherekydes* im *Schol. Eur. Or.* 1645; vgl. 1646) den Namen gegeben haben soll, eine Version, für die wohl *Stesichoros* die Quelle ist. In der *Elektra* (v. 1274) dagegen wird dem Orestes 50 nach seiner Freisprechung die Gegend am Lykaion als Wohnsitz zugewiesen. Nach *Paus.* 8, 5, 4 soll Orestes unter der Regierung des Aipytos (s. d. nr. 1) auf Veranlassung des delphischen Orakels in Arkadien eingewandert sein, und dort (*Strabo* 13 p. 582) starb er im Alter von 70 Jahren infolge eines Schlangengisses, *Asklepiades* im *Schol. Eur. Or.* 1645. *Apollod. Epit. Vat.* 6, 28 p. 226. *Tzetz. Lyk.* 1374. *Steph. Byz.* s. v. *Ὀρέστειον. Schol. Or. Ibis.* 527. Sein Grab war in Tegea oder an der Strafe von Tegea nach Thyrea (*Paus.* 8, 54, 4), von wo im sechsten Jahrhundert die Lakēdaimonier auf Geheiß des delphischen Orakels seine Gebeine durch einen gewissen Lichas nach Sparta überführten, *Herod.* 1, 67 f. *Paus.* 3, 3, 5f. 11, 10. *Diodor.* 9, 36. *Schol. Aristid.* p. 563 *Dindorf. Gellius* 3, 10, 11. *Solin.* 1, 90

p. 22 *Mommsen. Curtius, Peloponnes* 1, 273, 30. *Schweidler. De rebus Tegeat.* (*Leipziger Studien* 9 [1887]) 320 f. *Zielinski* a. a. O. 166f. Neben seinem Grabe, das in Sparta an der Agora bei dem Heiligtum der Moiren war, befand sich ein Standbild des Königs Polydoros, *Paus.* 3, 11, 10. *Curtius* a. a. O. 2, 229. Nach römischer Sage war Orestes in Aricia gestorben und begraben und seine Gebeine später nach Rom gebracht und vor dem Tempel des Saturnus beigesetzt worden, *Serv.* ad *Verg. Aen.* 2, 116. *Max. Mayer* oben unter Kronos Bd. 2 Sp. 1534 Anm. O. Müller, *Eumeniden* 172. Dafs Orestes in Sparta Heroenkult genofs, geht aus der Erzählung bei *Herod.* a. a. O. ohne weiteres hervor, da die Lakēdaimonier ja seine Gebeine nach Sparta überführten, um sich seiner wirksamen Hilfe (vgl. *Aesch. Eum.* 757 *Kirchh.*) zu versichern, wie umgekehrt die *Herodoteische* Erzählung beweist, das ein Kult des Orestes in Tegea nicht existierte, vgl. *Zielinski* a. a. O. 166, 2. Bei den Skythen hatte Orestes gemeinschaftlich mit Pylades einen Tempel, das *Ὀρέστειον* (*Luc. Tox.* 6), und beide Freunde genossen unter dem Namen *Κόραροι* (= *φάλοι δαίμονες*) göttliche Ehren, *Luc.* a. a. O. 7, 1ff. Über den Kult in Tarent vgl. Sp. 1000. Die viel gedeutete (*Schömann, Opuscula* 4, 174. *Kock* zu *Arist. Av.* 712; vgl. *Schenkl, Wiener Studien* 21 [1889], 104) Stelle vom *ἥρας Ὀρέστου*, der bei Nacht in Athen Bürger überfiel (*Arist.* ad. 1491. 712. *Achern.* 1166) erklärt *Zielinski* a. a. O. 174 dadurch, dafs fromme Leute die nächtlichen Überfälle von Bürgern auf den Zorn des Heros Orestes zurückgeführt hätten, der, da er ja durch das braunische Bild einen Anspruch auf einen Kult hatte, nach einem solchen verlangt und den Athenern wegen ihrer Nachlässigkeit gegrollt habe. — Nachtrag zu Sp. 958 Z. 25 ff. Vgl. auch *Oliveri, Il mito di Oreste nel poema di Ania di Trezene. Riv. di Filol.* 25, 570.

2) Sohn des Orestes und der Hermione, nach welchem das molossische Volk der *Ὀρέστει* (*Prellwitz* bei *Bezenberger, Beiträge* 14, 302) benannt sein soll, *Theagenes* bei *Steph. Byz.* s. v. *Ὀρέστειον. Solinus* 4, 4 f. p. 63 *Mommsen.* S. aber auch oben Sp. 1000 nr. 14.

3) Griechen, von Hektor getötet, *Hom., Il.* 5, 705. *Dümmler* bei *Studniczka, Kyrene* 197.

4) Troer, von Polyposites erlegt, *Hom., Il.* 12, 139, 193.

5) Sohn des Acheloos und der Aiolo-tochter Perimede, *Apollod.* 1, 7, 3. Vgl. auch d. Art. Orista.

6) ein Satyr, *Nonn. Dionys.* 14, 106.

[Höfer.]

**Orestheus** (*Ὀρεσθέης*), 1) Sohn des Lykaon, Gründer und Heros Eponymos der Arkadischen Stadt Oresthasion, die später nach Orestes, dem Sohne des Agamemnon *Ὀρέστειον* benannt wurde, *Paus.* 8, 3, 1, 2. *Steph. Byz.* s. v. *Ὀρεσθέσιον*; vgl. d. A. Lykaon Bd. 2 Sp. 2170, 38. 43 f. *Seligler, Die Überlieferung d. griech. Heldensage bei Stesichoros* (Progr. Meissen 1886), 28. — 2) Sohn des Deukalion, Bruder des Pronoos und Marathonios, *Hekataios* im *Schol. Thuk.* 1, 3. Orestheus war König in Aitolien; seine

Hündin (der Hundstern, *Rhein. Mus.* 23, 335 f.)  
gebar ihm einst ein Stammende, das Orestheus  
vergraben liefs; aus diesem Holz erwuchs ein  
traubenreicher Weinstock, darnach benannte  
Orestheus seinen Sohn Phytios (s. d.), dessen  
Sohn wiederum Oineus war, *Hekataios* bei  
*Athen.* 2, 35b.; vgl. *Paus.* 10, 38, 1; nach letzter  
Stelle leiteten die ozolischen Lokrer ihren  
Namen von den *ὄζοι*, den Schößlingen jenes  
Rebenstockes her, vgl. *Murr.* Die Pflanzen-  
welt in d. griech. Mythol. 134. *Usener*, Götter-  
namen 267. Weniger oben s. v. Lokros Bd. 2  
Sp. 2141, 31 ff. [Höfer.]

**Organe** (*Ὀργάνη*), Beiname der Athena auf  
einer Inschrift aus Delos: *Corr. hell.* 6, 351.  
v. *Wilamowitz*, *Homericche Untersuchungen* 89, 2.  
— *Hauvette-Besnault* a. a. O. 353 glaubt, dafs der  
Kult der Athena Organe (= Ergane) nicht  
durch die Athener, sondern durch die Ionier  
aus Kleinasien nach Delos gebracht sei; vgl.  
Bd. 1 Sp. 681 Z. 48 ff. Über die der Athena  
Ergane geweihten Inschriften s. *Michaelis*, *Pau-*  
*sanias descript. arc. Athen.* p. 60; vgl. *ἔργο-*  
*νόων Παλλάδος C. I. A.* 3, 1330. Über die  
Frage eines Tempels der Ergane auf der Akro-  
polis s. *Ulrichs*, *Reisen u. Forsch.* 2, 148. *Robert*  
im *Hermes* 22, 135. *Doerpfeld*, *Athen. Mitt.*  
12, 55. 14, 304 ff.; vgl. *Berl. philol. Wochenschrift*  
1889, 331. *Reinach* in *Revue archéol.* 14 (1889). 97.  
15 (1890), 259; vgl. auch *K. Wernicke*, *Athen.* 50  
*Mitt.* 12, 185 ff. Darstellung der Athene Ergane  
s. *Heydemann*, *Mittheilungen aus d. Antiken-*  
*samml. in Ober- u. Mittelitalien* 68 f. nr. 7.  
[Höfer.]

**Orgas** (*Ὀργάς*), 1) Beiname der Athene,  
*Hesych.* und *Pharorin*. s. v. *Ὀργάδ' Ἀθηνᾶν*  
*ὀργὰν λέγονται τὸ ἐπὶ τὴν παρασκευάζεσθαι καὶ*  
*ὀργᾶν*; vgl. *ebend.* *ὀργάδαιναν* ὀρηγικήν.  
Der Name scheint auf Athene als Kriegsgöttin  
zu deuten; nach *Lobek*, *Path.* 443 ist *Ὀργάς*  
identisch mit *Ὀργάνη* (s. d.). — 2) Flusgott s.  
*Obrimas*. [Höfer.]

**Orge?** (*Ὀργή?*), nach dem *Schol.* V. z. II. 1.  
584 eine der Töchter des Oineus (s. d.) und  
Schwestern des Meleagros (*Ὀργή καὶ Ἀντα-*  
*νείρα καὶ Πολυξέα καὶ Ἀντορὸν*), Gemahlin  
des Andraimon, sonst Gorge genannt (vgl.  
*Gorge* 2 n. d. Art. *Meleagros* Bd. 2 Sp. 2606 f.),  
daher a. a. O. wohl *Ὀργή* zu lesen ist. [Roscher.]

**Orgilos** (*Ὀργίλος*), Beiname des Dionysos  
in dem aus lauter alphabetisch geordneten  
Epitheta des Gottes bestehenden *ἑρμῶς εἰς*  
*Διόνυσον Anthol. Pal.* 9, 524 v. 16 = *Anon.*  
*hy* in *Bacch.* v. 16 *Abel*: *ὀργίλον, ὀρμίδιον, ὀρμῖ-*  
*δόν, ὀρμῖδον, ὀρμῖδον* (vgl. *Bruchmann*, *Epith.*  
*deor.* p. 90). Man hat dafür *Ὀργιον* (s. *Ὀργίος*)  
schreiben wollen, doch giebt auch *ὀργίλος* einen  
guten Sinn, da Dionysos oft als ein zorniger,  
eifriger Gott antritt, s. Bd. 1 Sp. 1052 ff. und  
das Epitheton *βαρύνων* *Orph. hy.* 45, 5. Vgl.  
*Orgios*. [Roscher.]

**Orgilos** (*Ὀργίλος*), Beiname des Dionysos b.  
*Orph. hy.* 52, 5: *ὀργιον ἄρρητον, τριφνές, κρύ-*  
*φον διὸς ἔργος*. Das Epitheton hängt wohl  
mit den *ὀργια* (*ὀργία*) des Gottes zusammen  
(*ὀργιον* = heilige Handlung: *Curtius*, *Grdz.*  
*d. gr. Etym.* S. 181, doch ist auch Zusammen-  
hang mit *εἶργω* [*ὀργια* = *μυστήρια*: *schol. Ap.*

*Rh.* 1, 920] oder mit *ὀργή* [*Curtius* a. a. O.  
184 f.] denkbar). Vgl. *Orgilos*. [Roscher.]

**Orgos** (*Ὀργός*), wie es scheint, eine mythische  
Person, nach welcher ein Ort in Phrygien  
*Ὀργὸς ἐνταστίον* benannt wird. Vgl. *Nonn.*  
*Dion.* 13, 516 f. *ὁ δὲ τε Κελαινὸς | ἐνταστίον*  
*ἐνταστίον καὶ ἐνταστίον Ὀργός*. [Roscher.]

**Oribakehos** (*Ὀρίβακος* oder *Ὀρίβακος*),  
selbständig gewordener Beiname des Dionysos  
bei *Opp. Cygne.* 1, 24 u. *Schol.* Vgl. die gleich-  
artigen Epitheta *ὀρμῖδον, ὀρμῖδον, ὀρμῖ-*  
*δον* u. s. w. bei *Bruchmann*, *Epith. deor.* 90.  
Vgl. auch *Hesych.* s. v. *ὀρμῖδον* *βοτάνη* *ῥις*  
*κ. τ. λ.* u. d. Art. *Oreioi theoi*. [Roscher.]

**Oriens**. Ein Gott dieses Namens ist uns  
hauptsächlich von römischen Kaisermünzen  
bekannt. Zuerst erscheint auf Münzen Hadrianus  
der Name Oriens als Beischrift einer männ-  
lichen Büste, deren Kopf mit dem Strahlen-  
kranz geschmückt ist (*Cohen, Méd. imp.* 3 *Adrien*  
1003—1006; ebenso Numérian 40). Später lautet  
der Name auf den sehr zahlreichen Münzen  
fast stets Oriens Aug. oder Oriens Augg.  
(Oriens Aug.: Gordien le Pieux 167. Gallien  
683—705. Régalien 4. Postume 212. 213.  
Victorin père 77. Tétricus père 86. 87. Tétricus  
fils 31. 32. Claude II 185—191. Aurélien  
138—160. Probus 386—391. 392: ORIENS  
AVGVSTI. Carin 59. 60. Dioclétien 349—352.  
Carausius 180—186. Allectus 26—29. Con-  
stance I Chlore 209. Galère Maximien 154. —  
Oriens Augg.: Valérien père 132—144. Gal-  
lien 706—713. Salonin 48. Valérien jeune  
4—6. Tétricus père 88. Numérian 33—40.  
Carin 61. Dioclétien 353. 354. Maximien Her-  
cule 422. 423. Constance I Chlore 210. 211.  
Galère Maximien 155—159. 160: ORIENS  
AVGVSTOR. Maximin II Daza 136); nur auf  
einer Münze des Saloninus (Salonin 37) und  
auf einer des Postumus (Postume 211) kehrt  
der Name ohne Zusatz wieder. Die weitaus  
überwiegende Mehrzahl der Bilder dieser Mün-  
zen sondert sich hinsichtlich der Darstellungs-  
weise des Gottes in zwei Gruppen: die eine  
zeigt Oriens, dessen Haupt stets der Strahlen-  
kranz schmückt, die Rechte erhebend und in  
der Linken eine Kugel haltend, und zwar ent-  
weder stehend (Gordien le Pieux 167. Valérien  
père 140. 141. Gallien 688—695. 706—709.  
Salonin 38. Valérien jeune 4. 5. Tétricus fils  
31. Claude II 185—187. Aurélien 138. 139.  
Probus 386. 392. Numérian 33—36. Carin 59.  
Dioclétien 351—353. Carausius 183—185.  
Allectus 26. 27. Galère Maximien 156. 157)  
oder dahinschreitend (Tétricus père 87. 88.  
Carausius 181. 182); die andere stellt den Gott  
die Rechte erhebend und in der Linken ein  
flagellum haltend dar, ebenfalls entweder  
stehend (Valérien père 132—139. Gallien 683  
—687. 710—712. Régalien 4. Aurélien 157.  
Dioclétien 354. Maximien Hercule 422. Con-  
stance I Chlore 209—211. Galère Maximien  
155) oder dahinschreitend (Valérien père 142  
—144. Gallien 697—702. Valérien jeune 6.  
Postume 212. Victorin père 77. Tétricus père  
86. Tétricus fils 32. Claude II 189—191.  
Numérian 37—39. Carin 60. 61. Dioclétien  
349. 350. Carausius 180. Galère Maximien



154). Daneben finden sich vereinzelte abweichende Darstellungen: Oriens dahinschreitend, die Rechte erhebend, in der Linken flagellum und Palmenzweig haltend (Gallien 696); Oriens dahinschreitend, die Rechte erhebend, die Linke in den Mantel hülfend (Gallien 703. 713); Oriens dahinschreitend, Zweig und Bogen haltend (Aurélien 159); Oriens dahinschreitend, tropaeum und Kugel mit Halbmond haltend (Aurélien 160); Oriens stehend, flagellum und Bogen haltend (Probus 387); Oriens stehend, die Rechte erhebend, in der Linken Kugel und Lanze haltend (Galère Maximien 160); Oriens stehend, die Rechte erhebend, in der Linken Kugel mit flagellum haltend (Allectus 29. Maximin II Daza 136). Einigemale erscheint Oriens auf der quadriga (Gallien 704. Postume 211. Probus 390. 391), einmal stehend dem Kaiser einen Kranz reichend (Gallien 705). Auf den Münzen des Aurelianus und einiger seiner Nachfolger sehen wir zu Füßen des Oriens häufig einen Gefangenen, auf den er zuweilen den Fuß setzt, öfters auch zwei Gefangene (Aurélien 140—156. 158—160. Probus 387—389. Maximien Hercule 423. Carausius 186. Allectus 28. 29. Galère Maximien 158. 159). Der Strahlenkranz, den die Büste auf den Münzen Hadrians trug und der das stehende Attribut des Gottes auf allen übrigen Münzen ist, läßt keinen Zweifel darüber, daß Oriens kein anderer ist als Sol Oriens, den die Kaiser im Zusammenhange mit ihren Unternehmungen im Orient verehren. Die Annahme, daß schon eine Münze des M. Antonius vom Jahre 43 v. Chr. (Cohen, *Méd. cons.* S. 89 Claudia 17 mit Taf. 12 Claudia 10. *Ders.*, *Méd. imp.* 1<sup>er</sup> S. 44 Marc Antoine 73 [m. Abb.]. *E. Babelon*, *Descript. hist. d. monn. de la répub. rom.* I S. 164 Antonia 19 [m. Abb.]) das Bild des Oriens zeige (Borghesi, *Decad. num.* XII O. s. 8. *C. Caredoni* in *Ann. d. inst.* 22 [1850] S. 164f. *Ders.* in *Revue numism.* N. S. 7 [1857] S. 349), hat A. v. Sallet (*Zeitschr. f. Numism.* 4 [1877] S. 136f.; vgl. auch *Babelon* a. a. O. S. 165) zurückgewiesen und gezeigt, daß die männliche Figur mit Flügeln, Strahlenkranz, Bogen, Köcher, caduceus, Füllhorn, Kugel, Adler und Schild auf jener Münze vielmehr ein signum pantheum vorstellt. Auf Inschriften scheint Oriens sehr selten vorzukommen, vgl. *C. I. L.* 6, 556 (Altar <sup>50</sup> = Orelli 1931) *Oriens* | *Fructus* · *Ponti* | *cum* · *Myrone* · [f.] | *sub* · *M* · *Aemilio* | *Chrysantho* | *mag* · *anni* · *primi* ('sc. sodalicii cuiusdam Soli invicto dicati'). [R. Peter.]

**Orientalis** (Silvanus). Aus den Schriften der römischen Feldmesser erfahren wir, daß jede possessio drei Silvani hatte: *domesticus*, *agrestis*, *orientalis* (*Gromatici* ed. Lachmann p. 302). Der letztere ist der eigentliche Grenzsilvan, der *tutor finium*, wie ihn Horaz *Epod.* 2, 22 <sup>60</sup> nennt; ihm wurde auf der Grenze verschiedener aneinanderstoßender Gemarkungen ein eigener Hain geweiht. *Bonner Jahrb.* 83 p. 83. *B. Carter*, *de decorum Romanor. cognominibus* (Lips. 1898) p. 50. [M. Ihm.]

**Oriktos** (Ὠρίκος), Beiname des Apollon von der ihm heiligen Stadt Orikos, *Nikand. Ther.* 516 und *Schol.* [Höfer.]

## Orion.

### 1. Name und ursprüngliche Bedeutung.

Der Name lautet gewöhnlich Ὠρίων, Ὠρίων, lat. Orion (mit schwankender Quantität des O und i). Daneben kommen die Formen Ὠρίος, Ὠρίον vor (*Pind. frag.* 72, 73; *Nem.* 2, 12; *Isthm.* 4, 49; *Korinna frag.* 2; *Kallim. h. Dian.* 365; *Nik. ther.* 15; *Schol. Eurip. Hec.* 1103; *Catull.* 66, 94). Außerdem gab es noch andere, wie es scheint, volkstümliche Bezeichnungen des Sternbilds, nämlich bei den Griechen τὸ ἀνέτροπος Ὠρίων „Hahnenfuß“ (vgl. *Ideler, Unters. üb. Sternnamen* 220) und ἡ ἀναγρία (?), ein Name, der wohl auf der Ähnlichkeit des Sternbilds mit einer Doppelaxt beruht (*Et. Gud.* 581, 1). Die Römer nannten den Orion auch *ingulae* (*Plaut. Amph.* 275), wofür später der Sg. *ingula* vorkommt (*Varr. l. l.* 7, 50; *Paul. ex Fest.* 104, 4). Von *Ideler, Unters.* S. 222 wurde *ingula* als Plural von *ingulum* aufgefaßt und zunächst auf die beiden Sterne unterm Kopf des Orion bezogen, die nach *Varr. a. a. O.* *humeri* genannt wurden; von andern (nach *Buttmann* bei *Ideler* a. a. O. S. 334) wird es als eine Bezeichnung mehrerer nebeneinanderstehender Sterne (von \**ingulus* = *unctus*) aufgefaßt. Bei *Manil.* 5, 175 sind *ingulae* die sonst *aselli* genannten beiden Sterne im Krebs.

Den Namen Orion leiteten die Alten verschieden ab. Es gab sogar eine aus einer seltsamen Etymologie entstandene Sage (wovon nachher), die den Namen mit ὠρίων, im Sinne von *semen emittere*, zusammenbrachte. Zu Gunsten dieser Etymologie ist sogar die Namensform Ὠρίος gerecht gemacht worden, die gewiss nirgends wirklich üblich gewesen ist (vgl. *Preller, Gr. Myth.* 1<sup>4</sup>, 449, A. 2). Außerdem finden sich Ableitungen von ὠρα (mit ionischer Psilosis, also = ὦρα, der Bedeutung nach mit ὠροσφία gleichgestellt wurde), von ὠρα = φεωρίς, von ὠρίων, sodals Ὠρίων soviel als ὠρίων bedeutet würde (vgl. *Minois* — *Διὸς μεγάλου ὠρίωνος* *Od.* 19, 179), *Eustath.* S. 1156, 6; 1535, 45. Von ὠρα im Sinne von *καὶρός* wird das Wort abgeleitet bei *Cramer, Anecd. Graec. Oxon.* 2, 425, 8.

So wenig wie diese Erklärungen befriedigen die modernen. *Buttmann, Abh. d. Berl. Akad.* 1826, S. 56 ff. stellte Ὠρίων, Ὠρίων mit *ἄρης* zusammen, wobei aber einerseits wohl angenommen werden mußte, daß O in Ὠρίων ursprünglichem F entsprach, und andererseits, daß *ἄρης* urspr. mit F anlautete. (Gegen diese Etymologie sprach sich auch *Lobeck, Elem.* 2, 108 aus; dagegen billigte sie K. O. Müller, *Kl. d. Schr.* 2, 133). *Benfey, Wurzell.* 1, 329 erklärt das Wort als eine Zusammensetzung aus o (α) copulativum und vari (= Wasser). *Pott, K. Z.* 6, 259 ff. leitet es von vari selbst ab, *Sonne* ib. 10, 173 Ann. erklärt Ὠρίων als den „hangenden, schwebenden“, „zunächst in Bezug auf dessen Spätaufgang, welcher die Phantasie am lebendigsten anregte“, *Sarlsberg* ib. 19, 8 ff. konstruiert eine ursprüngliche Form *ῥωαρίων*, abgeleitet von *ῥωαρός* = *ῥεαρός* *fac* skr. *ras(anta)* = *ver.* *Menad*, der die meisten der eben genannten Etymologien

zusammenstellt (*de contract. et syniz. usu Homer. Diss.* S. 13, A. 2), scheint die Ableitung von dem homerischen Wort *ὄρε*, zusammengezogen *ὄρε* (Genossin, bes. Ehegenossin) für angemessen zu halten. Nauck, *McL. Græco-Rom.* 3, 226, A. 26 erneuert die alte Etymologie von *ὄρε* (s. oben), ohne auf seine Vorgänger Bezug zu nehmen. Ursprung des Namens und Sternbilds aus dem Orient nahm Uhlemann, *Grundzüge der Astron.* 34 ff. an. Die Zusammenstellung von *ὄρε* mit dem ägyptischen Gotte *Ὄρος*, *Ὄρος*, welche Fick, *Personennamen* S. 90, 222 (der ersten Auflage) vorbrachte, ist in der 2. Auflage aufgegeben. Neuerdings hat Lewy sogar das Hebräische zur Ableitung des Namens herangezogen (*Jahrb. f. Philol.* 1892, 184 f.; vgl. dens., *Die semitischen Fremdwörter im Griech.* 1895, S. 244).

Alle diese Erklärungsversuche sind natürlich hypothetisch, und es würde uns viel zu weit führen, näher auf sie einzugehen. Auch ist eine sichere Entscheidung schon deswegen unmöglich, weil sie aufs engste mit der Auffassung von Orions mythologischem Charakter zusammenhängt. Aber wie wir nicht eine bestimmte Ableitung des Namens als die allein richtige nachweisen können, so müssen wir auch darauf verzichten, Orions ursprüngliches Wesen in seiner einfachsten Grundbedeutung mit Sicherheit feststellen zu wollen. Der Name bezeichnet schon da, wo er in der Litteratur zum erstenmal auftaucht, zwei verschiedene Begriffe; wie wir sehen werden, ist Orion bei Homer zwar Sternbild, aber auch Held von Sagen, die sich gar nicht auf jenes beziehen. Da wir doch wohl voraussetzen müssen, daß diese Zweiteilung nicht von Anfang an bestand, so erhebt sich die Frage: war Orion zuerst nur Sternbild oder war er vielmehr ursprünglich eine rein mythische Person? Im ersten Falle würde man jedenfalls schließen müssen, daß das Sternenwesen oder der Sternengeist schon früh zu einem irdischen Helden herabsank und in den Kreis der griechischen Mythologie eintrat. Im anderen Falle ergäbe sich die Annahme, daß Orion ursprünglich einen bedeutenden Platz im Glauben des Volkes einnahm und darnach auch am Himmel als Sternbild sichtbar zu sein schien.

Eine sichere Lösung dieses Dilemma ist für uns, wie ich glaube, unmöglich. Bekanntlich ist der Versuch gemacht worden, eine Einheit zwischen Sternbild und Sagengestalt dadurch herzustellen, daß möglichst viele Sagen von Eigentümlichkeiten des Sternbildes abgeleitet wurden. Wenn dieser Versuch gelungen wäre, so würde er die Meinung empfehlen, daß Orion ursprünglich nur Sternbild war. Bei unbefangener Betrachtung zeigt sich aber, daß dies Verfahren nicht ohne Gewalt- samkeit durchgeführt werden kann. Daraus folgt aber noch nicht, daß die gegenteilige Meinung, Orion sei zuerst ein rein mythisches Wesen gewesen, richtig ist. Denn der Fall ist wohl denkbar, daß Orion urspr. Sternbild war, dann aber derart in die Sagenwelt eintrat, daß er als mythische Person eine vom Sternbild vielfach unabhängige Entwicklung

durchgemacht hat. Dennoch hat diese Meinung, — daß Orion zuerst im Glauben des Volkes lebte, ehe es ihn am Himmel sah — manches für sich. So hält es selbst K. O. Müller, der sich doch bemühte, möglichst viele Orionsagen vom Sternbild abzuleiten (in einem gehaltvollen Aufsatz im *Rhein. Mus.* 2, 1834, 1 ff., abgedruckt *Kl. d. Schr.* 2, 113 ff., wonach ich hier zitiere; vgl. auch Preller 1, 448 ff.), für nötig anzuerkennen, daß der Name und die Vorstellung von dem Riesen Orion nicht zuerst am Himmel ihren Platz hatte. „Eine solche Person muß gewiss schon in der Phantasie vorhanden gewesen sein, ehe sie das Auge am Himmel erblicken kann.“ Er meint daher, Orion könne ein alter Gott der Böoter gewesen sein. Vgl. hierzu jetzt Thiele, *Antike Himmelsbilder* S. 2. Bethe, *Rhein. Mus.* 55, 431 ff.

Am besten läßt man also die vorhin aufgeworfene Frage zunächst auf sich beruhen und versucht es, da Orion unzweifelhaft in der Sage zum Teil von dem Sternbild ganz unabhängig ist, diese mythologisch-mythographische Entwicklung möglichst übersichtlich darzustellen (vgl. meine Diss. *Über die Sternsagen der Griechen* 1, 1897). Auszugehen haben wir dabei von einer genauen Betrachtung der Homerstellen, die sich auf Orion beziehen.

## 2. Orion bei Homer.

Wie schon bemerkt wurde, ist bei Homer streng zu scheiden zwischen dem Sternbild und dem Sagenhelden Orion. Nur auf das Sternbild beziehen sich folgende Stellen: *Il.* 18, 486 *ὄρεος ὄρελος* und 488 (= *Od.* 5, 274), *ἀρεος — ἡ τ' αὐτοῦ στήθεσσι καὶ τ' ὀπίσσω δοκῶν*. Obgleich aber der Dichter nur das Sternbild meint, so belebt er es sich doch und denkt es sich als riesenstarken Helden und Jäger (zum Ausdruck *ὄρεος ὄρελος*, vgl. meine Diss. S. 2, A. 1; auch Hesiod gebraucht ihn, *op.* 598, 616, 619; *ὄρελος* kommt außerdem v. 609 vor), knüpft also Vorstellungen an das Sternbild, denen Eigenschaften des irdischen Helden wohl entsprechen. Aber man darf deswegen durchaus nicht meinen, daß dem Dichter etwa dieser irdische Orion mit dem himmlischen identisch sei: die wenigen, wenn auch merkwürdigen, auf den Sagenhelden bezüglichen Stellen machen eine solche Annahme unmöglich. Ich bemerke gleich hier, daß ich die zahlreichen Erwähnungen des Sternbildes in der übrigen griechischen und römischen Litteratur gänzlich übergehe, da sie für den mythischen Orion bedeutungslos sind. Dazu gehören auch Stellen, wie die bei Preller 1, 449, A. 3 und 451, A. 1 angeführten; die Bezeichnungen *nimbosus*, *tristis* u. s. w. und die Beschreibungen der Gestalt beziehen sich durchaus nur auf das Sternbild. Und selbst wenn dieses in der Dichtung schlimme Witterung mit sich bringen soll, so geht daraus noch nicht hervor, daß man wirklich daran glaubte (vgl. meine Diss. S. 7, A. 2). Es ist also ein doppelter Irrtum Prellers, jene Vorstellung vom Sternbild auf den Orion der Sage übertragen zu wollen.

Dieser zweite, vom Sternbild vollkommen zu trennende mythische Orion lebte in der Vorstellung des Dichters, und also wohl auch seines Volkes, als ein gewaltiger Jäger und Riese. Zwar berichtet *Homer* wenig von seinem Leben, nennt auch weder seine Eltern noch seine Heimat. Doch dürfen wir annehmen, daß die Thätigkeit, die der Held in der Unterwelt ausübt (*Od.* 11, 572 ff.), nur eine Fortsetzung dessen ist, was er auf Erden gethan: ohne Unterlaß macht er Jagd auf wilde Tiere (*θηρας*), die er vor sich hertreibt und tötet mit der ehernen Keule, der ewig unzerbrechlichen, also mit einer Waffe, wie sie dem Menschen der Vorzeit, dem gewaltigen Riesen (*πρωτόεις* v. 572) zukommt. Wenn Orion hier mit einer Keule bewaffnet ist, so folgt daraus keineswegs, daß *Homer* auch das Sternbild sich mit einer Keule versehen dachte. Vgl. *Thiele* a. a. O. S. 2 Anm. 3.

Wie durch seine Jagdtätigkeit, so übertrifft Orion auch durch seine Schönheit und durch seine riesige Gröfse alle Menschen; selbst die Aloaden Otos und Ephialtes, wie sie *ἑννέοι* schon neun Ellen breit und neun Klafter groß waren (*Od.* 11, 310; vgl. *Dio Chrysost.* 29, 297; mit den Aloaden hat Orion überhaupt manche Ähnlichkeit, worauf ich hier nicht näher eingehen kann). Und wenn es bei *Homer* auch nicht ausdrücklich gesagt wird, so ist doch wohl Orions Schönheit die Ursache, daß Eos ihn liebt und entrafft zu seliger Gemeinschaft (*Od.* 5, 121 ff.). Aber nicht lange durfte sie sich seines Besizes erfreuen; denn sie erregte durch ihr Glück den Neid der Götter, und Artemis sandte ihm in Ortygia mit ihren sanften Geschossen einen frühen Tod (vgl. meine Diss. S. 2, A. 4).\*)

Als ein Beispiel der Mißgunst der höheren Götter gegen die niederen erzählt Kallipso dem Hermes Orions Entrückung und Ende. Uns ist diese Erzählung in ihrem ersten Teile merkwürdig als ein Beispiel der griechischen Entrückungssagen (vgl. *Rohde, Psyche* 1<sup>a</sup>, 75), das in seinem Ursprung noch erkennbar zu sein scheint.

Bekanntlich ist der Orion wie die meisten griechischen Sternbilder einen Teil des Jahres hindurch unsichtbar. Bei seiner Gröfse ist er auch nicht gleich vollständig zu sehen, sondern geht allmählich auf. Der erste Aufgang im Sommer, Frühaufgang genannt, fällt in die Zeit vor dem Anbruch des Tages und vor dem Erscheinen der Morgenröte. Nach und nach fällt sein Aufgang in eine immer frühere Stunde der Nacht, bis er zu Anfang des Winters abends auf- und morgens untergeht, also die ganze Nacht hindurch am Himmel steht. Wie bekannt, ist auch diese Zeit seines ersten Untergangs am Morgen, d. h. seines Frühaufgangs, für den griechischen Kalender

wichtig gewesen. — Es ist also nur eine verhältnismäfsig kurze Zeit im Jahre, wo es dem Beschauer des Himmels am frühen Morgen so erscheinen kann, als ob die Morgenröte dem Orion gleichsam auf dem Fusse folge und alsbald den Glanz des Sternbildes verdunkle. Diese Wahrnehmung scheint bei den Griechen den Glauben erweckt zu haben, als raube Eos den Orion; und da sie sich ja beide als Personen dachten, so entwickelte sich leicht jene vorhin erwähnte Sage von der Liebe des Eos zu Orion und von seiner Entrückung. Vgl. *K. O. Müller* a. a. O. S. 117 f.

Wenn diese Entrückungssage so entstanden ist, so geht daraus hervor, daß die lebhafteste Phantasie der Griechen in weit zurückliegender Urzeit an Stelle des Sternbildes einen Jüngling zu erblicken vermochte, der, wie vorausgesetzt werden darf, durch hohe Schönheit ausgezeichnet war. Andere Züge, wie sie die sonstige Überlieferung dem Orion beilegt, dürfen in diese Sage nicht übertragen werden, da sie ihre Einfachheit und Klarheit zerstören würden. Wir müssen vielmehr suchen, die älteste Vorstellung, welche die Griechen von dem Sternbild hatten, möglichst genau in uns wiederzuerwecken. Deswegen mufs hier alles, was uns von Orion als einem gewaltigen Jäger und Riesen sonst überliefert wird, beiseite gelassen werden und in unserer Phantasie in den Hintergrund treten. Dann wird man auch empfinden, daß die meisten Orionsagen nicht gut zu dieser ältesten Vorstellung von dem Sternbild passen und also vermutlich aus einem ganz anderen Vorstellungskreise erwachsen sind.

Dabei darf jedoch eins nicht übersehen werden: in der Form, in der uns die Entrückungssage bei *Homer* überliefert ist, bezieht sie sich nicht mehr auf das Sternbild. Dem Dichter ist es ein mythischer Vorgang, der sich wie andere auf Erden abspielt. Orion ist ihm vom Sternengeist zum irdischen Helden herabgesunken. Dies müfste angenommen werden, selbst wenn *Homer* die Sage rein für sich erzählte. Es ergiebt sich aber noch deutlicher daraus, daß er sie im Zusammenhang mit dem Tode des Orion durch die Pfeile der Artemis berichtet. Denn sehr richtig machte schon *K. O. Müller* a. a. O. S. 118 darauf aufmerksam, daß eine astronomische Deutung der Tötung durch Artemis in dem Zusammenhang, in dem sie nun einmal steht, unmöglich ist. Man kann offenbar nicht Orions Tod durch Artemis auf die Verdunkelung des Sternbildes durch das wachsende Licht des Mondes deuten, wenn jenes schon durch die Morgenröte seines Glanzes beraubt worden ist.

Allerdings scheint der Neid der Götter als Begründung von Orions Tod mit freier, poetischer Verwendung dieses bekannten Motivs in die homerische Sagenform gelangt zu sein. Dagegen könnte die Version von Orions Tod wohl auf echter, mythischer Überlieferung beruhen. Denn schwerlich ist es ein Zufall, daß gerade Artemis, abweichend von homerischer Gewohnheit (vgl. meine Diss. S. 2, A. 4), den Helden tötet. Es wäre z. B. denkbar, daß

\*) Von einer Verfolgung der Eos durch Orion ist in der Überlieferung nirgends die Rede. Daher kann auch die Auffassung des Bildes auf einer unteritalischen Vase (*Ann. d. Inst.* 1875, *lre, d'agg.* G., vorher gedeutet auf die Sage von Endymion und Seleno) bei *Preller* 1<sup>a</sup>, 450, A. 1: *Apollon zeigt der Artemis den die Eos verfolgenden Orion*, unmöglich richtig sein.

diese Version zwar nicht auf astronomischen Beziehungen, wohl aber auf einem feindlichen Gegensatz zwischen dem mythischen Orion, dem gewaltigen Riesen und Jäger, der vielleicht ursprünglich ein Gott war, und der Göttin Artemis beruht. Nur reichen unsere Mittel leider nicht aus, um den etwa dahinter verborgenen Zusammenhängen auf die Spur zu kommen. Denn wenn auch „Ortygia“ als die



1) Orion in der Unterwelt, anwesend Sisyphos, Tityos, Danaiden (nach Wörmann, *Die antiken Odysseelandschaften vom esquilin. Hügel zu Rom* Taf. VII).

Stätte, wo Orion seinen Tod findet, genannt wird, so hilft uns das nicht weiter (vgl. *Rohde, Psyche* 1<sup>2</sup>, 83, A. 1); und die späteren Versionen, welche Orions Tod durch die Pfeile der Artemis näher zu begründen suchen, geben selbst dann keinen Aufschluss, wenn man sie nicht als das, was sie doch wohl wirklich sind, als weitere Ausführungen der homerischen Darstellung betrachtet.

Es bleibt noch eine kurze Betrachtung der

homerischen Schilderung von Orion in der Unterwelt übrig (*Od.* 11, 572 ff.). Nach alter Sage hat Eos den Geliebten entrückt; aber sie macht ihn nicht, wie es in anderen Mythen geschieht, unsterblich; bald tötet ihn Artemis, und von dem gewaltigen Jäger lebt nur noch sein Schatten im Hades fort. Der Dichter der *Nekyia* giebt nun bekanntlich eine Schilderung von Orions Dasein im Hades und zeichnet ihn dadurch — mit wenigen anderen — vor allen übrigen Sterblichen aus; nach seiner Darstellung setzt Orions Schatten die Thätigkeit, die er auf Erden geübt hat, fort; er treibt die wilden Tiere, die er selbst (*αὐτός* v. 574, d. h. „er“ bei Lebzeiten, im Gegensatz zu seinem Schatten) einst tötete, auf der Asphodeloswiese vor sich her, bewaffnet mit der ehernen Keule.

Das hierneben abgebildete Wandgemälde vom Esquilin (s. Abb. 1) ist doch wohl trotz kleiner Verschiedenheiten in Erinnerung an die *Nekyia* entstanden; jedenfalls sehe ich keinen Grund zu zweifeln, daß der oben sichtbare, mit der Keule bewaffnete Jäger Orion ist. Die Beischrift ist so entstellt, daß sie nicht berücksichtigt werden kann; *Helbig* b. *Wörmann* S. 14, A. 44 glaubte allerdings den Namen Aklaios lesen zu können; doch ist das jedenfalls zweifelhaft und sachlich schwer denkbar.

Aus welchem Grunde der Dichter der *Nekyia* gerade den Orion einer solchen Auszeichnung gewürdigt hat, ist nicht mehr ersichtlich. Man wird ja allerdings anzunehmen geneigt sein, daß schon die Volkssage den Orion als so gewaltigen Jäger darstellte, daß sie ihn seine Lebensthätigkeit auch nach dem Tode fortsetzen ließe. Aber worauf diese Volksvorstellung im letzten Grunde beruht, muß dahingestellt bleiben. Denn die Deutung von Orions Jagen in der Unterwelt auf die Zeit, wo das Sternbild am Himmel nicht sichtbar ist (*K. O. Müller* a. a. O. S. 130, eine

Ansicht, die schon vorher von *Schaubach, Gesch. d. Astron.* S. 22 A. zurückgewiesen war), ist schon deswegen unannehmbar, weil Orion ja für alle Zeit, nicht bloß für die kurze Dauer der Unsichtbarkeit des Sternbildes, in den Hades gebannt ist. Wie sollte denn jemand, der das Sternbild vor Augen oder im Sinne hatte, auf den Gedanken kommen, Orion jage in der Unterwelt, wo doch das Sternbild immer wieder zum Vorschein kam! (Man

bedenke auch, daß nach homerischer Vorstellung die Sternbilder, wenn sie untergehen, in den Okeanos hinabsinken. Orion ist vielmehr auch hier eine rein mythische Gestalt, und die Stelle der Nekyia liefert sogar den zwingenden Beweis, daß Orion ganz unabhängig von dem Sternbild vor allem als gewaltiger, riesenstarker Jäger in der Volksvorstellung lebte. Hierfür, glaube ich, kann man sich allerdings auch auf die zahlreichen, später auftauchenden Sagen aus verschiedenen, ganz bestimmten Gegenden Griechenlands berufen.

Aber nicht bloß die Schilderung in der Unterwelt, sondern überhaupt die Vorstellung von ihm als einem gewaltigen Jäger darf nach meiner Meinung nicht vom Sternbild abgeleitet werden; sondern man sah wohl umgekehrt in diesem nur darum einen Jäger, weil er in der Sage als solcher hervortrat. Zwingend wäre eine solche Ableitung auch dann nicht, wenn die Griechen sich wirklich die regelmäßige Bewegung des Himmels unter dem Bilde einer ungeheuren Jagd mit Orion als Jäger und den Sternen als Jagdtieren vorgestellt hätten. In solcher Allgemeinheit hat aber diese Vorstellung, wie es scheint, nie bestanden; meines Wissens kommt eine entsprechende Schilderung weder in der Litteratur noch in der (bildenden) Kunst vor. Es sind immer nur einige wenige Sternbilder, die mit Orion zum Bilde einer Jagd vereinigt worden sind.

Was zunächst den Homer angeht, so ist bei ihm Orion offenbar nicht bloß auf Erden ein gewaltiger Jäger (*Od.* 11, 572 ff.), sondern auch mit dem Sternbild wird diese Vorstellung verknüpft. Daher heißt es *Il.* 18, 488 — *Od.* 5, 276 ἀρκτος — αὐτὸν στείλει καὶ τ' ὀφείλοντα δοκεῖν: die Bäarin scheint dem Dichter ängstlich nach dem gewaltigen Jäger hinzuspähen, „als fürchte sie, daß er plötzlich auf sie losgehen werde“ (*K. O. Müller* a. a. O. S. 121). Auch der Hund fehlte dem Jäger nicht; denn der seit *Hesiod* Sirius genannte Stern heißt bei *Homer*, *Il.* 22, 29 der Hund des Orion. Dieser Name ist dem Dichter, wie es scheint, noch gar nicht recht geläufig; wenigstens spricht er noch an zwei anderen Stellen (*Il.* 5, 4 f., 11, 61 ff.) von dem Stern, ohne seinen Namen zu nennen. Es scheint, daß er einfach deswegen zum Hund des Orion gemacht wurde, weil er sich in der Nähe des Sternbildes befindet, das man sich als einen gewaltigen Jäger zu denken gewohnt war (vgl. *Suchier, Orion der Jäger. Progr. Hanau* 1859, S. 15 und meine Diss. S. 5 f.). Es ist eine ganz unbegründete Annahme, daß der Sirius erst Hund geheissen habe und darnach zum Hund des Orion gemacht worden sei (*K. O. Müller, Proleg.* 144; *Kl. Schr.* 2, 122 u. a.). Auf Grund der Homerstelle müssen wir vielmehr das Gegenteil annehmen, daß der Stern erst Hund des Orion hieß und daß die kürzere und allgemeinere Bezeichnung erst später üblich wurde.

Bei *Homer* findet sich weiter keine Andeutung, ob und wie er sich das Bild der Jagd weiter ausgemalt hat. Für die Frage, ob

diese Vorstellung vom Sternhimmel abzuleiten ist, ist das auch nicht von Belang. In jedem Falle tritt aber Orion in der Volkssage so bedeutsam als Jäger hervor (man denke an die Stelle der *Nekyia*), daß es mir viel wahrscheinlicher ist, Orion sei zuerst im Mythos ein Jäger gewesen und man habe nur in Anlehnung an diesen seinen mythischen Charakter auch im Sternbild einen Jäger zu sehen geglaubt.

Auch wenn in nachhomerischer Zeit einmal von einer Jagd am Himmel die Rede ist, beschränkt sich diese auf ganz wenige Sternbilder: nur Orion, der Hund und der Hase scheinen unter dem Namen *κυνήλια* zusammengefaßt worden zu sein (*Erat. cat.* 34, S. 172 *Rob. Agywós: οὗτός ἐστιν ὁ ἐν τῇ καλουμένῃ κυνήλιᾳ ὑποκρίτης*). Man pflegt ja namentlich auch die Plejaden in das Bild der himmlischen



2) Orion, Hund und Hase (nach *Monum. d. Inst.* 6 tav. 24, 5).

Jagd hineinzuziehen, indem man voraussetzt, daß sie schon ursprünglich als ein Zug wilder Tauben gedacht worden seien (*Buttmann* a. a. O. S. 31; *K. O. Müller* S. 121; *Preller* 1<sup>a</sup>, 450; *Thiele* a. a. O. S. 3; *Bethe* a. a. O. S. 429 f.). In Wirklichkeit ist das aber nur eine unbegründete Annahme (vgl. meine Diss. S. 4, 9). Die *πλειάδες*, die bei *Homer* dem Vater Zeus Ambrosia bringen und von denen immer eine von den zusammenschlagenden Planken hinweggerafft wird (*Od.* 12, 61 ff.), können dem Dichter unmöglich mit den *Πλειάδες* identisch gewesen sein, wenn sie auch später, als die Namensform *Πλειάδες* die übliche geworden war, identifiziert worden sind (s. die Sage der *Moïro* b. *Ath.* 11, 491 b). Dazu kommt, daß Orion zwar die Plejaden verfolgt, daß sie aber in diesem Falle durchaus nicht als Tauben, sondern als Jungfrauen gedacht sind (vgl. den Art. *Plejaden*). Die Plejaden müssen also aus dem Bild der himm-

lischen Jagd ausgeschieden werden. Auf einem etruskischen Spiegel (a. Abb. 2 nach *Mon. d. Inst.* 6, *tab.* 24, 6; vgl. *Gerhard, Etr. Spiegel* 4, S. 22, Taf. 243, A 3) sind außer einer Gruppe, die wohl mit Recht auf Orion mit Hund und Hase gedeutet worden ist, noch acht Sterne, zwischen denen der Halbmond sichtbar ist, gezeichnet. Diese Sterne, von denen sieben enger zusammenzugehören scheinen, hat man als die Plejaden aufgefaßt, den achten Stern als ihre Mutter Pleione. Aber abgesehen davon, daß die Zeichnung keineswegs der Gestalt des Sternbildes der Plejaden ähnlich ist (eher den Hyaden), ist es auch eine ganz willkürliche Annahme, daß Pleione am Himmel als Stern sichtbar gewesen sei; aus keiner Stelle der Litteratur kann auf einen Katasteris-

gefügt werden. Jedoch möge die Bemerkung vorangehen, daß schon bei *Euripides* (Ion 1147 ff.) neben anderen Sternbildern der „*ἑφῆρης*“ Orion vorkommt als Figur, die zum Schmuck der in Ions Zelt angebrachten Gewebe verwendet war, und *Anakreon* 3 (*Gell.* 19, 9) wird ein mit Sternbildern geschmückter Silberbecher geschildert, darunter befindet sich auch der *οὐρανός* Orion. Über die Deutung einer Gestalt mit Exomis und Keule auf dem pergamenischen Gigantenfries als Orion vgl. *Thiele* a. a. O. S. 74 ff.\*)

Auf dem Globus des Atlas Farnese ist Orion ein „nach links kauender bartloser Mann, bekleidet mit der Exomis, Schwert an der linken Seite, der linke erhobene Arm ist in ein Fell (Mantel?) gewickelt, der Kopf ist zurückgewendet mit nach oben gerichtetem Blick, der rechte Arm schwingt hochansholend ein dünnes *λαγῶβδιον*“. Unter seinen Füßen befindet sich, nach links laufend, der Hase. *Thiele* a. a. O. S. 30 u. Taf. 4; vgl. S. 39.

Von Interesse sind außerdem die Darstellungen in frühmittelalterlichen Bilderhandschriften der Aratea des Germanicus (vgl. *Thiele, Antike Himmelsbilder*, S. 76 ff.). Am wichtigsten ist unter diesen der *cod. Vossianus* 79, der wohl aus dem 9. Jahrh. stammt, wahrscheinlich aber auf eine antike Vorlage des 4. Jahrhunderts zurückgeht (*Thiele* S. 78 f., 88 f.). Darin befindet sich auf fol. 58<sup>v</sup> die nebenstehende Abbildung des Orion (Abb. 3 nach *Thiele* S. 120). Die Darstellung in Rückansicht, sowie der Hase zwischen den Füßen des Orion läßt nach *Thiele* auf einen Globustypus schließen. Zu dem Hasenjäger — was Orion natürlich zunächst nur in astrothetischen Darstellungen werden konnte — paßt auch allein das Pedum, das an die Stelle der Keule getreten ist. Bemerkenswert ist außerdem, daß Orion das Schwert am Gürtel an der linken Seite trägt. Eine ganz ähnliche Haltung zeigt Orion in einer Illustration zu *Nikanders Alexipharmaka* im *cod. Parisinus*; nur trägt er hier kein Schwert, vgl. *Thiele* S. 120 f. Die übrigen Oriondarstellungen in Bilderhandschriften übergehe ich; vgl. *Thiele* S. 147, 152, 153, 154, 158.

### 3. Böotische Sagen von Orion.

*Homer* nennt noch keine bestimmte Gegend als Orions Heimat, ebensowenig wie er etwas von seinen Eltern weiß. Vielleicht dachte er sich ihn, wie andere Riesen, erdgeboren. Später wird Orion auch wirklich als Sohn der Erde, *γῆγενής*, bezeichnet (*Apd.* 1, 4, 3). Hier liegt nicht etwa eine Be-



3) Orion im *cod. Voss.* 79 (nach *Thiele, Antike Himmelsbilder* S. 120).

mus der Pleione geschlossen werden. Und selbst wenn diese Auffassung richtig wäre, könnte man aus der Spiegelzeichnung nicht ersehen, daß die Plejaden als Tauben aufgefaßt worden seien, die vor dem „wildem Jäger“ fliehen. Wenn also Sterne und Mond vielleicht nur deswegen eingezeichnet sind, um ein Bild des nächtlichen Himmels zu geben, so ist doch die übrige Gruppe merkwürdig als ein urkundliches Zeugnis für eine engere Verbindung der drei Sternbilder Orion, Hund und Hase, auf welche sich auch nach litterarischen Zeugnissen, wie oben bemerkt, das Bild der Jagd beschränkt zu haben scheint.

Die anderen bildlichen Darstellungen des Sternbildes, die den Orion ebenfalls sämtlich als Jäger auffassen, sollen hier gleich an-

\*) Nach einer recht unsicheren Vermutung von *Becke* a. a. O. S. 422 f. hätte schon dem Dichter von 2<sup>85</sup> 485 v. Chr. und dann dem *Euripides* ein Himmelsbild mit eingezeichneten Figuren, u. a. des Orion, vorgelegen.

ziehung auf die böotische Geburtssage vor, zumal da diese die Entstehung Orions aus der Erde ganz eigenartig begründet, durchaus verschieden von der Vorstellung, die sonst für die Geburt der „Erdenöhne“ vorauszusetzen ist.

Wenn also in der ältesten Zeit Orions Geburt nicht an einem bestimmten Ort lokalisiert worden ist, so tritt er doch andererseits als Held gewisser landschaftlicher Sagen hervor, die zum Teil gewiss alt sind. Eine besonders bedeutsame Stellung hatte er in Böotien. Dort scheint ihm ein Heroenkult gewidmet worden zu sein, was wohl daraus hervorgeht, daß in Tanagra sein Grab gezeigt wurde (Paus. 9, 20, 3; vgl. Rohde, *Psyche* 1<sup>a</sup>, 159 ff.). Außerdem erzählen die Böoter mancherlei Sagen von ihm, seiner Gattin und seinen Kindern. Merkwürdig und altertümlich ist namentlich die böotische Sage von Orions Geburt. Ausser einer seltsamen Etymologie des Namens enthält sie eine Begründung für die Riesenstärke Orions, die erklärt wird durch seine Entstehung aus dem in einer Stierhaut geborgenen Samen dreier Götter.

Schon Pindar, der nach Strab. 9, 404 (frg. 73 Bk.), vgl. Eustath. S. 246, 46) jedenfalls Hyria als Orions Geburtsort annahm und dessen Eponym Hyrieus mit ihm in Verbindung brachte, scheint sie vollständig gekannt zu haben, da Strabo a. a. O. doch wohl auf sie anspielt.\*)

Dagegen ist es zweifelhaft, ob Lykophron mit den Worten *ἑλαιε τριπάρτου παρὰ γὰρ Κανδάρος* (v. 328) auf die böotische Orionsage anspielt. In den Scholien werden zwei Erklärungen der Stelle geboten; nach der einen wäre Kandaon wohl als Beiname des Ares aufzufassen; und das ist auch sonst der Fall, Tzet. Lyk. 938, 1410 (*Κανδάων* und *Κανδάτος*). Nach der anderen Auffassung aber — und ihr muß wohl die Lesart *τριπάρτου* zu Grunde gelegen haben — ist *Κανδάων* ein böotischer Beiname für Orion; und mit dem Beiwort *τριπάρτου* würde also Lykophron auf die böotische Geburtssage anspielen. Nun besteht unzweifelhaft die Möglichkeit, daß der Scholiast, bezw. seine Quelle, das sonst dem Ares zugehörige *Κανδάων* nur deswegen auf Orion bezog — geleitet durch das Beiwort *τριπάρτου*\*\*) —, um eine passend erscheinende Erklärung der genannten Lykophron-Stelle zu liefern. Denn wie das Schwert des Orion in diesen Zusammenhang hineinpassen soll, ist

nicht einzusehen. Vgl. den Kommentar von Holzinger zu Lyk. v. 324 ff.\*)

In ihrem ganzen Umfang ist uns die böotische Geburtssage erst durch einen sonst unbekannten *Aristomachus* überliefert (Erat. cat. 32, S. 164 f. Rob.; vgl. m. Diss. S. 30, A. 1) und hat da folgenden Inhalt.

Zu Hyrieus in Böotien kamen einst Zeus, Poseidon und Hermes und wurden gastfreundlich von ihm aufgenommen. Zum Dank dafür sagten sie ihm die Erfüllung eines Wunsches zu. Da er kinderlos war, bat er um einen Sohn. Aus dem Samen der drei Götter, den sie in einer Stierhaut geborgen in die Erde vergraben ließen, wurde nach zehn Monaten Orion geboren, sogenannten *διὰ τὸ σὸφῆαι ὄσπερ τοῦ θεοῦ*, später aber *κατ' ἐφημερίαν* Orion geheissen. Vgl. Schol. Il. 13, 486; Schol. Od. 5, 121 = *Cosm.* S. 128 f. (abgedruckt b. Maafs, *Anal. Erat.* S. 6), *Eustath.* S. 1535, 42, *Schol. Nik. ther.* 15 (hier werden statt der oben genannten drei Götter Zeus, Apollon und Poseidon erwähnt, ebenso b. Tzet. Lyk. 328, wo Klonia als Mutter des Orion vorkommt, vgl. *Apd.* 3, 10, 1). *Nigid. frag.* 96 *Snob. Ovid fast.* 5, 493 ff. (aus den „Katast.“), *Nonn.* D. 13, 96 ff., *Et. M.* 823, 57, *Serv. Aen.* 1, 635 (hier heisst Orions Vater irtümlich Oniopion; unter den Göttern wird neben und statt Neptun auch Mars genannt). *Schol. Stat. Theb.* 3, 27 *Kohlm.*, 7, 256; *Hgg.* f. 195.

Über Ursprung und Bedeutung dieser Sage\*\*) ist das Nötige vorhin schon kurz gesagt worden; hier mögen noch einige Bemerkungen folgen über die Örtlichkeit, wo sie lokalisiert war. Am natürlichsten erscheint die Annahme, daß Orions Geburt in der Form, wie sie in der vorhin wiedergegebenen Sage erzählt wird, an Hyria geknüpft war (vgl. *Pind.* bei *Strab.* 9, 404\*\*\*); darauf führt wenigstens der Name von Orions sterblichem Vater Hyrieus. Eine ursprüngliche Identität dieses Hyrieus — etwa deswegen, weil die böotische Namensform *Urius* gelautet haben mußte — mit *Urion* — Orion wurde mehrfach angenommen (*Buttmann* a. a. O. S. 59; vgl. *K. O. Müller* a. a. O. S. 133, A. 59 und 60; *Orchom.* S. 93, A. 1; *Preller* 1, 449, A. 2, 453, A. 5), ist aber weder notwendig vorauszusetzen, noch ergibt sie für die Betrachtung der Orionsage etwas wesentlich Neues. Auch ist ja „*Urion*“ schwerlich die in Böotien übliche Namensform gewesen, sondern wurde nur in der vorliegenden Fabel gebraucht, um den gewöhnlichen Namen Orion etymo-

\*) Nach *Hgg.* p. a. 2, 34 scheint es, als ob Pindar (frg. 73 Bk.) die Geburt Orions nach Chios verlegt habe. Das wäre eine ganz eigenartige Überlieferung. Denn Chios wird sonst nirgends als Orions Geburtsort bezeichnet. Auch steht die Angabe *Hgg.* offenbar im Gegensatz zu der *Strabo*-Stelle und darf nicht mit ihr vereinigt werden (*Bergk* P. L. G. 1, 390 f., *Robert*, *Erat.* cat. rel. S. 252, A. 25, *Preller* 1, 449, A. 5). Das Zitat bei *Hgg.* geht nach meiner Meinung zu den vielen ungenauen, die sich gerade bei diesem Schriftsteller finden, und mag daraus entstanden sein, daß Pindar thatsächlich die chiosche Orionsage einmal erwähnt hat (frg. 72 Bk.).

\*\*) Bei *Nonn.* D. 13, 99 ist *τριπάρτου* allerdings ein Beiwort für Orion.

\*) Holzinger (zu v. 328) erwähnt die Beziehung von *Κανδάων* auf Orion überhaupt nicht. Er erfährt den Namen als einen Beinamen des Hephästos auf. — Übrigens hat *Buttmann*, *Abb. d. Berl. Akad.* 1826, S. 58 die oben berührte gleichzeitige Verwendung des Namens *Κανδάων* für Orion und für Ares zur Stütze seiner Auffassung des Orion verwendet, was natürlich nicht angeht.

\*\*) Eine seltsame astronomische Deutung der Sage bei *Buttmann* a. a. O. S. 62 f. wird zurückgewiesen von *K. O. Müller* a. a. O. S. 133. — *Urina* anders gedeutet bei *Isid. orig.* 3, 70; vgl. *Isidor*, *Unterw.* üb. Sternennamen 213.

\*\*) Hier möge auch bemerkt werden, daß nach *Plut.* d. exil. 9 die in der Nähe von Naxos gelegene kleine Insel Hyria Orions Wohnort gewesen sein soll. Allerdings läßt sich mit dieser Angabe nicht viel anfangen.



logisch abzuleiten. Ja, für „Orion“ kommt bei böotischen Autoren wie *Pindar* (frg. 72, 73; *Nem.* 2, 12; *Isthm.* 4, 49) und *Korinna* (frg. 2) die Form *Ὠρίων* vor, die auch später wiederholt gebraucht wird (*Kallim. h. Dian.* 266; *Nik. ther.* 15; *Catull.* 66, 94).

Anderwärts wird Tanagra als Orions Heimat genannt (*Schol. Nik. ther.* 15 οὗ δὲ πλείους *Ταναγραίων* εἶναι φασὶ τὸν *Ὠρίωνα*. *Schol. Il.* 18, 486; *Palaeph. d. incr.* 6; *Arsen.* 10 S. 490 W., vgl. *Euphorion im Schol. Od.* 5, 121, *Meineke, Anal. Alex.* 184). In der That wurde dort das *μῦθος* Orions gezeigt, und die Tanagrier mögen ihn als ihren einheimischen Heros betrachtet haben; ob sie aber auch die Geburts-sage in der vorhin besprochenen Form auf Tanagra bezogen, ist damit noch nicht gesagt. Leicht mag die Tanagriërin *Korinna* (vgl. frg. 3 Bgk.) den Anlaß gegeben haben zur Verbreitung der z. B. von *Euphorion* aufgenommenen Meinung, Tanagra sei Orions wirkliche Heimat.

Wenn Theben als Orions Geburtsort angegeben wird (*Aristomachus* b. *Erat.* 32), so kann das ein Versehen sein; im anderen Falle ist es schwerlich durch die Annahme einer Änderung der staatlichen Zugehörigkeit von Hyria (*K. O. Müller, Orchom.* 210), sondern eher daraus zu erklären, daß Hyrieus vielleicht als böotischer König galt und deswegen so in Theben ansässig gemacht wurde.

Mag nun Orion in Hyria oder in Tanagra oder auch in Theben geboren sein, jedenfalls war er den Böotern ein in ihrem Lande einheimischer Heros. Davon geben auch noch andere Sagen und Sagenzüge Kunde, deren Schauplatz Böotien ist. Was seine Thätigkeit betrifft, so dachte man sie sich wohl so, daß Orion als gewaltiger Jäger das Land durchstreift und es von wilden Tieren säubert.

In diesen Zusammenhang möge die Sage von der Verfolgung der Pleione und ihrer Töchter, der Plejaden, durch Orion eingereiht werden, so jedoch, daß wir nur ganz kurz auf den Gegenstand eingehen. Die Sage ist entstanden aus der Gruppierung der Sternbilder und aus der Deutung des Frühuntergangs der Plejaden auf ihre Flucht vor Orion, wie sie sich bei *Hesiod op.* 619 f. findet (vgl. meine Diss. S. 10, 18 f.). Dasselbe Bild einer Flucht und Verfolgung wird von *Pindar* öfters wiederholt; er spricht einmal von *Πλειάδες*, in deren Nähe Orion aufstehe (*Nem.* 2, 16), aber auch von der *Πλειάς*, die er verfolge, womit er wohl die ganze Sterngruppe meint, ohne sich eine einzelne Person oder sonst ein lebendes Wesen darunter vorzustellen (vgl. *Aristarch im Schol. z. d. St.*). Hier bezieht sich der Dichter also auf das Sternbild. Dagegen scheint er in einem in demselben *Scholion* erhaltenen Fragment (*ῥεχέτω δὲ μετὰ Πληϊόναν, ἀμα δ' αὐτῶ πύων*, frg. 74 Bgk.) auf eine Sage anzuspielen, die wir aus dem genannten *Scholion*, aus *Schol. Ap. Rh.* 3, 225 und *Et. M.* 675, 84 (vgl. meine Diss. S. 18, A. 1) kennen. Mit unbedeutenden Änderungen wurde die Sage auch in die „*Katasterismen*“ aufgenommen (*Schol. Il.* 18, 486 — vgl. *Robert, Erat. cat.*

*rel. S.* 42 — *Schol. Arat.* 254, *Hyg.* 2, 21; vgl. m. Diss. S. 18, A. 2).

Als Pleione mit ihren Töchtern durch Böotien zog, begegnete ihr Orion und wollte sich an ihr vergreifen. Da sie vor ihm die Flucht ergriffen, verfolgte er sie. Fünf Jahre lang liefen sie ununterbrochen; endlich versetzte Zeus wegen ihres unglücklichen Geschickes die Plejaden auf der Flucht vor Orion unter die Sterne.

Aus dieser Sage ist für uns hier das eine wichtig, daß Orion darin als Jäger Böotien durchwandernd gedacht ist. Wir dürfen diese Vorstellung wohl für die Zeit *Pindars* als bekannt voraussetzen. Dasselbe würde dann auch für *Korinna* gelten. Auch sie hatte den Orion in ihren Gedichten mehrfach erwähnt; auf ihn beziehen sich frg. 2 und 3 Bgk. Diese enthalten zwar keine lokalen Andeutungen; doch darf man annehmen, daß sie darin den Orion als böotischen Landesgenossen verherrlichte (vgl. frg. 7; vielleicht hat sie, wie oben bemerkt, die Ansicht vertreten, daß Tanagra Orions Heimat war). Er ist ihr ein siegreicher, aber auch ein frommer Held, der viele Gegenden durchwanderte und von wilden Tieren säuberte. Nicht recht verständlich sind die Worte *ζῶραν δ' ἄρ' τοῖς πάσιν ἀνορύμην* (frg. 2), da wir keinen Landschaftsnamen kennen, der mit Orion in Verbindung gebracht werden könnte (lediglich der Name der euböischen Stadt Oreos wurde von Orion abgeleitet, *Strab.* 10, 446). Ob *Korinna* sonst einmal von Orion gehandelt habe, wissen wir nicht; und meines Erachtens ist es ganz nutzlos, eine hypothetische Version der *Korinna* aus anderen Berichten zusammenzustellen (*Maafs, Bull. d. Inst.* 1889, 158 f.). Insbesondere liefert frg. 7 (*Ant. Lib.* 25) durchaus keinen Anhalt für die Annahme, *Korinna* habe die Orionsage, namentlich seinen Tod und den Katasterismus, genauer erzählt.

Der böotischen Sage gehört wohl auch Side, Orions Gemahlin, an; denn warum sie den Inseln zugewiesen werden soll, ist nicht ersichtlich (vgl. *Preller* 1, 453, A. 3). Diese soll von Hera in den Hades hinabgestoßen worden sein, da sie es wagte, an Schönheit mit ihr zu wetteifern (*Pherekydes* b. *Apd.* 1, 4, 3). Side wird als Personifikation des Granatbaumes aufzufassen sein (vgl. *K. O. Müller* a. a. O. S. 128); *σῖδη* war nämlich das böotische Wort für *ῥοιά* Granate, und eine Gegend in Böotien hieß wegen ihres Granatenreichtums *Sidai* (*Agatharch.* bei *Ath.* 14, 650 f., vgl. *Preller* 1, 453, A. 3; eine andere Side ist Tochter des Danaos, *Paus.* 3, 22, 11). Eine spätere Sage behandelte die Verwandlung der Side in einen Granatbaum, *Rohde, Griech. Rom.* 420, A. 1. Ihre Entrückung in das Reich des Hades hängt offenbar zusammen mit dem Glauben, daß, wer in der Unterwelt von der Granate gegessen, dem Tode unweiderlich verfallen sei, *Hom. h. Cer.* 372, 412. Bemerkenswert ist die Ähnlichkeit ihres Schicksals mit dem Orions bei *Homer*; auch diesem bringt ja seine außerordentliche Schönheit Verderben.

Sicher nach Böotien, und zwar nach Orchom-



menos, gehört die Sage von Orions Töchtern Metioche und Menippe, denen unter dem Namen *Κορωνίδες*, *παρθέναι* daselbst ein Kult dargebracht wurde. Die Sage von ihrer Verwandlung in Kometen war von *Korinna* (in ihren *ἑπεοῖς*, *frag. 7 Bgk.*) und *Nikander* (in den *ἑπεοποιούμενα*, *frag. 51 Schm.*, *b. Ant. Lib. 25*, *vgl. Ovid met. 13*, 691 ff.) erzählt worden; sie kann hier übergangen werden (vgl. den Artikel *Koronides* und meine Diss. S. 15, A. 1<sup>\*)</sup>). Wenn 10 Side, wie anzunehmen ist, nach Böotien gehört, so könnte man geneigt sein, sie als die Mutter der beiden Koroniden, deren Name bei *Ant. Lib.* nicht genannt wird, vorzusetzen.

Sonst werden noch Menodike (*Hyg. fab. 14*, S. 41, 16 B.) und Mekionike (*Tetzsch. chil. 2*, 614) als Töchter Orions genannt (vgl. m. Diss. S. 81, A. 2); doch ist ihre Heimat unbekannt. Sicherer kann Dryas, der Enkel — oder Sohn — Orions, nach Böotien gewiesen werden, *Stat. Theb. 7*, 256 f. und *Schol.*; *Schol. 9*, 843; *vgl. Stat. Theb. 9*, 842 f.

Aus den bisher besprochenen böotischen Sagen ergibt sich nicht unmittelbar, daß Orion ein alter Gott der Böoter war (*K. O. Müller a. a. O. S. 132*, *vgl. Orchom. 93*). Aber jedenfalls hat er doch einen hervorragenden Platz in ihrer Mythologie eingenommen. Er war ein gewaltiger Kriegerheld und ein Wohlthäter des Landes, das er von wilden Tieren befreite. In sehr altertümlicher und roher Weise begründete man die übermenschliche Vorstellung, die man von seiner Riesenkraft hatte. Aus der Existenz eines Grabes in Tanagra darf auf einen Kult geschlossen werden, der ihm gewidmet wurde; Ursprung und Bedeutung dieses Kults bleiben ungewiss. Naturgemäß wurde er mit einem lokalen Heros genealogisch verbunden und andere Sagen- 30 gestalten an ihn selbst angeknüpft.

So dunkel also das Wesen Orions in der Hauptsache bleibt, so kann man doch sagen, sein Bild trägt sehr wenig Züge, die sich aus dem Anblick des Sternbildes ergeben. Die Betrachtung des böotischen Orion kann vielmehr die Annahme empfehlen (vgl. *K. O. Müller a. a. O. S. 132*), daß er nicht zuerst am Himmel seinen Platz hatte, sondern ursprünglich nur im Glauben des Volkes lebendig war.

#### 4. Orionsagen von den Inseln.

Auf dem griechischen Festland tritt Orion sonst wenig in lokalen Mythen hervor: in „Achaia“ soll er gestorben sein nach *Hesych. 3*. *Παναθηναία* (b. *Preller 1*, 452, A. 5) wird statt *της Αχαιας* — *της Χίου* vorgeschlagen; dagegen spricht, daß, abgesehen von *Akrat*, wovon nachher, — nirgends Orions Tod nach Chios verlegt wird). Vereinzelt steht auch die Überlieferung des *Telesarch* (*frag. 1*, *F. H. G. 4*, 508), 40 *Asklepios* habe versucht, den Orion wiederzuerwecken; hier fehlt überhaupt eine Ortsangabe, *Telesarch* erzählte es in seinem *Ἀργολικόν*.

Zahlreicher und zum Teil recht sinnvoll

<sup>\*)</sup> Auch sonst in diesen genealogischen Zusammenhang Personifikationen von Sternen eingereiht worden; vgl. darüber *Roscher, Science u. Veric. S. 143 Ann. 616*.

sind die Sagen, die von den Bewohnern griechischer Inseln über Orion erzählt wurden. Wie die böotische Sage seine Geburt darstellte, haben wir oben gesehen; ganz unabhängig davon entstand eine andere Tradition von der Abstammung Orions, die vermutlich auf einen genealogischen Dichter zurückgeht. Anders als in Böotien wird hier Orion mit dem Meere und dem Meergotte in Beziehung 50 gesetzt und eine Sterbliche als seine Mutter genannt: er ist darnach der Sohn des Poseidon und der Euryale, der Tochter des Minos, und besaß von seinem Vater als Geschenk die Gabe, das Meer durchwandern zu können, *Hesiod frag. 17 Rz.* aus *Erat. cat. 32* (wahrscheinlich aus der hesiodischen „Astronomie“), *Pherekydes frag. 3* bei *Apd. 1*, 4, 3 (vgl. *Heyne z. d. St.*). Offenbar hängen die beiden Teile dieser Überlieferung eng mit einander zusammen und stammen aus derselben Quelle, gleichviel welcher Art diese war. Die nahe Beziehung, die hier zwischen Orion und dem Meere besteht, macht es wahrscheinlich, daß die Sage auf einer Insel oder in einem Küstenland entstanden ist, und da Orions Mutter Euryale die Tochter des Minos ist, so dürfen wir annehmen, daß wenigstens in dieser Tradition Kreta Orions Heimat ist, dieselbe Insel, auf der er auch nach einer anderen Sage 30 verweilt hat (s. unten.<sup>\*)</sup>)

Merkwürdig ist die Überlieferung, Orion habe die wunderbare Fähigkeit besessen, das Meer durchwandern zu können, eine Gabe, die von sich aus natürlich nur ein Gott besitzen kann, die also Orion notwendig von dem Meergott, der zugleich sein Vater ist, erhalten haben muß. Es ist fraglich, wie sich die Alten diese Fähigkeit ursprünglich vorstellten; denn in der Überlieferung bestehen 40 darüber zwei verschiedene Auffassungen. Bei *Erat. cat. 32* ist wohl ein Hinschreiten auf der Meeresoberfläche angenommen; daher kann bei *Hyg. 2*, 34 der über die Ähren hinlaufende *Ipheikos* mit Orion verglichen werden, und in dieser Beziehung hat auch *Studniczka*, *Kyrene 108* Recht, den Orion mit *Euphemos*, der auf dem Meere hinschritt (*Ap. Rh. 1*, 179 ff.; *Schol. Pind. Pyth. 4*, 61), zu vergleichen. Jedoch ist bei diesen beiden mehr an die 50 Schnelligkeit des Laufes gedacht, was bei Orion doch nicht zutrifft.<sup>\*\*)</sup> Vgl. noch *Hom. Il. 13*, 23 ff.; *Cic. Tusc. 2*, 27, 67. Nach der anderen Auffassung durchschreitet Orion wirklich das Meer und ragt also nur mit dem Kopf daraus hervor; vielleicht bestand dann Poseidons Gabe darin, daß das Meer immer hinreichend weit zurücktrat? Dies ist wohl bei *Apd.* gemeint; auch bei *Erat. 32* hätte es einen guten Sinn, wenn man annimmt, Orion trage den Kedalion deswegen auf seinen

<sup>\*)</sup> Es liegt gar kein Grund vor, das überlieferte *Μίνως* (bei *Erat. 32*) in *Μινύον* zu ändern (*K. O. Müller, Orchom. 93*, A. 5) und dadurch den Orion zu einem Böoter zu machen, zumal sich so doch keine Übereinstimmung mit der böotischen Geburtsage ergibt.

<sup>\*\*)</sup> Daher ist der über das Meer eilende Jüngling auf einem etruskischen Spiegel (*Gerhard 4*, S. 21 Taf. 289, 2) schwerlich Orion, eher *Euphemos*.

Schultern, weil er das Meer durchschreitet. Mir scheint jedoch, daß die zweite Auffassung das Wunderbare abschwächt; sie ist also vielleicht aus der ersten hervorgegangen. In späteren Versionen wird der Vorgang mehr und mehr rationalistisch gedeutet: nach *Istros* (frg. 37 M. bei Hyg. 2, 34) schwimmt Orion im Meer, und nur sein Kopf ragt daraus hervor; bei *Vergil An. 10*, 763 ff. (vgl. *Serv.*) wandert Orion zwar durch das Meer, aber er ragt allein vermöge seiner Riesengröße über das Wasser hervor.

Allem Anscheine nach geht diese Tradition, daß Orion die Fähigkeit besessen habe, durch das Meer zu wandern, auf alte Zeit zurück; und wenn *Hesiod* und *Pherekydes* dafür zitiert werden, so liegt kein Grund vor, an der Richtigkeit der Zitate zu zweifeln. Nur haben wir bei *Hesiod* die Freiheit, an jedes der unter seinem Namen gehenden Gedichte zu denken, das den Umständen nach passend erscheint. Wie oben schon bemerkt, stammt frg. 17 (*Erat. cat.* 32) wahrscheinlich aus der hesiodischen „*Astronomie*“ und ist auch von den Herausgebern des *Hesiod* gewöhnlich diesem Gedichte zugewiesen worden. Darin stand nun jene Überlieferung nicht isoliert, sondern es schloß sich daran 1) die chiische Orion-sage und 2) Orions Tod durch den Skorpion in Kreta und sein Katasterismus. Die Tradition, daß Orion das Meer durchwandern konnte, war also für den Urheber der hesiodischen Version und ganz ähnlich für *Pherekydes* (bei *Apd.* 1, 4, 8), der auch mehrere Einzelsagen kombiniert, notwendige Voraussetzung, um den Orion von einer Insel nach der anderen gelangen zu lassen. Wenn aber auch so allein eine Verbindung mehrerer Einzelsagen von Orion möglich war, so braucht jene Tradition doch nicht um eben dieses Zweckes willen erfunden zu sein, sondern es kommt ihr eine selbständige Geltung zu.

Es ist merkwürdig, daß sie auch für eine andere Orionsage, als deren Quelle *Hesiod* angegeben wird (frg. 18 aus *Diod.* 4, 86), vorausgesetzt werden muß; denn auch da wandert Orion durch das Meer von einer Insel zur andern. Jedoch genügt das keineswegs, um die beiden auf *Hesiod* zurückgehenden Orionsagen kombinieren zu dürfen (*Robert*, S. 328, A. 2). Denn nach frg. 18 wandert Orion von Sizilien nach Euböa und erlangt die Unsterblichkeit durch Versetzung unter die Sterne (vgl. meine Diss. S. 15); von Orions Tod ist hier gar keine Rede, und nach dem Zusammenhang muß man annehmen, daß sein Katasterismus in Euböa erfolgt. Denn es ist nicht einzusehen, warum sonst seine Wanderung nach Euböa und sein Aufenthalt daselbst überhaupt erwähnt zu werden brauchte. Nach frg. 17 dagegen wandert Orion aus seiner Heimat (Kreta?) zuerst nach Chios, später nach Kreta und stirbt da durch den Biss des Skorpions, mit dem er zusammen unter die Sterne versetzt wird. Das läßt sich nach meiner Meinung mit der Darstellung in frg. 18 nicht vereinigen, und wenn frg. 17 der „*Astronomie*“ zugewiesen wird, so muß frg. 18 aus

einem anderen hesiodischen Gedicht entnommen sein.

Im einzelnen wird in frg. 18 (*Diod.* 4, 86) von Orion überliefert, er habe in der Gegend von Messana das Vorgebirge Peloris (vgl. *πελώριος* *Od.* 11, 572) aufgeschüttet und dem Poseidon — der also wohl hier sein Vater ist — einen Tempel gebaut. Nach anderen (bei *Diod.* a. a. O., vgl. meine Diss. S. 33, A. 1) baute er dem König Zanklos den Hafen Akte in derselben Gegend.

Offenbar sind das Züge in Orions Wesen, die an den Meergott Poseidon selbst, den Erderschütterer, erinnern. Daher sei hier auf die merkwürdige Überlieferung hingewiesen, daß der Böoter Dryas als Schildzeichen einen Dreizack getragen habe, um anzudeuten, daß er Orions Enkel sei (*Schol. Stat. Theb.* 7, 355). Doch stimmt das, was in Sizilien von Orion überliefert wurde, insofern auch mit dem allgemeinen Wesen des Orion überein, indem er ja hier wiederum als der Riese von gewaltiger Kraft charakterisiert ist, wie schon in der ältesten homerischen Überlieferung. Aber Orion war nicht bloß in der Sage der Bewohner von Messana gefeiert, sondern sie scheinen ihm auch einen Kult als Heros gewidmet zu haben, wie man aus dem Ausdruck *Diodors* (τιμώμενον διαφέροντος, vgl. *Rohde, Psyche* 1, 99, A. 1) wird schließen dürfen.

Nicht fern von Messana lag Rhegion; in dessen Nähe befand sich ein Hafen, der in *Aschylos' Glaukos Pontios* (frg. 33 N., vgl. *Meineke, Philologus* 1868, 510) unter dem Namen Σιγήρονος λιμὴν erwähnt wurde, eine Bezeichnung, die bei *Herakl.* s. v. auf Orion gedeutet wird. In dieser Gegend hatte also Orion eine ähnliche Bedeutung wie in Messana.

Auch in der Sage von Euböa nimmt Orion eine eigenartige Stellung ein. Nach *Hesiod* frg. 18 wanderte er nämlich von Sizilien — durch das Meer — nach Euböa und wohnte dort; er wurde später unter die Sterne gezählt zu ewigem Gedächtnis: διὰ δὲ τὴν δόξαν ἐν τοῖς κατ' ὄρεσιν ἄστροις καταριθμηθῆναι τοῦτον ἀθανάτου μνήμης sagt *Diodor* und meint damit wohl nur die Benennung des Sternbildes nach dem berühmten Helden. Die echte Überlieferung enthielt aber wahrscheinlich eine persönliche Entrückung Orions an den Himmel und damit zusammenfallend seine Erhebung zur Unsterblichkeit (vgl. m. Diss. S. 15).

Dieser Glaube an die Entrückung Orions darf als ein Bestandteil der euböischen Sage gelten. Wenigstens war nach dem Zusammenhang bei *Diodor* Euböa der Schauplatz des Katasterismus. Um aber zu verstehen, warum diese Entrückung Orions in Euböa an die Überlieferung der Messenier angeknüpft worden ist, erinnere man sich, daß zwischen Euböa und Messana (und ebenso zwischen Euböa und Rhegion) Stammverwandtschaft bestand. Messana war, wenn auch zum Teil nicht direkt, von euböischen Chalkidiern besiedelt (*Thuc.* 5, 6; *Strab.* 6, 268; *Seymn.* 276, 283. Rhegion: *Strab.* 6, 257, 260; *Diod.* 6, 40). Vielleicht enthielt also schon die messenische Sage die Rückwanderung Orions von Sizilien nach Euböa und den

Katasterismus, indem die Messenier ihre eigene Heimatinsel auch als das Vaterland ihres Heros betrachteten und ihn deswegen wieder nach Euböa zurückkehren ließen.

In Euböa lag auch die Stadt Oreo (früher Histia), wo Orion erzogen worden sein soll; der Name der Stadt wird davon abgeleitet bei Strab. 10, 446. Doch wird diese Angabe nicht als zwingender Beweis dafür, daß Orion der euböischen Sage angehört, gelten dürfen.<sup>10</sup>

Wenn wir jetzt zu Hesiod frag. 17 (Erat. cat. 32, wahrscheinlich aus der „Astronomie“) zurückkehren, so ist schon bemerkt, daß sich hier an die Tradition von Orions Abstammung und von seiner Gabe, das Meer durchwandern zu können, zunächst die chiische Orionsage anschließt. Wenn wir aber auf diese eingehen, so wollen wir sie in einer einfacheren Form wiedergeben, als sie in der hesiodischen „Astronomie“ enthalten gewesen zu sein scheint, nämlich in der des Pherekydes (b. Apd. 1, 4, 3). Bei ihm geht die Angabe über Orions Abstammung und die Erzählung von seiner Gemahlin Side voraus; daran schließt sich die Wanderung nach Chios. Es bleibt ungewiss, von wo aus Orion dahin gelangte, ob aus Kreta, wohin Orions Genealogie weist, oder aus Böotien, wohin Side zu gehören scheint. Die chiische Sage selbst lautet bei Pherekydes folgendermaßen.

In Chios warb Orion um Merope, die Tochter des Königs Oinopion. Aber dieser machte ihn trunken, blendete ihn im Schlaf und warf ihn an die Meerestüste. Da ging Orion in eine Schmiede (vgl. meine Diss. S. 34, A. 2), raubte einen Knaben, den er sich auf die Schultern setzte, und ließ sich von ihm nach dem Aufgang der Sonne führen. Dort wurde er, als die Strahlen des Helios seine Augen trafen, wieder sehend und eilte alsbald nach Chios zurück, um sich an Oinopion zu rächen. Aber diesen rettete Poseidon in ein künstlich gebautes, unterirdisches Gemach (vgl. m. Diss. S. 34 und A. 3).

Die Version der hesiodischen „Astronomie“, die in die unter Eratosthenes' Namen gehenden „Katasterismen“ übergegangen zu sein scheint (Erat. cat. 32, S. 163 f. Rob., vgl. Schol. Nik. ther. 15, Schol. Stat. Theb. 3, 27\*), weicht mehrfach von der des Pherekydes ab.<sup>50</sup> Während bei diesem Orion von Oinopion trunken gemacht und dann geblendet wird — offenbar weil er ihm als Freier seiner Tochter nicht willkommen ist — vergeht sich nach den „Katast.“ Orion in der Trunkenheit an Merope und wird dafür aus Rache von Oinopion geblendet. Auch Pindar, der kurz auf die Sage anspielte (frag. 72 Bgk.), unterscheidet sich darin von Pherekydes, daß Orion sich in der Trunkenheit vergeht, allerdings nicht an Oinopions Tochter, sondern an seiner Gattin. Die Katasterismen enthalten dann außer einer kleinen Verschiedenheit am Schlusse —

Oinopion wird nicht wie bei Pherekydes von Poseidon, sondern von seinen Bürgern gerettet — einen größeren Zusatz; Orion, von Oinopion geblendet und vertrieben, wandert durch das Meer nach Lemnos und trifft dort mit Hephaistos zusammen. Der Gott, mitleidig gegen den Blinden, giebt ihm einen seiner Diener, Kedalion, als Begleiter mit. Dieser führt ihn zum Aufgang der Sonne u. s. w.

Bei Pherekydes war nur von einer Schmiede die Rede, aus der Orion einen Knaben mit fort nimmt. Die Erweiterung der Sage durch Orions Wanderung nach Lemnos beruht also wohl auf dem Gedanken, daß auch hier sich eine Art Schmiede befindet, nämlich die des Hephaistos; einer von dessen Gehilfen ist aber auch Kedalion, der also hier nach Lemnos gehört (vgl. d. Art. Kedalion und meine Diss. S. 34, A. 5).

Diese durch Orions Wanderung nach Lemnos und Zufügung des Kedalion erweiterte Sagenform lag höchst wahrscheinlich dem Sophokles vor. Denn sehr annehmbar ist die Meinung, daß der Gegenstand seines Satyrdramas „Kedalion“ der Orionsage entnommen sei (frag. 305—310 N., vgl. K. O. Müller a. a. O. S. 123, A. 26; Weleker, Nachtr. 314 f.; Preller I, 449, A. 5). Schon aus dem Titel ergäbe sich dann der Schluss, daß Sophokles die erweiterte Sagenform herangezogen hat. Man wird aber in der Vermutung noch weiter gehen und annehmen dürfen (vgl. K. O. Müller, S. 127; m. Diss. S. 35), daß die Erzählung bei Serv. An. 10, 763, welche durchaus den entsprechenden Charakter hat, auf das sophokleische Satyrdrama zurückgeht, obgleich Kedalion an der genannten Stelle nicht erwähnt ist. Nach Serv. a. a. O. sendet Dionysos dem Oinopion die Satyrn zu Hilfe; diese schlafen den Orion ein, und Oinopion blendet ihn dann. Diese Erweiterung der Sage könnte also sehr wohl dem Sophokles zugewiesen werden (den möglicherweise sein chiischer Gastfreund Ion mit dem Märchen seiner Heimat bekannt gemacht hat); sie war darum leicht vorzunehmen, weil Dionysos nach der Sage der Vater Oinopions war (Schol. Ap. Rh. 3, 997; Paus. 7, 4, 6). Ich möchte auch hier (vgl. m. Diss. S. 35; Preller I, 623) auf die große Ähnlichkeit hinweisen, die zwischen der Blendung Orions durch Oinopion und der des Polyphem durch Odysseus besteht; außerdem ist beides Gegenstand eines Satyrspiels geworden, im Kedalion des Sophokles und in Euripides' Kyklops (s. auch d. Art. Kyklopen Bd. 2 Sp. 1685).

Schließlich ist noch bei Parthenius, erot. 20 eine Version der chiischen Sage erhalten, deren Quelle wir leider nicht erfahren. Diese Darstellung entspricht im ganzen der des Pherekydes, da die Wanderung nach Lemnos (sowie auch Orions Heilung durch Helios) fehlt. In Einzelheiten bietet sie Besonderes: Orion wird Sohn des Hyrieus genannt, scheint demnach aus Böotien nach Chios gekommen zu sein; außerdem wird uns Oinopions Gattin, die Nymphe Helike, genannt, und seine Tochter heißt hier Hairo (vgl. m. Diss. S. 35, A. 1 u. d. Art. Hairo). Oinopions Abneigung gegen

\*) Bei den lateinischen Mythographen wird Oinopion irrthümlich zum Vater Orions gemacht, und gelegentlich (Schol. Stat. Theb. 3, 27 Rohlm., Schol. Germ. G. S. 163, 16) heisst dann der chiische König Vinolentus, was wohl eine Übersetzung von Oinopion sein soll.

den Freier seiner Tochter wird genauer dadurch begründet, daß Orion den Bewohnern der Insel viel Vieh raubte, um reiche Brautgeschenke geben zu können. Vgl. auch noch *Tzetz. chil.* 3, 226.

Eine bildliche Darstellung, welche sich auf die chiische Sage bezieht, wird bei *Lucian, de dom.* 28 beschrieben: Der Blind Orion trägt den Kedalion, der ihm den Weg „nach dem Lichte“ zeigt; die Sonne erscheint und heilt die Blindheit; Hephästos sieht von Lemnos her zu. Der Gegenstand ist, wie ersichtlich, der erweiterten chiischen Sage (Version der *Katast.*) entnommen. Wenn übrigens wirklich die genannten Personen alle auf einem solchen Gemälde angebracht waren, so waren darauf offenbar mehrere zeitlich hintereinander liegende Ereignisse vereinigt.

Wesentlich verschieden von allen bisher genannten Darstellungen ist die des *Arat ph.* 636ff., von dessen Version daher besser nachher zu reden ist. Nur soviel sei hier erwähnt, daß Orion bei ihm als Jagdgenosse der Artemis in Chios umherschweift und alles Wild auf der Insel dem Oinopion zu Liebe erlegt. Wie bei *Homer* ist er bewaffnet mit der Keule (vgl. dagegen *ph.* 588 ἐλαφὸς γὰρ μὲν ἰπὸς πεποιθὼς: Worte, die der damals üblichen Vorstellung von dem Sternbild entsprechen mögen). Bei *Arat* kommt also auch die Eigenschaft Orions als eines gewaltigen Jägers zum Ausdruck, die sonst in der chiischen Sage mehr zurücktritt. Nur *Parthenius* a. a. O. erzählt auch, daß Orion die Insel durchstreift habe, um die wilden Tiere zu erlegen und dadurch Oinopions Gunst zu gewinnen.

Im allgemeinen also scheint die chiische Überlieferung von Orion wenig mit der übrigen Orionsage in Verbindung zu stehen. Offenbar ist ja auch Orion in Chios nicht einheimischer Heros, wie etwa Oinopion, dessen Grab man sogar auf der Insel zeigte (*Paus.* 7, 5, 6.)\* Es ist also kein Zufall, daß das, was die Chier von ihm erzählen, uns stets in Zusammenhang mit anderen Einzelsagen und so erzählt wird, daß Orion anderswoher nach Chios kommt und nach überstandnem Abenteuer wieder anderswohin weiterwandert.

Und doch trägt auch der Orion der chiischen Sage nur Züge, die seinem Wesen, wie es die älteste Überlieferung darstellt, entsprechen. Er ist zwar nicht mehr ganz der Riese Orion, wie *Homer* ihn schilderte: der schönste Sterbliche, den je die Erde trug, von solcher Schönheit, daß Eos ihn liebt und entführt. Er ist vielmehr herabgesunken zu einer mehr komischen Gestalt; er ist lüstern und zugleich tölpisch, sodaß es dem Oinopion,

dem eigentlichen Helden der Chier, leicht gelingt, ihn zu überlisten. Aber diese Lüsterheit und dieses tölpische Wesen war dem Orion leicht beizulegen, weil es Eigenschaften sind, die gerade manchem Riesen der Sage anhaften. Immerhin wahr! also die chiische Sage den allgemeinen Charakter Orions, indem sie nur solche Züge auf ihn überträgt, die mit dem Wesen eines Riesen vereinbar sind.

Von diesem Standpunkt aus muß ich denn auch alle Versuche, einzelne Züge der chiischen Sage von dem Sternbild abzuleiten, zurückweisen. Schon in der ältesten Überlieferung ist Orion einerseits Sternbild, andererseits aber eine davon ganz losgelöste Gestalt der Sage; und in der chiischen Sage ist er erst recht weiter nichts als ein Sagenheld ohne jede Beziehung zu dem Sternbild. Es ist ja auch ganz unmöglich, die Sage als Ganzes astronomisch abzuleiten, und dieser Versuch daher auch nur bei einzelnen, aus dem Zusammenhang herausgegriffenen Zügen gemacht worden. So ist z. B. die Blindheit Orions auf die Zeit, wo das Sternbild unsichtbar ist, bezogen worden (*K. O. Müller* a. a. O. S. 126). Der Schwierigkeit, daß Orion ja doch blind ist und nicht vielmehr unsichtbar, wird dabei keine Bedeutung beigelegt. Als besonders schlagend könnte ja die Parallele erscheinen, daß ebenso wie das Sternbild, nachdem es eine Zeitlang unsichtbar gewesen, in der Gegend des Sonnenaufgangs wieder erscheint, so auch Orion von der Blindheit geheilt vom Aufgang der Sonne zurückkehrt. Aber die Heilung der Blindheit durch den Sonnengott erklärt sich leicht durch den Glauben, daß alles Licht der Augen von Helios kommt, worauf *Preller* 1, 433, A. 1; 452 A. 2 selbst hinweist. Die übrigen Seltsamkeiten der Deutung von *Völcker*, *K. O. Müller*, *Preller* u. a., welche sich sogar auf Orions Trunkenheit und Oinopions Versteck in dem unterirdischen Gemach erstreckt, übergehe ich hier (vgl. m. Diss. S. 34, A. 3).

### 5. Orions Tod und Katasterismus.

Ehe wir auf die verschiedenen Versionen vom Ende Orions eingehen, wollen wir uns an die Art erinnern, wie *Homer* seinen Tod erzählt: weil die Götter der Eos den Besitz des schönen Orion mißgönnten, tötet ihn Artemis in Ortygia mit ihren Pfeilen. Diese Version ist fast nirgends später ohne Änderung übernommen; höchstens für *Korinna* (*frg. 1* ὅτε Βελώνη ἠγάπησεν ἔξ ἀνδράων Ἀρτεμῖς) können wir sie voraussetzen (über *Nikander* s. u.). Sonst wurde sie von späteren Autoren immer irgendwie erweitert. Namentlich die Begründung von Orions Tod wird mannigfach variiert. Hierfür wurde einmal ein auch sonst nicht seltenes Sagenmotiv, der Zorn einer Gottheit wegen Überhebung eines Sterblichen, herangezogen; so verfuhr *Pherekydes* (b. *Apd.* 1, 4, 3). In seiner Version geht voraus die chiische Sage in der oben wiedergegebenen Form, daran schließt sich zunächst Orions Entrückung durch Eos; und zwar wird Orion nach Delos entrickt, natürlich

\*) Die Behauptung *Trümmlers* b. *Studniczka*, *Kyrene* 200: Die aus Boiotien und Euböia in Chios einwandernden Griechen brachten ihre Götter Oinopion und Orion dahin mit, beruht auf einer Reihe willkürlicher Schlussfolgerungen, auf die hier nicht im einzelnen eingegangen werden kann. Ohne weitere Begründung findet sich ebenda der Satz: Oinopion verhalte sich zu Orion genau so, wie sein Vater Plonysos zum thrakischen Lykurgos; wobei *Trümmler* leider nicht sagt, wie er sich das Verhältnis der beiden letztgenannten denkt.

deswegen, weil man diese Insel mit dem homerischen Ortygia identifizierte. Zugleich wird bei *Pherekydes* eine neue Motivierung für die Liebe der Eos zu Orion zugefügt: Aphrodite, erzürnt darüber, daß Eos mit Ares sich vermählt habe, bewirkte, daß sie beständig nach Liebe begehrt.\*) Hieran schließt sich dann folgende Version von Orions Tod: Orion wagte es, Artemis zum Wettkampf im Diskuswerfen\*\*) herauszufordern; zur Strafe dafür erlegte sie ihn mit ihren Pfeilen. Der Streit mit dem Diskus ist gelegentlich zu deuten versucht worden, hat aber schon deswegen keinen tieferen Sinn, weil er nur eine Erweiterung der homerischen Version ist. Vgl. auch m. Diss. S. 37, A. 1.

Auch ein verwandtes Motiv, Gewaltthat eines Sterblichen gegen eine Göttin, wurde benutzt, um Orions Tod zu begründen. Auch dies scheint nur von anderen Sagen herübergenommen zu sein; wenigstens findet sich dasselbe Motiv gerade auch bei anderen Riesen der Sage wieder (vgl. m. Diss. S. 37) und paßt also ganz gut zu Orion. Zuerst begründet so *Arat* ph. 637 f. seinen Tod, indem er erzählt, als Orion zusammen mit Artemis in Chios gejagt habe (vgl. oben), habe er sich an ihr zu vergreifen gewagt. Hierzu bemerkt der Dichter ausdrücklich, daß dies ältere Überlieferung, also nicht seine eigene Erfindung sei. Wie er dann Orions Tod selbst darstellt, ist nachher zu besprechen, da er einer ganz anderen Version folgt.

Der homerischen Version steht daher diejenige näher, welche bei *Hgg.* 2, 34 auf *Kallimachos* zurückgeführt wird (rg. 387): weil Orion sich gegen Artemis verging, durchbohrte sie ihn mit ihren Pfeilen. Vgl. *Hor. carm.* 3, 4, 72; *Serv. An.* 1, 585; *Cic. Arat.* 668; *Hgg. fab.* 195. Jedoch gehört das Zitat des *Kallimachos* bei *Hgg.* wahrscheinlich zu der Klasse derjenigen, welche entstanden sind durch irtümliche Übertragung auf eine ganze Sagenversion, während der zitierte Autor von der betreffenden Sage vielleicht nur in ganz kurzen Andeutungen gesprochen hatte. So meinte *Näke* wohl mit Recht, das *Kallimachos*-Zitat bei *Hgg.* beruhe auf der Erwähnung des Orion in *Kallimachos' hymn. in Dian.* 265 f. (anders *Schneider, Callim.* 2. 574 f.; *Robert S.* 231), wo es nur heißt, Orion wagte es, um Artemis zu freien, und das brachte ihm Verderben. (Vgl. *Nonn.* 2, 806; 48, 398). Man wird namentlich gut thun, den Katasterismus, der bei *Hgg.* 2, 34 an die angebliche Version des *Kallimachos* angeschlossen ist, davon abzuziehen. Denn er hängt sehr wenig mit dem Vorangehenden zusammen und ist sehr ungenügend motiviert: ist es doch unwahrscheinlich, daß Artemis zuerst den Orion im Zorne tötet und darnach durch eine Versetzung unter die Sterne ehrt.

Wir haben vorhin gesehen, daß schon

*Pherekydes* den Tod Orions durch die Pfeile der Artemis nach Delos verlegte. Dies hat dann *Euphoriion* (*Schol. Od.* 5, 121; *Apd.* 1, 4, 3; *Meineke, Anal. Alex.* 134) als Schauplatz von Orions Ende übernommen. Er erzählte zunächst — im Anschluß an *Homer* — Orions Entrückung durch *Hemera* (die ja bei den Späteren öfter an die Stelle der Eos tritt), giebt jedoch die Schauplätze genauer an: Orion wird aus Tanagra, seiner Heimat (vgl. ob. Sp. 1031), nach Delos entrückt; dort findet er den Tod durch die Pfeile der Artemis. Doch giebt *Euphoriion* hierfür ein eigenartiges Motiv: Orion vergeht sich an *Upis* (oder *Opis*). Diese war (nach *Herod.* 4, 36; *Paus.* 1, 43, 4; 5, 7, 8) eine der hyperboreischen Jungfrauen, gehörte also der Sage von Delos und dem Kreise der Artemis an (*Rohde* faßt sie als eine ursprünglich Artemis-ähnliche Göttin auf). Offenbar hängt die Einfügung der *Upis* in die Orionsage durch *Euphoriion* mit der Verlegung der Entrückung Orions nach Delos zusammen. Man kann also nicht sagen, *Upis* sei die „Stellvertreterin“ der Artemis (*Crusius* in *Roschers Lex.* Bd. 1, Sp. 2813), nicht einmal in dem Sinne, daß der Version des *Euphoriion* eine andere vorausgegangen sei, in der Artemis die Stelle der *Upis* eingenommen hätte. Denn es giebt keine solche Version, nach der Orion in Delos sich gegen Artemis vergeht. Ganz zurückzuweisen ist auch der Versuch, die Version des *Euphoriion* astronomisch abzuleiten und *Upis* auf das Sternbild der Jungfrau deuten zu wollen (*K. O. Müller a. a. O.* S. 132, A. 55; vgl. *Crusius a. a. O.*). Eine Beziehung zwischen den beiden Sternbildern besteht überhaupt nicht, geschweige denn eine solche, die in der Sage zum Ausdruck käme. —

Eine auffällige Verkehrung des seit *Homer* überlieferten Verhältnisses zwischen Orion und Artemis in das Gegenteil zeigt die Version des *Istros* (b. *Hgg.* 2, 34, frg. 37 M. — *F. H. G.* 1, 422). Zwar wissen auch die „*Katasterismen*“ nichts von einer solchen Feindschaft als Ursache von Orions Tod; im Gegenteil ehren *Leto* und Artemis den gewaltigen Jäger durch eine Verainung (s. nnt. Sp. 1043). Aber darüber ging *Istros* noch hinaus und dichtete, Artemis habe den Orion geliebt und sich mit ihm vermählen wollen (bei *Homer* kann doch wohl von einer Liebe der Artemis zu Orion keine Rede sein, woran *Rapp* in *Roschers Lex.* Bd. 1, Sp. 1267 dachte). Der Tod des Orion wird jetzt herbeigeführt durch eine List des Apollon, der jenes Vorhaben der Artemis vereiteln will. Er tötet aber den Orion nicht selbst, sondern wie bei *Homer* erschiesst ihn Artemis mit ihrem Pfeil, freilich wider ihren Willen: Apollon fordert sie auf, nach dem im Meere schwimmenden Orion, dessen Haupt in der Ferne gleich einem dunklen Punkte sichtbar ist, zu schießen, um ihre Geschicklichkeit zu erproben: sie trifft und erkennt zu spät, wen sie getötet; zur Ehrung des Geliebten versetzt sie ihn an den Himmel.\*)

\*) Die Sage von der Liebe der Eos zu Orion und seiner Entrückung wird noch (außer von *Euphoriion*, wovon nachher) mehrfach von *Nonnos* wiederholt: D. 4, 193; 5, 517; 11, 390; 42, 246.

\*\*) *διανεύει* ist überliefert; doch hat die Vermutung von *Jacobs διοτεύει* manches für sich.

\*) Die Ansicht von *Maafs* (*Bull. d. Inst.* 1882, 159), die Version des *Istros* gehe auf *Korinna* zurück, entbehrt jeder Grundlage, vgl. oben Sp. 1033. — Auch kann ich seinem

Es ist auch hier verfehlt, eine astronomische Deutung geben zu wollen: nach *K. O. Müller* a. a. O. S. 129 soll „das im Meere, oder ursprünglicher im Okeanos, hervorragende Haupt des Orion den Untergang des Sternbildes bezeichnen; der Tod ereilt Orion, indem er alsdann völlig hinabsinkt“. Zugleich soll sich das im Verhältnis zu den Schultern dunkel erscheinende Haupt des Sternbildes insofern in der Sage wiederfinden, als Orions Haupt 10 am Horizont als ein dunkler Fleck erscheint. Aber Orion ist schon in der homerischen Sage, aus der die eben erwähnte Version hervorgewachsen, nicht mehr als Sternbild aufgefaßt; und wie kann selbst ein späterer Dichter in derselben Sage den Orion untergehen, d. h. das Sternbild im Meere versinken lassen, wenn er ihn gleich darauf an den Himmel versetzt! Offenbar hängt nämlich der Katasterismus hier sehr eng mit dem Vorausgehenden zusammen. 20 Gerade der Sagenzug, den *K. O. Müller* so astronomisch deuten wollte, — Orions Schwimmen im Meer, — scheint mir vielmehr eine Erinnerung an die allgemeine Orionsage zu sein, wonach der Riese von Poseidon die Gabe erhalten hat, durchs Meer wandern zu können, nur daß dieser Zug dem Dichter zu wunderbar erschien, um ihn unverändert aufzunehmen (vgl. ob. Sp. 1034f.). Im ganzen stellt sich also diese Version dar als ein eigenartiger 30 Versuch, Orions Tod durch Artemis mit selbständiger Variierung zu begründen.

Neben der homerischen Version von Orions Tod entstand aber noch eine wesentlich verschiedene, deren Ursprung indessen wohl in ziemlich frühe Zeit zurückreicht. Es ist die Sage von Orions Tod durch den Skorpion. Sie ist eine der wenigen Orionsagen, welche zweifellos astronomischen Beziehungen ihre Entstehung verdanken (vgl. *Robert, Erat. cat.* 40 *rel.* 239). Man hatte beobachtet, daß das Sternbild des Skorpion etwa gleichzeitig am Himmel erscheint, wenn Orion aufhört sichtbar zu sein, und umgekehrt. Ganz ähnlich nun wie schon bei *Hesiod* der Frühuntergang der Plejaden als ihre Flucht vor dem nahen Orion aufgefaßt worden war, deutete man das Verschwinden Orions als eine Flucht vor dem aufgehenden Skorpion und begründete diese 50 durch die Erdichtung, der Skorpion habe sich auf Erden dem Orion als ein verderblicher Gegner erwiesen. Die so entstandene Sage wird uns aus *Hesiod* (fg. 18 Rz., wahrscheinlich aus der hesiodischen „Astronomie“; voran-

ging die oben besprochene chliische Sage) überliefert bei *Erat. cat.* 32, S. 162 *Rob.*; *Schol.* II. 18, 486 = *Arsen.* S. 191; *Palaeoph. d. inc.* 5. Vgl. *Nigid. frag.* 96; *Ovid fast.* 5, 537 ff.; *Schol. Nik. ther.* 15; *Lucan.* 9, 836 f. und *comm. Bern.* z. d. St. *Serv. An.* 1, 535, *Schol. Stat. Theb.* 3, 27; 7, 255; *Cosm.* S. 123 f. Die hieraus sich ergebende Version ist die ursprüngliche und lautet folgendermaßen.

Orion jagte einst zusammen mit Artemis und Leto in Kreta und liefs sich dabei im Vertrauen auf seine Riesenstärke zu der Drohung hinreißen, er werde alle Tiere der Erde erlegen. Hierüber erzürnt, bereitete Gaia ihrem gefährlichen Gegner dadurch den Untergang, daß sie einen Skorpion aus ihrem Schofs emporsandte, der jenen mit seinem Stachel tötete. Aber zur Verherrlichung seiner Tapferkeit wurde Orion von Artemis an den Himmel 10 versetzt, zugleich mit dem Skorpion, der einen so gewaltigen Riesen gefällt hatte. Und noch am Himmel scheint dieser vor jenem zu fliehen. (Über den Katasterismus vgl. m. Diss. S. 20f.)

Der Schauplatz dieser Sage ist Kreta\*); hier mögen wir uns den Jäger Orion durch Berge und Wälder schweifend vorstellen, ähnlich wie in manchen anderen Gegenden Griechenlands. Orion ist also auch hier als gewaltiger Jäger, zugleich aber auch als Riese gedacht: er prahlt in übermütigem Vertrauen auf seine Riesenstärke, daß er alles Wild erlegen werde, und fordert dadurch den Unwillen der Gottheit heraus. Eigenartig ist in dieser Sage vor allem die besondere Darstellung von Orions Tod, den hier ein von Gaia emporgewandter Skorpion verursacht. Zu beachten ist aber außerdem, daß Orion Jagdgenosse der Artemis (und der Leto) ist. Diese Einzelheit hat die Entstehung einer anderen Version der Sage begünstigt, welche sich der späteren Form der homerischen Orionsage — Orion fällt durch die Pfeile der Artemis, weil er sich an der Göttin vergeht — in der Motivierung von Orions Tod annähert.

Als erster Vertreter dieser Version ist *Arat* zu nennen (ph. 637 ff.). Wie wir oben gesehen haben, war ihm die chliische Sage bekannt; er benutzt sie aber nur bruchstückweise, indem er erzählt, Orion habe mit Artemis zusammen 10 in Chios gejagt und die wilden Tiere der Insel dem Oinopion zu Liebe getötet. Während aber die echte chliische Sage hieran die Gewaltthat Orions gegen die Gattin oder Tochter Oinopions, seine Blendung u. s. w. anschließt, erwähnt *Arat* hiervon gar nichts. Nach ihm vergeht sich Orion vielmehr an Artemis selbst, und diese ist es dann, nicht Gaia wie in den *Katast.*, welche den Skorpion aus einem Hügel der Insel hervorkommen läßt, daß er den

Vorschläge, einige (unter sich übereinstimmende) pompejanische Wandgemälde (*Hebbig, Nr.* 253—257, Taf. VIa) an die Version des *Letos* zu beziehen, nicht bestimmen, besonders deswegen nicht, weil in dieser ebensowenig von einer Liebeserklärung des Orion wie überhaupt von einer Liebe Orions zu der Göttin die Rede ist. Die Deutung der Bilder auf Orion und Artemis rührt übrigens von *Dilthey* her (*Bull. d. Inst.* 1869, 151), der jedoch dabei an die kretische Orionsage dachte. Zu dem, was *Maass* dagegen vorbringt, ist hinzuzufügen, daß Orion allerdings in manchen Versionen als in die Göttin verliebt geschildert wird, so zwar, daß er sich an ihr vergreift und dadurch ihren höchsten Zorn hervorruft. Dieser Scene würde offenbar die Darstellung der Wandgemälde wenig entsprechen.

\*) *Nigidius* (fg. 96), der im allgemeinen mit den „*Katast.*“ übereinstimmt, ist in Einzelheiten durch *Arat* (s. unten) beeinflusst; nur deswegen verlegt er den Vorgang nach Chios. — Wahrscheinlich war Kreta in dieser Version die Heimat Orions, wozu seine Abstammung von Poseidon und Euryale, der Tochter der Minos, stimmen würde (vgl. oben). Vgl. auch *Plin.* n. h. 7, 73; ob sich hieraus die Existenz eines Grabes des Orion in Kreta ergibt (*Pretter* 1, 152, A. 4), lasse ich dahingestellt.

Riesen töte. Mit den Worten: „Daher flieht Orion, wenn der Skorpion aufsteht, nach den äußersten Enden der Erde“, schließt *Arat* seine eigenartige Version; er umgeht also den eigentlichen Kataksterismus. Vgl. *Maafs*, *Aratea* 268; *Erat.* 7, S. 72 *Rob.*; *Erat.* 32, S. 164, 15 *Rob.*; m. Diss. S. 21, A. 2.

Auch *Nikander* (*ther.* 13 ff.) folgt dieser Version; doch erwähnt er Chios nicht als Schauplatz; aus v. 15, wo Orion als Böoter bezeichnet ist, könnte man sogar schließen, daß *Nikander* die Sage von Orions Tod durch den Skorpion nach Böotien verlegte, wohin sie keineswegs ursprünglich gehört. Vielmehr scheint die Sage, die ihrem Wesen nach an keine bestimmte Örtlichkeit gebunden ist, zuerst auf Kreta lokalisiert worden zu sein.

Ganz bestimmt nennt dagegen *Nonnus* (*D.* 4, 337 ff.) Böotien und im besonderen Hyria als den Schauplatz, wo Orion durch den von der erzürnten Artemis gesandten Skorpion den Tod fand.

### 6. Rückblick.

Es wird unnötig sein, hier nochmals die verschiedenen Gesamtdarstellungen von Orion sagen, wie sie unter dem Namen des *Hesiod*, des *Pherekydes* u. a. uns überliefert sind, aufzuzählen und festzustellen, in welcher Art jedesmal einzelne Sagen miteinander verbunden sind; vgl. hierzu m. Diss. S. 38 f. Dagegen lohnt es sich wohl, einen zusammenfassenden Rückblick auf den Inhalt der bisher besprochenen Einzelsagen zu werfen und das Bild vom Wesen Orions, soweit es sich aus ihnen entwickeln läßt, in übersichtlichen Zügen zu wiederholen.

Von der vorhandenen Überlieferung ausgehend haben wir festgestellt und wollen das hier nochmals ausdrücklich hervorheben, daß schon in der Ältesten uns bekannten Sage Orion das Sternbild und Orion der irdische Held zwei ganz verschiedene Wesen sind. Orion ist dem *Homer* zwar als Sternbild wohl bekannt; aber bei den Sagen, die er von Orion erzählt, denkt er an jenes gar nicht. Natürlich erhebt sich da die Frage: war denn nun Orion zuerst nur Sternbild und was war wohl die älteste Vorstellung, die man von diesem hatte? Oder: war Orion ursprünglich ein an der Erde haftendes, vielleicht göttliches Wesen und wie kam es dann, daß daraus ein Sternbild wurde? Auf diese Frage habe ich es unterlassen, eine bestimmte Antwort zu geben, weil es unmöglich scheint. Wir können allerdings glauben, daß in der Sage von Orions Entrückung durch Eos jener ursprünglich als Sternengeist gedacht war. Als eine sehr alte, vielleicht die älteste Vorstellung von dem Sternbild würde sich darnach ergeben die eines durch außerordentlichen Schönheit ausgezeichneten Jünglings: offenbar ein durch seine Einfachheit für die älteste Zeit passendes Bild. (Daher hat für mich die Ableitung des Namens von *Ὠρεα* = *Ὠρεα* im Sinne von „männliche Reife, Schönheit“ etwas Bezeichnendes, wenn nicht die Psilosis im Wege stünde.)

Wenn die homerische Entrückungssage also dafür zu sprechen scheint, daß Orion zuerst

nur Sternbild war, so stehen dieser Annahme doch wieder gewichtige Gründe entgegen. Ich will nicht davon reden, daß die meisten Orion-sagen nicht astronomisch abgeleitet werden können; denn nachdem Orion einmal zum irdischen Helden herabgesunken war, ist es nur ganz natürlich, wenn mancherlei nicht-astronomische Sagen von ihm sich entwickelten. Aber mit jener Annahme ist doch z. B. die bedeutsame Stellung, welche Orion in Böotien einnimmt, schwer in Einklang zu bringen. Will man trotzdem an der ursprünglichen Einheit des böotischen Orion mit dem Sternbild festhalten, so muß man entweder annehmen, daß die Böoter sich ein wesentlich anderes, vor allem ein inhaltvolleres Bild von dem himmlischen Orion machten, als es in der homerischen Sage vorliegt, oder daß der zum irdischen Helden gewordene Orion in ihrem religiösen Gedankenkreis allmählich eine größere und tiefere Bedeutung gewann. Wie sich dies im einzelnen entwickelt hat, ist natürlich ganz unmöglich zu wissen. Aber ich bin auch weit entfernt, mich mit Bestimmtheit über die Vorfälle zu entscheiden, ob Orion zuerst Sternbild war oder ursprünglich nur religiös-mythischen Charakter hatte.

Wenn wir nunmehr von dem Sternbild Orion ganz absehen, so fragt sich, welchen Charakter denn die auf den irdischen Helden Orion bezüglichen Sagen ihm beilegen. Unstreitig hat dieser Orion auch eine religiöse Bedeutung, wenigstens in einigen Gegenden Griechenlands wie in Böotien, gehabt. Mehr als dies können wir aber wohl nicht feststellen; wir wissen nicht sicher, ob ihm ursprünglich göttlicher Charakter zukommt, und noch weniger können wir den eigentlichen Kern seiner göttlichen Natur begrifflich erfassen.

Leichter zu erkennen sind die rein mythischen Züge seines Wesens. Dazu rechne ich vor allem seine Eigenschaft als gewaltiger Jäger. Ich glaube geneigt zu haben, daß sich diese nicht von dem Sternbild ableiten läßt. Ich muß auch den Vergleich zurückweisen, der zwischen ihm und dem „wildem Jäger“ unserer Sage gemacht worden ist (*W. Grimm* bei *K. O. Müller* a. a. O. S. 121 A. 14; *Suchier*, *Orion der Jäger*, Progr. Hanau 1859; *Pretler* 1, 450). Denn die deutsche Sage hat doch wohl eine religiöse Grundlage; diese kommt namentlich auch in dem vom wilden Jäger unzertrennlichen „wütenden Heere“ zum Ausdruck, wovon ja bei Orion gar keine Rede ist. — Von dem Jäger Orion erzählen die Bewohner mancher Landschaften und Inseln Griechenlands; sie stellten sich vor, daß er unermüdlich das Land durchzog und das Wild erlegt habe. Nur wenig spielt dabei der Gedanke herein, daß Orion dadurch — ähnlich einem Herakles oder Theseus — ein Wohltäter des Landes geworden sei.

Zugleich galt er aber auch als Riese von gewaltiger Kraft. Ähnlich dem Meergotte Poseidon, der in einer Version sein Vater ist, durchkreuzt er das Meer, türmt Vorgebirge auf u. dergl. Oder er ist gar dem Samen

dreier Götter entsprossen und in einer Stierhaut erwachsen: ein Beweis, welch wunderbare Vorstellung man von Orions Riesengröße und -stärke hatte. Daneben trägt er allerdings auch — wie in der chiischen Sage — Züge, die zwar für einen Riesen passen, aber gerade die roheren Seiten eines solchen hervorheben.

Es ist selbstverständlich, daß diese Vorstellungen aus irgend einer Wurzel ihre Entstehung genommen haben. Sehr wahrscheinlich haben z. B. religiöse Gedanken dabei mitgewirkt. Vielleicht ist es auch kein Zufall, daß Orion wie in der Sage, so auch als Sternbild von besonderer Größe ist. Aber es ist unmöglich, den Ursprung der einzelnen Vorstellungen nachzuweisen.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß, obgleich das Sternbild Orion und der Sagenheld schon früh unterschiedene Wesen sind, dennoch jenes auch auf die Sagenbildung gelegentlich eingewirkt hat. Hierher gehört vornehmlich die Sage von Orions Tod durch den Skorpion. Wenn sie jenem angeblich hesiodischen astronomischen Lehrgedicht zugewiesen worden ist, so spricht dafür auch die Tatsache, daß gerade dieser Sternmythus eine gewisse astronomische Gelehrsamkeit voraussetzt. Dadurch unterscheidet sich die Sage von den übrigen Orionsagen, und demjenigen, der im allgemeinen deren Ableitung von dem Sternbild ablehnt, wird das schwerlich als ein Zufall erscheinen. [Küntzle.]

**Orios?** (*Όριος*?). 1) Nach *Paus.* 2, 35, 2 gab es in Hermione einen Tempel und ein Kultbild des Apollon *Όριος*; den Namen bringt *Pausanias* zögernd mit *όριος* zusammen. *Gerhard, Griech. Myth.* 303, 4\* vermutete *Όριος*. *Bursian, Quaest. Euboicae* 30 schreibt *Όριος* = der auf Bergen Verehrte, vgl. d. Art. *Orestes*, Anm. zu Sp. 976/7. — 2) S. *Oreios*. [Höfer.]

**Oripa** (*Όριπα*: *Εἰρήνης Ηεσυχ.*). *M. Schmidt* z. d. Stelle vergleicht *Hesych.* s. v. *Όριπα*: *Εἰρήνης*, das er für eine iolische Form von *ἄρη, ἄρεια* erklärt. Vgl. *Meister, D. griech. Dial.* 1 p. 49 und *Roscher, Kynanthropie* S. 70 Anm. 189\* sowie d. Art. *Orpa*. [Roscher.]

**Orista** (?), verderbter Name eines Hirten des Königs Oineus, der am Acheloos zuerst aus Trauben Wein gepreßt haben soll, *Mythogr. Lat.* 1, 87 p. 30 *Bode*. Manche wollten *Orestes* (s. d. nr. 6), *Ovista*, *Uvista* lesen; s. *Bode* a. a. O. *Ovista* steht im *Schol. ad Verg. Georg.* 1, 8 cod. *Leidens.* 135; vgl. *Thilo, Serv. in Verg. Buc. et Ge. comm.* p. III, doch hat *Kremmer, De catal. heurematurum* 65, 3 nachgewiesen, daß *Orista* aus *Ovista* verderbt ist, *Ovista* filius aber ist wieder verderbt aus den Worten *Vergil* a. a. O.: *populacque incensit Acheloiā miscuit uvis*, woran der Scholiast sofort den Namen des Weinerfinders *Staphylus* schloß. [Höfer.]

**Orites**? (*Όριτης*?), Kentaur; s. Bd. 2, Sp. 1074, 14.

**Orithallos** (*Όριθαλλος*), *Κονοτήτων όμόνυμος*, *Αβαντίδος* άδρός άρσενίης (Nonn. *D.* 36, 278), von *Deriades* erlegt (Nonn. 36, 277), von *Meliseus* gerächt (a. a. O. 279f.). [Roscher.]

**Orkamaneites** (*Όρχαμανιτης*). Die von *Drexler* Bd. 1 s. v. *Horkaios* nach *Stark* an-

geführte Inschrift lautet nach *Mon. et βιβλ. της Εύαγγ. Σχολ.* 1 (1873–75), 71, 23 *Δι' Όρχαμανιτης εύχην*. Es fragt sich nur, ob man mit den Herausgebern *Όρχαμανιτης* oder *Όρ. κ. τ. λ.* zu lesen hat; auf jeden Fall aber wird man in *Όρχαμανιτης* eines der vielen lokalen Epitheta des Zeus zu erkennen haben, dessen erster Bestandteil derselbe sein dürfte, wie in dem Namen des unweit *Pessinus* gelegenen *Όρχάοχοι*; *Strabo* 12, 567. 568. 576. [Höfer.]

**Orlagno?** (*Όρλαγνο*), Kriegsgott auf Münzen des Kanerki, stehend, bärtig, bekleidet, behelmt; auf dem Helm ein Vogel; die R. auf die Lanze gestützt, die L. am Schwert, *Wilson, Ariana antiqua* Taf. 12, 3. v. *Sallet, Die Nachfolger Alexanders d. Großen in Baktrien und Indien* 198. *Gardner, The coins of the greek and scythic kings of Baktria and India* 132, 28 pl. 26, 14. *Lassen, Indische Altertumskunde* 2, 843f. — *G. K. Hoffmann, Abhandl. für die Kunde d. Morgenlandes* 7 (1881), 3, 145 erklärt ihn für den indischen Kriegsgott *Bahrām*. *P. de Lagarde, Nachricht v. d. Kgl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen* 1886, 148f. *M. Aurel Stein, Zoroastrian deities on indo-scythian coins*. London 1887 (aus *Oriental and Babylonian Record*, Aug. 1887), 5. Nach *Puchstein, Arch. Zeit.* 41 (1883), 99. *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* 282, 1. 335, 4 ist *Orlagno* (*Ordagno*) identisch mit dem Verethragna des Avesta und dem spätarakiden bez. armenischen *Wahagn* = *Herakles*, wie Münzen des *Overk* (*Sallet, Zeitschr. f. Numism.* 6 (1879), 396. 399 Taf. 9, 4) denselben Gott wie *Orlagno* mit der Legende *Όρακίλο* zeigen, ebenso ist er nach *Puchstein* a. a. O. (vgl. *Pauly-Wissowa* s. v. *Artagnes*) identisch mit dem auf dem Grabdenkmal des Königs *Antiochos* von Kommagene erwähnten *Αράγγνης Όρακίλης Άρης*, *Puchstein* a. a. O. 273, 2a, 11. 327; vgl. unt. Sp. 1055. Denselben *Artagnes* erkennt *Puchstein* a. a. O. 282, 1 in dem in *Karmanien* verehrten *Ares*, von dem *Strabo* 15, 727 berichtet, daß er der einzige Gott sei, den die kriegerischen *Karmanen*, und zwar durch Eselopfer, verehrten. [Höfer.]

**Ormenides** (*Όρμενίδης*), 1) = *Ktesios*, *Hom. Od.* 15, 414, s. *Ormenos* nr. 1. — 2) = *Amyntor*, *Hom. Il.* 9, 448. 10, 266. *Strabo* 9, 438. 439, s. *Ormenos* nr. 5. [Höfer.]

**Ormenios** (*Όρμενίος*), 1) = *Ormenos* (s. d. nr. 5). — 2) einer der Gefährten des Odysseus, die von der *Skylla* verschlungen wurden, *Schol. Hom. Od.* 12, 257. *Eust. ad Hom. Od.* 1721, 8. — 3) Genosse des *Dionysos* auf dem Zuge nach *Indien*, von *Deriades* getötet, *Nonn. Dionys.* 32, 186. — 4) Freier der *Penelope* aus *Dulichion*, *Apollod. Epit.* 7, 27 (vgl. *Ormenos* 2). [Höfer.]

**Ormenis** s. *Ormenos* nr. 5.

**Ormenos** (*Όρμενος*). 1) Vater des *Ktesios* (s. d.), des Königs der Insel *Syria*, der Großvater des *Enmaios* (s. d.), *Hom. Od.* 15, 414. *Dio Chrys.* or. 15 p. 263 *Dindorf*. — 2) Freier der *Penelope* aus *Zakynthos*, *Apollod. Epit.* 7, 29. — 3) Troer, von *Teukros* getötet, *Hom. Il.* 8, 274. — 4) Troer, von *Polypoites* erlegt, *Hom. Il.* 12, 187. — 5) Sohn des *Kerphios* (? oder *Kerkaphos*), *Heros* Eponymos von





(Ὀροβίος), Kentaure auf der Françoisvase: C. I. G. 4, 8185 c), Heydemann, *Mittheilungen aus den Antikensammlungen in Ober- u. Mittelitalien* 84, 11. *Wollers, Arch. Jahrb.* 13 (1898), 22. Vgl. Orobios. [Höfer.]

**Oro(s)bios?** (ὈΡΟΨΙΟΣ; vgl. Ὀροβίος), nach der Lesung Brunn's, Reichels u. Weizsäcker's, *Rhein. Mus.* 1877 S. 374 (vgl. auch El. H. Meyer, *Indogerm. Mythen* 1, 69. 124. 203) einer der Kentauren (s. Bd. 2 Sp. 1037, 67 u. 1073, 17), erwähnt auf der Françoisvase (W. Vorlegbl. 1888, III. C. I. G. 8186<sup>c</sup>). Andere lesen wohl richtiger Oroibios od. Orobios (s. d.). [Koscher.]

**Orochares** (Ὀροχάρης), Satyr auf einer Berliner Amphora (abgeb. Gerhard, *Etrusk. campan. Vos.* Taf. 8 f. Müller-Wieseler, *D. d. a. K.* 2, 486), O. Jahn, *Vasenbilder* 24 k. Heydemann, *Satyr- u. Bacchennamen* 24. Furtwängler, *Berl. Vasensamm.* 2, 2160 S. 486. C. I. G. 4, 7463. — Braun, *Bullet.* 1835, 181 las Ὀροχάρης, *Cur-*

**Orodemniades** (Ὀροδευνιάδης) νῦμφαι, [καί] αἱ Μελίται ἀπὸ τοῦ ὄρους καὶ τῶν δρυμένων ἐκεῖ κοιτάζονται: οἱ δὲ ἀπὸ τῶν ὄροδάρμων, οἷ εἰς κλάδοι, Hesych. und Phavorin. s. v. Vgl. d. Art. Melissa nr. 1. [Höfer.]

**Orodes** (Ὀρώδης), ein Kämpfer auf Seiten des Aeneas, in der Schlacht von Mezentius getötet, *Verg. Aen.* 10, 732 ff. [Stoll.]

**Oroibios** s. Orobios.

**Oromasdes.** [Ursprünglich Ἀνρομάσδης?, vgl. de Lagarde, *Abhandlungen* S. 150; Ὁρομάσδης: *Inscr. des Nemrud-Dagh* (s. u.); *Diog. Laert., Prooem.* 6; *Plut., De anim. procr.* in *Tim.* 27 S. 1026 B; *Plut., ad princ. inerud.* 30 S. 780 C (e corr.); *Vit. Alex.* 30; *Damasc., De princip.* 125 S. 322 Ruelle. — Ὁρομάζης: *Plut., De Is. et Osir.* 46 ff.; *Ps.-Plat., I. Alcibiad.* 122 A — Ὁρομάζης: *Plut., Vit. Artax.* 29; *Porph., De Vit. Pyth.* 41. — Ὁρομάγδης: 50 *Stobaeus, Anthol.* 11, 33 (aus Ὁρομάσδης verdorben?). — Ὁρομάδης: *Agath.* 2, 24]. Schon in den ältesten Keilschriften der Achämeniden wird Auramazda als der Schöpfer des Himmels, der Erde und des Menschengeschlechts und als der Beschützer der Könige, denen er Macht verliehen hat, sowie ihrer Herrschaft angerufen. 'Es spricht der König Darius: Dies was ich that, nach dem Willen Auramazdas that ich es allerwegen. Auramazda brachte mir Hilfe, und die übrigen Götter, welche es giebt.' 'Ein großer Gott ist Auramazda, welcher jenen Himmel schuf, welcher die Erde schuf, welcher den Menschen schuf, welcher dem Menschen die Segensfülle gab, welcher den Darius zum König machte, welcher dem König Darius die Herrschaft übertrug, die groß, reich, menschenreich ist.' (*Weisbach und Bang, Die altpersischen Keilschriften* 1893 S. 29, 39 passim). In dem dualistischen System des *Avesta* ist Ahura-Mazda das Prinzip des Guten im Gegensatz zu Aŋgra-Mainyu (Ahriman, s. Arimanius), dem bösen Geiste, und die Geschichte des Weltalls besteht in einem Kampfe zwischen diesen beiden feindlichen Mächten. Er ist der Schöpfer aller niederen Götter und der materiellen Welt, die er durch seine Gesetze in Ordnung hält. Un-

endlich erhaben über die anderen Götter, die ihm ihr Dasein verdanken, wohnt er seit ewigen Zeiten im reinsten Lichte. Auf ihm beruht alle physische und moralische Reinheit; sein Name bedeutet den 'allwissenden Herrn'; er ist zugleich der Allweise und der Allmächtige. (*Spiegel, Erän. Alterthumskunde* 2, 21 ff.; *Darmesteter, Ormuzd et Ahriman* 1877 S. 20 ff.; *Lehmann bei Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsg.* 2, 172 f. u. s. w.).

Abgesehen von dieser seiner theologischen und moralischen Bedeutung, finden sich im *Avesta* noch Spuren seines ursprünglichen Wesens: die höchste Gottheit der Perser war ebenso wie der griechische Zeus und der italische Iuppiter ursprünglich nichts anderes als der Gott des lichten Himmels. (*Darmesteter* a. a. O. S. 30 ff.) So sagt *Herodot* (1, 131), der älteste Historiker, der von der mazdischen Religion redet, von der Naturreligion der Perser: νομίζουσι διὰ μὲν ἐπὶ τὰ ὑψηλότερα τῶν ὀρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ διὰ καλέοντες.

Das abstrakte Wesen dieser von den Achämeniden verehrten Gottheit konnte nur durch Symbole bezeichnet werden, und zwar



1) Oromasdes (nach Perrot-Chippes, *Histoire de l'art dans l'antiquité* Bd. 5 S. 795).

wird O. auf zahlreichen Monumenten durch ein eigentümliches, im wesentlichen von den Babyloniern entlehntes Sinnbild dargestellt (s. Abb. 1): ein Ring, der von zwei ausgebreiteten Flügeln getragen wird und von dem zwei Bandstreifen ausgehen, umgiebt einen bärtigen, die königliche Tiara auf dem Haupte tragenden Mann, dessen Körper in einen fächerartig ausgebreiteten Vogelschwanz ausgeht. In der l. Hand hält er einen zweiten Ring, mit der r. macht er die Gebärde des Segnens (*Goblet d'Alviella, Recherches sur l'histoire du globe aile hors de l'Égypte* Bruxelles 1888; vgl. *Lajard, Introd. à l'ét. du culte de Mithra* 1847 pl. 1—4).

Ebenso wie *Herodot* verschweigen auch die meisten späteren griechischen Schriftsteller den iranischen Namen des Gottes Ahura-Mazda und sprechen nur vom Zeus der Perser (vgl. die Ausführungen von *Rappe, Z. D. M. G.* 19 p. 47 ff.). Jedoch gebraucht schon der Verfasser des *I. Alcibiades* (a. a. O.) um 374 v. Chr. die Form Ὁρομάζης. Aber erst in der alexandrinischen Zeit sucht man das Wesen der höchsten Gottheit des Mazdeismus genauer zu bestimmen, und zwar im ganzen in genauer Übereinstimmung mit dem *Avesta*. Schon *Aristoteles* kennt die Lehre der Magier

von den beiden Prinzipien des Guten und Bösen, von denen das erstere Zeus oder Oromasdes, das letztere Hades oder Arimanius heisst (Fr. 8 Rose; vgl. *Diog. Laert.*, *Proem.* 8; *Plut. de anim. proc.* in *Tim.* 27, 1026 B.) und sagt, das das erste Urwesen das Prinzip des Guten sei (*Metaph.* N. 4 S. 1091<sup>b</sup>, 10 τὸ γεννῆσαι πρῶτον ἀριστον τιθέναι καὶ οἱ λόγοι). In seiner Schrift über *Isis* und *Osiris* (c. 46f.) giebt *Plutarch* (vgl. *Windischmann*, *Zoroastr. Studien* 279ff.) eine Darstellung der persischen Religion, zum Teil nach *Theopomp*, worin er den Kampf zwischen Oromasdes, dem Lichtgott und Schöpfer des Guten, und Arimanius, dem Dämon der Finsternis und dem Vertreter des Bösen und der Thorheit, berichtet (νομίζουσι οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο καθάπερ ἀντιθέτους, τὸν μὲν ἀγαθῶν τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν· οἱ δὲ τὸν ἀμείνονα θεόν, τὸν δ' ἑτερον δαίμονα καλοῦσιν ὥσπερ Ζωροάστρης . . . οὗτος ἐκάλεσε τὸν μὲν Ορομάζην τὸν δ' Ἀρειμάνιον· καὶ προσανέφαινετο τὸν μὲν εἰκέναι φωτὶ μάλιστα τῶν ἀσθεῶν (suppl. καὶ ἀληθείᾳ τῶν ἀναισθητῶν?), τὸν δ' ἑπικαλεῖται σκοτὸν καὶ ἀγνοίαν). Dieser Kampf endigt nach altpersischer Lehre mit der Besiegung des Ahriman und Wiederherstellung der Welt in ihrer ursprünglichen Reinheit und Vollkommenheit. *Porphyrus* (a. a. O.) und *Stobaeus* (a. a. O.) stimmen mit der Quelle *Plutarch*s wörtlich in der Behauptung überein, das nach Lehre der Magier Oromasdes körperlich dem Lichte, seelisch der Wahrheit vergleichbar sei (εἰκέναι τὸ μὲν σώμα φωτὶ, τὴν δὲ ψυχὴν ἀληθείᾳ), was auch von *Agathias* 2, 24 (6. Jahrh.) bestätigt wird. Nach einer anderen Theorie, welche *Eudemos v. Rhodos* (b. *Damasc.* a. a. O.) vertritt, wären beide, Oromasdes und Arimanius, der gute Gott und der böse Dämon oder das Licht und die Finsternis, aus einem einzigen Urwesen, dem Raume (Τόπος) oder der Zeit (Χρόνος) hervorgegangen. Nach dieser Lehre steht also am Anfange der Dinge die unendliche Zeit (Zervan-Akarana); wir kennen sie genauer nur aus arabischer Überlieferung, obwohl sie sehr alt ist (*Spiegel* a. a. O. p. 176ff.; *Darmesteter* a. a. O. p. 314ff.; vgl. meine *Mon. relat. au culte de Mithra* 1 p. 19f.).

Abgesehen von diesen Nachrichten läßt sich aus den griechischen Schriftstellern nur wenig für die Kenntnis des Wesens und Kultes des Ahura-Mazda entnehmen. Wir hören nur, das er ebenso wie in den Achämenideninschriften der 'große Gott' heisst (μῆγας: *Plut.*, *Vit. Artax.* 29; *Ad princ. iner.* 30; *μῆγας*: *Stobaeus* a. a. O.; vgl. *Xen. Cyrop.* 5, 1, 29 Ζεῦ μῆγας; *Pseudo-Callisth.* 1, 40 Δία τὸν μῆγαστον) und das er die Könige an die Spitze des Reiches gestellt hat, dem er Schutz gewährt (*Arrian* 4, 20, 3; *Plut.*, *Vit. Alex.* 30; *Vita Themist.* 27; vgl. im allgemeinen *Rappe*, *Z. D. M. G.* 19, 52).

Schon früh mufs der Kult des Ahura-Mazda

nach Babylon verpflanzt sein, wo es eine zahlreiche mazdeische Priesterschaft gab (*Curt.* 5, 1, 22; vgl. *Berosos* bei *Clem. Alex.*, *Protrept.* 5 = *F. H. G.* 2, 508 frag. 16). Wahrscheinlich wurde hier der Gott mit Anu, dem chaldäischen Himmelsgotte, identifiziert. Auch konnte er auf semitischem Boden leicht dem semitischen Ba alschamém (s. ob. *Meyer Bd.* 1 Sp. 2872 f.) gleichgesetzt werden. In Armenien, wo er ähnlich wie in den persischen Keilinschriften, 'der große und starke Aramazd, der Schöpfer des Himmels und der Erden' heisst, wurde er mit dem altarmenischen Göttervater verschmolzen (*Gelzer*, *Sitzungsber. Ges. Wiss. Leipzig*



2) Oromasdes thronend und Antiochos I. v. Kommagene (nach Humann u. Puchstein, *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* Taf. XXXIX, 1 = *Cumont, Mithra* p. 188 Fig. 11).

S. 102f.). In Kappadokien, wo der Name des Ahura-Mazda neuerdings auf einer aramäischen Inschrift aus Arabissos entziffert worden ist (*Clermont-Ganneau, Recueil d'archéol. orient.* 3 [1899], 70) war der iranische Glauben zu einer Art Staatsreligion geworden (*Th. Reinach, Mithridates Eupator* S. 24 der deutsch. Übers., vgl. *Mon. relat. au culte de Mithra* 1 S. 9f.). Im Pontos waren die Verhältnisse gleichartig. Im Jahre 81 v. Chr. brachte Mithridates nach dem Vorbilde der alten Achämeniden auf dem Gipfel eines hohen Berges dem persischen Zeus ein grossartiges Rauchopfer dar (*Appian, Mithr.* 65, vgl. *Th. Reinach* a. a. O. S. 286). Nach einem höchst wahrscheinlichen von den

Magiern Kleinasiens entlehnten Mythos bei *Dio Chrysostomos* (36, 39ff.) ist der höchste Gott der ewige Lenker eines Viergespanns, dessen 4 Rosse die 4 Elemente bedeuten, aber der griechische Rhetor verbindet hier die Kosmologie der Stoiker mit orientalischen Vorstellungen (*Mon. Mithra* t. II p. 60). Im 1. Jahrh. nach Chr. endlich befehlt der König Antiochos v. Kommagene in den von ihm für einen (auf einem Vorsprunge des Taurus errichteten) Tempel gegebenen Kultsatzungen (*Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* 1890 p. 262f.; *Michel, Rec. inscr. grecques* nr. 735) die Götter seiner Vorfahren nach persischem Ritus zu verehren, nämlich Zeus Oromasdes, welcher im Himmel thront (Z. 43 *οὐρανὸς Διὸς Ορομάσδου θεό-ρος*), ferner Apollon Mithra und Artagnes Herakles (= Verethraghna). Zugleich mit den Inschriften fand man die Trümmer der Kolossal-<sup>20</sup>statuen dieser Götter und ein leider sehr beschädigtes Basrelief (*Puchstein* t. XXXIX 1 = Fig. 2; vgl. S. 324ff.), worauf der König in Nationaltracht erscheint, wie er dem auf einem Throne sitzenden Ritus zu verehren, nämlich Zeus Oromasdes die Rechte entgegenstreckt; Eichenlaub und Blitze sind sowohl auf der Rücklehne des Sessels, wie auf dem Mantel des Gottes dargestellt, dessen Tiara mit Sternen geschmückt ist.

Im Anfang der Kaiserzeit wurde der Kult des O. durch die Mithrasmysterien im Occident verbreitet, aber auf keinem einzigen der bisher aufgefundenen Mithrasdenkmäler trägt er seinen iranischen Namen. Er wird seiner ursprünglichen Bedeutung entsprechend (s. ob.) angerufen als *Optimus maximus Caelus aeternus Iupiter* (*C. I. L.* 6, 81) oder noch einfacher als Caelus oder Iuppiter. Sobald sein Charakter als Himmelsgott betont werden soll, wird er<sup>40</sup> entweder durch ein Symbol (d. h. einen Adler mit ausgebreiteten Flügeln, der auf einer gestirnten Himmelskugel sitzt und den Blitz trägt) oder durch die Figur des den Himmelsglobus tragenden Atlas dargestellt. Noch häufiger beschränkt man sich darauf, ihm die Züge des gewöhnlichen römischen Iuppiter und dessen übliche Attribute (Blitz, Szepter und Adler) zu verleihen (*Mon. culte de Mithra* t. I p. 88ff., 137ff.). [Cumont.]

**Oromedon?** (*Ορομέδων*), Name eines Giganten bei *Propert.* 4, 9, 48; doch hält M. Mayer, *Giganten u. Titanen* 197 (vgl. 62), die Lesart für verderbt statt Eurymedon, was vor ihm schon *Huschke, De Oromedonte, qui circumfertur Gigante in Anallecta Litteraria* 321–339 ausführlich nachgewiesen hatte. Das *Schol. Theokr.* 7, 45 nennt *Ορομέδων* einen *μοχλὸν Ἥρας* doch ist auch hier Eurymedon zu lesen, dem von *Euphorion* eine Vergewaltigung der Hera zugeschrieben worden war, s. d. Art. Eurymedon 1. — Was das *Schol. Theokr.* a. a. O. sonst noch zur Erklärung von Oromedon anführt — *θεὸς ἐν Κῷ, ἀπὸ Ορομέδοντος τοῦ τῆς Ἥρας βασιλεύσαντος, καὶ διονύσιος τὸν Πανάγριον παρὰ τὸ μέδων τὸν ὄρω* (der Scholiast las *Ορομέδων*), *ἄλλοι τὸν οὐρανόν, ἄλλοι τὸν ἥλιον ... ὡς βασιλεύοντα τὸν τεσσα-*

*ρον ὄρω* τὸν *ἑαυτοῦ* (hier las der Scholiast *Ορομέδων*) — ist müßige Erfindung. [Höfer.]

**Oron** (*Ὀρων*) auf Münzen des indoskythischen Königs Overki (nr. 138, 139 bei *Percy Gardner, The Coins of the Greek and Scythian Kings of Bactria and India in the British Museum* London 1886) erklärt *Head, H. N.* p. 710 frageweise für den griechischen Uranos, *Drouin, Rev. num.* 1888 p. 206 für Uranos oder Varuna; vgl. M. Aurel Stein, *Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins* London 1887<sup>10</sup> 4<sup>a</sup> p. 12 'More Zoroastrian in appearance are the similarly obscure and rare types of Overki with the legends ONIA? (nr. 68–70), OΔIO (94). PIOM? (108), and OΠON (138, 139)'. [Drexler.]

**Orontes** (*Ὀρόντης*), 1) Gefährte und Führer der lykischen Schiffe des Aeneas; ging mit seinem Schiff im Sturme unter, *Verg. Aen.* 1, 113. 6, 334. — 2) Inder, Sohn des Didnaso, ein Heerführer des indischen Königs Deriades im Kriege gegen Dionysos, Gemahl der Protonoe oder Protonoeia, einer Tochter des Deriades, *Nonn. Dion.* 17, 314. 26, 79. 34, 179. 35. 80. Vgl. *Steph. B. v. Βέλινας. Et. M.* p. 199, 41. *Eustath. z. Dionys. Perieg.* 220. Er war ein gigantischer Mann, 20 Ellen lang, *Nonn. Dion.* 26, 252. 34, 179, ein äußerst tapferer Krieger und ward endlich von Dionysos selbst verwundet, worauf er sich den Tod gab. Der Fluß Orontes wälzte ihn in seinen Wogen fort und erhielt nach ihm seinen Namen; *Nonn.* 17, 196–289. 44, 251. Als in der römischen Kaiserzeit das alte Bett des Flusses Orontes durch einen Kanal unterhalb Antiochia trocken gelegt wurde, fand man in demselben einen thönernen Sarg von außerordentlicher Länge und darin einen Toten, welchen der klarische Gott für den Inder Orontes erklärte, *Paus.* 8, 29, 3. — Nach *Strab.* 16, 750. *Eustath. Dion. Per.* 919 erhielt der Fluß Orontes seinen Namen nach dem Manne, der ihn zuerst überbrückt hatte. Vgl. M. Mayer, *Gig. u. Tit.* 243ff. 255ff. [Stoll.] — 3) Gott des gleichnamigen Flusses in Syrien, Sohn des Okeanos und der Tethys, *Hygin. Praef.* 28 *Bunte*, früher Drakon oder Ophites (*Pausan. Damasc. Fr. Hist. Gr.* IV p. 468<sup>a</sup>. Mayer a. a. O. 243) oder Typhon genannt<sup>50</sup> (*Strab.* 750. *Eust. z. Dionys. Perieg.* 919). Von ihm erzählt *Oppian. Kyn.* 2, 116ff.; vgl. *Schol.* 2, 109 und *Tzet. Lykophr.* 697, daß er in Liebe zu der Tochter des Okeanos, der Nympe Meliboia — gemeint ist wohl die Personifikation der Insel Meliboia, welche die Mündung des Orontes an der Küste Syriens bildet, *Oppian. a. a. O. Fest.* — entbrannte und mit seinen Fluten alles überschwemmte, bis ihn Herakles bändigte. Über die Darstellung des Flusgottes Orontes in dem Werke des Euty-chides und auf Münzen s. d. A. Flusgötter Bd. 1 Sp. 1493 Z. 33 ff. und außerdem *Brunn, Gesch. d. griech. Künstler* 1, 412. *Oeberbeck, Geschichte d. griech. Plastik* 2<sup>1</sup>, 117f. Fig. 92. *Clarac* 4 p. 352 nr. 1906 pl. 767. *Amelung, Führer durch die Antiken in Florenz* Taf. 49 S. 268 nr. 262. *Brunn, Ruinen und Muscen Roms* S. 494 nr. 198. *Forster, Jahrb. d. Kais.*

arch. Inst. 12 (1897), 145 ff. *Furtwängler, ebd.* 6 (1891), 113. *Robert, Archaeol. Märchen* 184. *Friederichs-Wollers, Gipsabg.* 1896. *Arch. Anz.* 9 (1894), 79. *Michels, Arch. Ztg.* 1866, 266; vgl. jedoch auch *Wieseler ebenda* 570. *Heydemann, Mittheil. aus d. Antikensamml. in Oberu. Mittelitalien* 78, 10. *Mionnet* 5, 156, 74—77. 167, 83 ff. *Head, Hist. num.* 667. 649. *Babelon, Les rois de Syrie etc.* 213—215 pl. 29, 8—16. *Imhof-Blumer, Mon. grecqu.* 438, 122. *Griech.* 10. *Münzen, Abh. d. Münch. Acad.* 1890, 756 nr. 768. 770. *Cohen* 2, 140 *Adrien* 401. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Galatia, Cappadocia and Syria* 168 nr. 87 pl. 19, 4, 159 nr. 59. 166 nr. 131 ff. pl. 20, 10, 222 nr. 600 pl. 25, 12 etc. s. d. Index s. v. *Tyche of Antioch.* *Orontes* auch auf Münzen von Emesa *ebend.* 239 nr. 14; auf Gemmen, *Chabouillet, Catal. général d. camées* 1749—1751. *Toelken* 2371. nr. 1387. Vgl. auch *E. Curtius, Gesammelte Abhandl.* 1, 508. [Höfer.]

**Oropaios od. Oropelos** (Ὀροπαῖος od. Ὀροπέλιος), zweifelhafter Beinamen des Apollon. Wie aus dem Scholion zu *Nikand. Ther.* 614 hervorgeht, lasen Einige a. a. O. in dem Verse ἢ ἐν Ἀπόλλων | μαντιόστας Κοροπαῖος ἰσθί-  
καιο καὶ θεῖον ἄνδρῶν nicht Κοροπαῖος (s. d.) sondern Ὀροπέλιος (γράφεται καὶ Ὀροπέλιος: Ὀροπέλια γὰρ πόλις Βοιωτίας ἐστίν), ὅπου διασημώτατον ἱερὸν Ἀπόλλωνος; vgl. auch *Steph. Byz.* s. v. *Κορόπη*. . . *Νικάνδρος Ὀροπαῖος καὶ Κοροπαῖος Ἀπόλλων.* ἔγνωσι δὲ ὅτι Ἀμφιαράων ἱερὸν [ὅτι] Ἀπόλλωνος ἐστὶ . . . βέλτιον δὲ ὑπονοεῖν διὰ ἡμάρτηται. καὶ γράφεται Ὀροπαῖος. Ὀρόπη γὰρ πόλις Εὐβοίας, ὅπου Ἀπόλλωνος διασημώτατον ἱερὸν. Da das Orakel des Apollon Koropaios zu Korope in Thessalien durch eine neuerdings gefundene Inschrift über allen Zweifel erhaben und dadurch die Lesart *Koropaῖos* bei *Nikander* gesichert ist (s. Art. *Koropaios* s), so bleibt, wenn man nicht die Angaben des *Schol. z. Nik.* und des *Steph. Byz.* a. a. O. für unrichtig halten und annehmen will, daß sie nur auf Verwechslung von Korope in Thessalien mit Ὀροπέλιος in Boiotien (in dessen ἱερὸς λιμὴν Delfinion der Ap. Delphinios verehrt worden zu sein scheint; vgl. *Strab.* 403) oder mit einem sonst unbekannten boiotischen Orte Oropeia oder mit einer euböischen (?) Stadt Ὀροπέλιος (*Steph. Byz.* s. v. *Amnias*. 30, 4, 5) oder Ὀρόπη (= Ὀρόβια, wo es ein berühmtes Orakel des Ap. Seliuntios gab; *Strab.* 446. *Bursian, Geogr.* 2, 445, 2) beruhen, nichts anderes übrig als die Annahme, daß der Apollon Oropaios oder Oropaios von seinen Kulten zu Oropeia in Boiotien und Orope (Orobai) auf Euböia benannt war. [Roscher.]

**Oropos** (Ὀροπός), Sohn des Makedon, Enkel des Lykaon, Eponymos des boiotischen Oropos, *Steph. Byz.* s. v. Doch will *Meineke* z. d. St. Ἐὐρωπὸς statt Ὀροπὸς (s. *Europos*) lesen. Nach *Usener, Götternamen* 356 ist Oropos ein alter Gottes- oder Heroenname und bedeutet 'der Späher an der himmlischen Warte'. Auf dem von *Philostr. Imag.* 1, 27 beschriebenen Gemälde mit der Darstellung der Niederfahrt des Amphiaraios bei Oropos (Bd. 1 S. 299 Z. 7 ff.) war die Lokalgottheit oder der Heros

Oropos unter Meerfrauen dargestellt, *Friederichs, Die Philostr. Bilder* 145, 148. *Brunn, Die Philostr. Gemälde gegen K. Friederichs vertheidigt* 287. *Overbeck, Heroengallerie* 147. *Welcker, Alte Denkmäler* 2, 175. [Höfer.]

**Oros** (Ὀρος), Personifikation der Berge (Berggott) wird neben Ποταμός von *Pollux* 4, 102 als tragische Person genannt. Über die Darstellung der Berggötter in der bildenden Kunst s. d. A. Lokalpersonifikationen Bd. 2 Sp. 2112—2125. [Höfer.]

**Oros** (Ὀρος), 1) erster König der Troizenier nach heimischer Sage, nach welcher die Gegend um Troizen den Namen Oraia (die Blühende) erhielt. Seine Tochter Leïs (s. d.) zeugte mit Poseidon den Altheos (s. d.), der nach dem Tode des Oros die Herrschaft empfing. *Pausanias* hält den Namen Oros für ägyptisch. *Paus.* 2, 30, 6. *Preller, Gr. Myth.* 1, 480. *Curtius Peloponnes* 2, 450. *Murr, Die Pflanzenwelt in der griech. Mythologie* 162. — 2) Ein Führer der Griechen vor Troja, von *Hektor* erlegt, *Il.* 11, 303. — 3) S. *Horos*. [Stoll.]

**Oros(s)bios**? s. *Orobios* u. *Orobios*.

**Orotalt** (Ὀροῦλτ), Name eines arabischen Gottes (— Allah?), der mit Dionysos identifiziert wurde: *Herod.* 3, 8 u. *Stein* z. d. St. [Roscher.]

**Orpa** (Ὀρπα): *Ἐρως* *Hesych.* und *Phavor.* Nach *Meincke, Annal. Alex.* 267 äolische Form für Ὀρπη. *M. Mayer, Giganten u. Titanen* 240. 410 = ἄρπια. *Vgl. Meister, Die griech. Dial.* 1 p. 49. *Roscher, Kynanthropie* S. 70 Anm. 189<sup>a</sup>. *Vgl. Oripas* unt. Sp. 1063, 1 ff. [Höfer.]

**Orphe** (Ὀρφε), s. *Dion*, *Lyko*, *Karya*; vgl. *Wide, Lakon. Kulte* 211 f. Die Sage erinnert an die attische Legende, nach der *Aglauros* (s. d. Bd. 1 Sp. 106, 1 ff.), weil sie dem *Hermes* den Zutritt zu der von ihm geliebten *Herse* verweigerte, in einen Stein verwandelt wurde. *Vgl. unt. Sp.* 1063, 22 f. [Höfer.]

**Orpheus** (Ὀρφεύς).

#### I. Die Frage nach der Existenz eines oder mehrerer Sänger des Namens Orpheus.

1) In dem folgenden Artikel sind alle wichtigeren an O. bezüglichen antiken Angaben, wie dies gar nicht anders möglich, unter einem Lemma zusammengetragen. Das Altertum hat allerdings, um die Ungleichheit der Heimat, der Genealogie, Chronologie oder der Mythen zu erklären oder aus litterarhistorischen Rücksichten eine Vielheit von Sängern dieses Namens angenommen. So unterschied schon *Herodotus* zwei O., von denen der eine an der Argonautenfahrt teilnahm (*Schol. Ap. Rhod.* 1, 23). Nach *Eustath.* B 847 p. 359, 16 wird der Sohn des *Oiagros* von dem um 11 Geschlechter jüngeren O. unterschieden. Am weitesten geht in der Trennung *Suidas*, der 7 Orpheus unterscheidet, eine Sonderung, die allerdings z. T. auf der Aneinanderfürgung verschiedenartiger Excerpte, z. T. aber ersichtlich auf dem Bestreben beruht, Verfasser für die sehr ungleichartige Litteratur zu nennen, die später unter dem Namen des O. nullief. Von neueren seien *Klausen*, der (bei *Ersch* und *Gruber* III, 6 22<sup>a</sup> und <sup>b</sup>) den hieratischen O., die allego-

rische Personifikation der thelestischen Gesangsweise von dem mythischen O. unterscheidet, und *Oreuzer Symb.* 3<sup>1</sup>, 163 ff. genannt, welcher letztere drei verschiedene O. sondert und diese als die Repräsentanten dreier verschiedener Schulen faßt. Alle diese und andere Versuche, mehrere O. zu unterscheiden, sind in der ersten zweifellos das Produkt grübelnder Gelehrsamkeit und im Altertum allgemein anerkannt worden. Auch in der hellenistischen Zeit wird häufig genug ein einziger priestertlicher Sänger O. angenommen, und in der früheren Zeit hat man ebensowenig zwei O. unterschieden, als zwei Dichter Homer.

2) Im Gegenteil erhebt sich die Frage, ob nicht bereits im 5. und 4. Jahrhundert die Geschichtlichkeit auch des einen Orpheus in Frage gestellt wurde. *Herodot* 2, 53 fährt nach seinem berühmten Ausspruch, daß *Homer* und *Hesiod* die griechische Götterlehre erfunden haben, vielleicht gegen *Hellankos* polemisierend, fort: *οἱ δὲ πρότερον ποιητὰ λεγόμενοι τοῦτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι ὕστερον, ἔμοιγε δοκεῖν, ἐγένοντο τοῦτων*. Die Beziehung dieser Worte auch auf Orpheus kann, wie dies auch fast allgemein angenommen wird, als beinahe sicher gelten; ausdrücklich genannt wird O. in einem vielbehandelten *Aristoteles*-fragment bei *Cic.* n. d. 1, 38. 107. Es handelt sich bei *Cicero* um eine Widerlegung der Theologie *Epikurs*, der aus dem Vorhandensein der Vorstellungen von den Göttern deren Existenz erschlossen hatte. Hiergegen wird eingewendet, daß die Realität einer Vorstellung nicht die Realität ihres Objektes beweise: *Orpheum poetam docet Aristoteles nunquam fuisse et hoc Orphicum carmen Pythagorei ferunt cuiusdam fuisse Cercopis*. An beiden Stellen wird in Abrede gestellt, daß die oder mehrere unter Orpheus' Namen umlaufenden Werke von dem mythischen Orpheus herrühren: diese Auslegung darf mindestens als sehr wahrscheinlich bezeichnet werden; in Übereinstimmung damit gebraucht *Aristoteles* in den Verweisungen auf die orphische Literatur vorsichtige Wendungen wie *τὰ καλούμενα Ὀρφέα* oder *ἐν τοῖς καλούμενοις Ὀρφέας ἔστιν*.

3) Dagegen ist die weitere Auslegung beider Stellen sehr zweifelhaft. Prinzipiell sind vier Deutungen möglich, je nachdem erstens die Existenz des mythischen Orpheus festgehalten wurde oder nicht, und zweitens die Verfasserenschaft der unter Orpheus' Namen umlaufenden Schriften einem jüngeren Orpheus oder anderen Dichtern zugeschrieben wurde. Nur über die Behandlung des letzteren Problems erfahren wir etwas aus dem Altertum, doch ist auch dies unsicher. Ein mutmaßlicher Zeitgenosse. *Ciceros*, der Grammatiker *Asklepiades* von *Myrlea* soll eine *Dekakteris*, *Argonautika* und anderes einem *Krotoniaten* Orpheus, einem Zeitgenossen des *Peisistratos*, zugeschrieben haben (*Suid.* *Orp.* 5; v. *Wilamowitz*, *Ilom.* *Unters.* 261, 25); einem *Kamarinaer* Orpheus wird die *κατάβασις εἰς Ἄϊδον* beigelegt. Dem gegenüber bietet ein gelehrtes Verzeichnis, dessen Bruchstücke zerstreut bei *Klem. Alex.* (*Lob. Agl.* 1, 353) und bei *Suid.* *Orp.* 6 er-

halten sind, verschiedene Namen, darunter z. B. *Pythagoras* und einzelne seiner Schüler, wie *Brontinos* und *Kerkops*, dann aber auch *Onomakritos* u. aa. Der Ursprung dieses (und des zu ihm gehörigen, ebenfalls bei *Suid.* und auch bei *Klem. Alex.* erhaltenen *Sibyllen*)-Verzeichnisses ist, da eine Vermutung von *E. Maass* de *biograph. Graec.* 126 (vgl. v. *Wilamowitz-Möllendorff* ebd. 154) nicht genügend begründet werden kann, unsicher; nach der Analogie ähnlicher Verzeichnisse scheint es etwa im 1. Jahrh. v. Chr. entstanden zu sein. Da unter den Autorennamen der italische und sicilische Orpheus fehlen, so scheint erst *Asklepiades* diese in seinen Quellen wahrscheinlich ohne nähere oder doch mit anderen Angaben erwähnten Männer dazu verwendet zu haben, um den überlieferten Namen Orpheus für den Verfasser von Schriften fest zu halten, deren pythagoreische Tendenz schon früher behauptet war und auch von *Asklepiades* nicht bestritten wurde. Ist diese Vermutung richtig, so fällt dieser jüngere Orpheus für *Aristoteles*, für den dies auch die Worte *Ciceros* sehr nahe legen, und für *Herodot* fort.

4) Das Verzeichnis bei *Klemens* und *Suidas* bietet mehrere Varianten; Gewährsmänner werden aber nur zwei genannt: der Verfasser der *ῥαγῆες* (bei *Suidas* ist die Stelle verdorben: *Lobeck Agl.* 1, 384; vgl. dafür *Diog. Laert.* 8, 8), d. h. nach einer antiken Ansicht (*Harpokr.* *ἰων* 164, 9 nach der Verbesserung von *Bergk gr. Litt.* 1, 395 A 235, die *Susemihl gr. Litt.* 1, 345, 46 mit Recht billigt), die von *Epigenes* bezweifelt wurde, aber noch in neuerer Zeit von manchen Gelehrten z. B. *Schöll (Rh. M.* 22, 1877 S. 158) vertreten worden ist, *Ion* von *Chios*, der den *Pythagoras* als Fälscher einiger Orphika erkannt zu haben glaubte, und *Ions* Ausleger (*Athen.* 11, 468<sup>o</sup>) *Epigenes*. Wir werden sehen, daß *Herodot* sich wahrscheinlich dem ersten anschließt; *Aristoteles*, der nach einem mit Unrecht angezweifelte Fragment (1475<sup>a</sup> aus *Philop.* zu *de an.* 1, 5 'λεγονέους' *εἶπεν, ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέας εἶναι τὰ ἔπη. ὥς καὶ αὐτοὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει. αὐτοῦ μὲν γὰρ εἶναι τὰ δόγματα, ταῦτα δὲ φησὶ Ὀρφέα*) *ἐν ἑστέῃ κατατίνας*; vgl. *Lobeck Agl.* 1, 348) *Onomakritos* zum Verfasser orphischer Schriften macht, scheint einer im Verzeichnis ohne Gewährsmann angegebenen Hypothese zu folgen.

5) Das andere Problem, die Existenz des mythischen O. wird, wenn wir von den angeführten strittigen Worten *Ciceros* vorläufig absehen, stets in bejahendem Sinne, und zwar auch von denen entschieden, welche die Unechtheit sämtlicher *Orphika* behaupteten; ja es wurde sogar das Nichtvorhandensein echter Schriften des O. als Beweis dafür angesehen, daß vor dem troischen Krieg die Schrift nicht im Gebrauch gewesen sein könne. Es ist dieser Schlufs allerdings erst spät überliefert (s. z. B. *Cramer anecd. Oxon.* 4, 324, 16), er geht aber wahrscheinlich in alexandrinische Zeit zurück, in der diejenigen, die an der Echtheit der orphischen Schriften festhielten, dem O. die Benutzung der pelagischen Buchstaben zu-

schrieben (Diod. 3, 67 nach Dion. Skyto-brach.). In noch ältere Zeit liefse sich eine zweite Hypothese verfolgen, die, ohne den mythischen O. zu leugnen, die nachhomerische Entstehungszeit der *Orphika* behauptete, wenn Herodots Worte 2, 53 οἱ δὲ πρότερον ποιεῖται λέγοντες τοῦτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι u. s. w., die höchst wahrscheinlich den mythischen O. einschließen, den Schluß gestattet, daß dieser als Verfasser der *Orphika* anerkannt, aber für jünger als Homer erklärt werden solle. Diese Auslegung ist notwendig, wenn *Hdt.* sich ganz korrekt ausdrückte, denn da das Subjektsattribut οἱ πρότερον λέγοντες γενέσθαι offenbar auf eine durch den Namen gekennzeichnete Dichterindividualität geht, so sollte die Aussage sich nicht auf den Verfasser eines dem O. zugeschriebenen Dichtwerkes beziehen. Der Widerspruch mit 2, 81, auf den Zeller, *Phil. d. Gr.* 1<sup>o</sup>, 61, 3 hinweist, wäre dann entweder daraus zu erklären, daß *Hdt.* dort einer andern Quelle folgt, oder aber besser daraus, daß er 2, 53 nicht an die orphische Schrift denkt, auf die sich 2, 81 bezieht. Indessen ist vielleicht bei *Hdt.* eine so genaue Abwägung des Ausdrucks gar nicht vorauszusetzen; er würde sich nicht unrichtiger als an manchen anderen Stellen ausgedrückt haben, wenn er nur folgendes meinte: Die ältesten Gedichte sind die echthomerischen; andere werden zwar auf noch ältere Verfasser zurückgeführt, stammen aber aus späterer Zeit. Wie dem auch sei, von diesen und überhaupt von allen bekannten antiken Meinungen unterscheidet sich die von *Cicero* referierte Behauptung des *Aristoteles* darin, daßs sie keinesfalls O. als Dichter anerkennt; zweideutig sind *Ciceros* Worte, je nachdem man *poetam* als Apposition oder — was weniger wahrscheinlich ist — als Prädikatsnomen faßt. Im ersten Fall wird auch gelegentlich, daßs der bekannte Dichter Orpheus je existiert habe: so u. a. *Lobeck*, *Agl.* 1, 349; *Bode*, *de Orpheo* S. 35 A. 36; *Schoemann* op. 2, 501; im letzteren Fall stellen die Worte zwar in Abrede, daßs der bekannte Orpheus ein Dichter gewesen sei, lassen aber die Möglichkeit anderer Wirksamkeit zu, z. B. der Teilnahme an der Argonautenfahrt, der Stiftung von Mysterien und anderen religiösen Institutionen, ja selbst der Erfindung des Zitherspiels ohne Gesangsbegleitung (Sp. 1114, 26); so z. B. *Tiedemann*, *Griechenl. erste Philosophen* S. 7; *Giese*, *Rh. M.* 8, 1853, 73 f.; *Bernhardy*, *Grundr.* 2<sup>o</sup>, 1 S. 431 u. a., die *Bode* a. a. O. anführt. Für sich betrachtet, begünstigt die *Cicero*stelle ihrem Wortlaut wie ihrem Zusammenhang nach, wie schon bemerkt, eher die erstere Auslegung. Zwar wird die in *Ciceros* Beweisführung gesuchte Dreiteilung der Vorstellungen ohne realen Inhalt [Vorstellungen 1) von Menschen, die waren, aber nicht mehr sind; 2) von Menschen, die nicht waren; 3) von Wesen, die nicht existieren konnten], welche die Frage entscheiden würde, durch die dazwischen gesetzten Glieder unwahrscheinlich; aber auch die Anordnung, die wir voraussetzen müssen, wenn Orpheus nach *Ciceros* Auffassung der aristotelischen Stelle existiert

haben soll (1) es giebt Vorstellungen von nicht mehr existierenden Personen; 2) die Vorstellungen stimmen nicht immer mit der Wirklichkeit und sind bisweilen nach untergeschobenen Werken gebildet wie bei Orpheus, dessen erhaltenes Werk vielmehr von *Kerkops* herrührt], ist nicht einwandfrei und hätte bei *Cicero* einen wenig klaren Ausdruck gefunden. Gleichwohl scheint *Cicero*, wenn er nicht ein ihm vorliegendes Zitat missverstanden hat, so gefolgert zu haben, denn es ist schwer glaublich, daßs ein der allgemeinen Meinung widerstrebendes Urteil des *Aristoteles* in einer so oft erörterten Frage sonst ganz verloren gehen konnte. Es kommt hinzu, daßs *Aristoteles* an einer Stelle, die ihm nur durch gewaltsame Interpretation entrisen werden kann (*fr.* 9, 1475<sup>a</sup>, 42; s. o.), den Orpheus als Urheber der von *Onomakritos* in Verse gebrachten Lehren bezeichnet; denn der Ausweg *Klausens*, *Orph.* 28, 82, daßs *Aristoteles* 'Orpheus' hier als allegorische Form eines Begriffes gebrauchte, ist ungangbar.

## II. Name.

6) Der Name Orpheus lautete doris (Priscian inst. 6, 92 S. 276, 4 H.) Ὀρφεύς; auf einer Metope des delphischen Schatzhauses der Sikyonier ist Ὀρφας, bei *Ibyk.* *fr.* 10<sup>a</sup> in den meisten Hss. ὀρφακλιντοροφῆν (oder ähnlich) überliefert; letzteres verbessert *Hertz* in ὀρφακλιντος Ὀρφην, *Bergk* in ὀρφακλιντος Ὀρφην. — Die Bedeutung war schon im Altertum unklar; daher die thörichten Versuche ihn als ὀρφακλήν (resp. *optima vox*: *Fulgent.* mit. 3, 10; *myth.* *Vatic.* 3, 8, 20) zu erklären; s. *Welcker*, *Nachtr. zur aisch. Tril.* S. 192 A. 30; 196; *Bode*, *Orph. poet. Graec. ant.* 54; *hellen. Dichtk.* 1, 119; *Gerhard*, *Orph. S.* 44 A. 6. Die neuere Forschung verzichtet z. Z. darauf, den Namen aus dem Griechischen zu deuten; noch *Tomaschek*, *Sitzungsber. Wien. Akad. d. Wiss.* 130, 1893, 52 schlägt eine phrygische Etymologie (\**Orbheu*, vgl. skr. *rbhvan*, 'künstreich') vor. Über *Kannes* Ableitung aus dem Phoinikischen s. *Creuzer*, *Symb.* 3<sup>1</sup>, 225 f.; *Bode*, *de Orph.* 55 zu 54, 10. Die vergleichende Mythologie stellt O. gewöhnlich als griechisches Äquivalent, das aber, wie *Tomaschek* a. a. O. m. II. bemerkt, vielmehr *Λαρεψ* lauten müßte, neben *Rbhu*; vgl. *Lassen*, *Zs. f. Kunde d. Morgenl.* 3, 487; *Kuhn*, *Zs. f. vgl. Sprachf.* 4, 116, welcher ebd. 110 auch das deutsche 'Elbe' [dessen griechische Entsprechung aber korrekt vielmehr Ἄλφειος lauten müßte] in denselben Zusammenhang bringt; *Kuhn* in *Haupts* *Zs.* 5, 490; *Noorden*, *symb. ad compar. mythol.* 27; *Osthoff*, *quest. mythol.* 27; *M. Müller*, *ess.* 1856, 79; *Chips*, *from a German workshop* 4<sup>2</sup>, 519; *Burnouf*, *leg. Ath.* 133; *Sittl*, *Gesch. d. griech. Litt.* 1, 21; *Kerbaker*, *Accad. d. arch.* 3. Juli 1891; *Nazzari*, *riv. di filol.* 21, 1893, 145; *E. Siecke*, *Liebesgesch. d. Himmels* S. 5 u. a.; modifiziert wird diese Gleichsetzung durch *Laistner*, *Räts. d. Sph.* 2, 466, der Ὀρφεύς für die Koseform von Ὀρφοῦλος = Ὀλφοῦλος (d. h. 'der einen Alblach singt') erklärt. Dagegen ist Ὀρφεύς nach *M. Mayer*, *Gig. und Titanen* 240 das

'Correlat zu Ὀρφη d. i. ἀρπύα', wofür *M.* sich auf *Heusch.*, also doch wohl auf die Glossen Ὀρφα Ἐρινός und Ὀρφα: Ἐρινός beruft. *Curtius Grundz.* 480 stellte den 'mit dem Dunkel des Hades so vertrauten' O. zu ὀφρνός, ὀφρην, ὀφρναίος (ἐρεβός). Ähnlich schon *Welcker, Nachtr. z. aisch. Tril.* 192; *Schwenck, Andeut.* 151; *Klausen, Orph.* 9, 16 A. 94, der aber daneben 12<sup>b</sup> den sehr unwahrscheinlichen Zusammenhang mit ὀφρανός für möglich hält; *Bode, hell. Dichtkunst* 1, 159, der *Μελαμπους* vergleicht; *O. Ribbeck, Anf. und Entw. des Dionysosk.* S. 20; *Götting, Op. acad.* 208 ('quare Orphicorum nomen non ab homine aliquo Orpheo repetendum sed ab universa ipsa natura horum initiorum, quae colebantur in occulto); von Neueren *Baumsteier, Denkm. d. klassisch. Altert.* 2, 1123<sup>b</sup>; *Oltramare et. sur l'épis. d'Aristée* 32; *Maafs, Orph.* 160, 42.

7) Eine griechische Etymologie wird in der That durch die apollinische Weissagerin Orphe, die von *Dionysos* in bakchantische Raserei versetzt wird (*Serv. ecl.* 8, 30), durch den boiotischen Namen Ὀφρανός (*Fick-Bechtel, gr. Personennamen* 431) und durch die weissagenden Fische ὀφρῶι eines lykischen Apollonheiligtums (*Ail. n. a.* 12, 1; *Polych. bei Athen.* 333<sup>d</sup>) empfohlen; unter diesen Umständen ist die Ableitung von dem vorauszusetzenden ὀφρ- 'finster' immerhin die verhältnismässig wahrscheinlichste. Über das Wesen des Orpheus würde übrigens diese Ableitung, selbst wenn sie sicher wäre, nichts lehren, denn wir wissen nicht, in welchem Sinn Orpheus, dessen Name wohl Kurzform ist, zur Finsternis in Verbindung gesetzt war. Wie *Eurydike*, die aber ursprünglich nicht Orpheus' Gattin gewesen zu sein scheint, vielleicht *Hadeskönigin*, so könnte O. selbst ursprünglich Gott der Finsternis (so in neuerer Zeit *bes. Wide, Lak. Kult.* 140; 174, 244; 295 f.; *Maafs, Orph.* 160 ff.) gewesen sein, nach dessen Namen ein diesen verehrendes Geschlecht seinen Ahnherrn benannte; aber ebenso gut ist ist denkbar, daß O. vielmehr der Befreier von der Macht der Finsternis war, oder daß er den Namen von seinem in der Finsternis geübten Kult (wie *Dionysos Nyktelios*) empfing, oder weil seine Priester dunkle Gewänder trugen (wie O. selbst bei *Orph. Argon.* 965 ὀφρηνά γάρη zum Opfer anlegt), oder aus irgend einem uns unerfindlichen Grunde. Es ist auch keineswegs sicher, wie namentlich *Maafs, Orph.* 127 ff. behauptet, daß es überhaupt neben dem mythischen Religionsstifter und Sänger einen älteren Gott Orpheus gegeben habe, noch weniger, daß auf jenen Züge dieses vorausgesetzten Gottes übergegangen sind: nicht alle Helden der Legenden heißen nach Göttern, und wenn sie es thun, sind sie nicht immer mit ihren göttlichen Vorbildern vermischt worden.

8) Daß O. irgendwo, vielleicht in *Smyrna*, einen Kult als Gott hatte, scheint allerdings *Konon* f. 45 zu sagen τίμωσι αὐτὸν περιέτιοντες, ὅτι τῆς μὲν ἡρώων ἦν, ὑστέρων δ' ἐξετίκισεν ἱερὸν εἶναι: θνατοὶς τε γὰρ αὐτὸς ὅσοις ἄλλοις θεοὶ τιμῶνται γερᾶται; *Vert. d. an.* 2

nennt unter zahlreichen vergötterten oder heroisierten Philosophen den O., *Aug. c. d.* 18, 14 schränkt den Satz, daß die heidnischen Theologen nicht vergöttert wurden, durch die Bemerkung ein *quomodo Orpheum nescio quomodo infernis sacris vel potius sacrilegiis praeficere solet civitas impiorum*; *Cic. d. n.* 3, 18, 45 sagt dagegen von O. und *Rheos*: *hi dii non sunt, quia nusquam coluntur*: eine Behauptung, die allerdings für *Rheos* in der älteren Zeit nicht zutreffend ist und deshalb von *Knapp, Orpheusdarstellung* 8 auch für O. verworfen wird, die aber doch für diesen richtig sein kann, wenn *Tertull. a. a. O.* von Heroenehren (vgl. *Ath.* 14, 32 S. 63<sup>2</sup>; *Lamprid. Alex. Sever.* 29) und *August. a. a. O.* von Privatmysterien spricht. Bezeugt ist staatlicher Kult des O. nirgends: das numen *Virg. Georg.* 4, 453 ist, wie sich aus 532 ergibt, das der Nymphen, nicht, wie einige antike Erklärer und neuerdings *Maafs, Orph.* 162 A. 44 meinen, O. selbst; die *inferiae* ebd. 545 müssen daher auch Totenopfer bezeichnen.

### III. Zeit.

9) Die Zeit des Orpheus war wie die aller anderen Heroen ursprünglich nur relativ fixiert; auch später noch, als die überlieferten Zeitverhältnisse zu chronologischen Systemen zusammengestellt waren, hat man sich oft begnügt, die Zeitdifferenz zu anderen Gestalten oder Begebenheiten des Mythos festzustellen. Da sehr verschiedene Heroen und heroische Begebenheiten zeitlich mit O. verglichen, und nicht allein ihr Abstand von O., sondern auch ihr gegenseitiges Verhältnis oft sehr verschieden angesetzt werden, so ergibt sich eine ganz unübersehbare Reihe von Kombinationen; zwischen 1400–1000 giebt es vielleicht keine *γενιά*, die für O. nicht entweder durch antike Zeugnisse direkt überliefert oder doch aus ihnen durch Berechnung erschlossen werden könnte, wenn die einzelnen Angaben auf die verschiedenen überlieferten chronologischen Systeme bezogen würden. Diese absoluten Ansätze kommen indessen für die Mythologie nur insofern in Betracht, als manchmal das Verständnis einer relativen Angabe von dem System abhängt, dem der Autor oder seine Quelle folgt; wir begnügen uns, die überlieferten Angaben geordnet nach den Begebenheiten und Personen, mit denen unser Sänger in zeitliche Beziehung gesetzt wird, vorzulegen; von selbst wird sich dann beim Überblick die so verwirrende Masse in eine kleine Anzahl von Gruppen sondern, die sich dann wiederum auf zwei oder drei wirkliche Überlieferungen zurückführen lassen. — Am wichtigsten ist O.' chronologisches Verhältnis zum troischen Krieg. Dies war gegeben, seitdem O. in den Argonautenkreis aufgenommen war, denn die Fahrt nach *Aia* ist bekanntlich schon *H* 468, *Y* 747 so festgestellt worden, daß für die spätere chronologische Forschung nur ein geringer Spielraum blieb. Auf die Teilnahme des O. am Argonautenzug gehen zurück folgende Ansätze:

1) Eine *γενιά* vor den *Τρωάδαι*: *Tatian*



adv. Graec. 156; 158 Otto = 6, 886. 41 (83) Migne; danach Euseb. praep. ev. 10, 11. 17f. Hein.

2) Zwei γενεαί vor den Τρωικά: Suid.

3) 80 Jahre vor den Τρωικά: Euseb. can. 754 (752; 749.)

4) 100 Jahre vor den Τρωικά: Tzetz. Chil. 12, 180 (abgedruckt F. H. G. 2, 10, 10). Diese Angabe soll nach Rohde, Rh. M. 36, 1881, 564 10 eigentlich besagen, daß O. in der 3. γενεά vor Trojas Fall lebte, da der erste Krieg um Theben eine γενεά später und nur eine γενεά vor den troischen Ereignissen stattgefunden haben solle. — Ebenfalls auf das durch O.' Argonautenfahrt gebotene Zeitverhältnis des O. zu den Troika gehen diejenigen Angaben zurück, die ihn zu einem Zeitgenossen des thebanischen (Diod. 3, 67, 2 nach Dion. Skytobranch. ? s. Bethe quaest. Diod. mythogr. 8; Tatian und Euseb. a. a. O., vgl. Klem. Strom. 1, 21, 103 S. 381 Po.) oder idaiischen Herakles und des Minos (Ephor. F. H. G. 1, 253, 65 = Diod. 5, 64; Cramer, anecd. Paris. 2, 194. 16) machen (über das Verhältnis dieser Angabe zu Tz. s. Ew. Meier, Quaest. Argon. S. 16; und auch Euseb. pr. ev. 10, 4, 3 H. (ἡρώων γένων ἀνάστην Ὀρφέα, εἴτα δὲ Αἰώνον κἀνεῖτα Μουσάιον ἀπὸ τὰ Τρωικά γενουμένου ἡ μικρὰ πρόθεν ἡμετέραι πατρί; vgl. canon. 754 [752. 744]) und Aug. c. d. 18, 14 stehen damit nicht in Widerspruch.

10) Daneben findet sich aber auch die abweichende Angabe, daß O. unter Kekrops II. (Klem. Alex. str. 1, 21, 103 S. 381 Po.), d. h. fünf oder sechs Geschlechter oder unter Erechtheus 190 Jahre vor dem troischen Krieg seine Gedichte veröffentlichte (marm. Par. I. 26). Es beruht hier der Name des O. allerdings nur auf einer von Boeckh, C. I. G. 2, 326; Müller, F. H. G. 1, 664 f. u. a. m. gebilligten Vermutung Chanders, aber diese wird nicht nur durch die unten zu besprechenden Datierungen, die O. mit Musaios und Eumolpos verbinden, sondern mehr noch durch die Titel der dem ausgefallenen Sänger zugeschriebenen Schriften so gut wie sicher gestellt. Nach Wellmann, de Istro Callim. 60a. 59 schöpft der Verf. des Marm. Par. aus Andron. verwechselt aber die beiden Eumolpos. Noch weiter hinauf rückt 50 den O. die Angabe, daß er 11 Geschlechter vor den troischen Ereignissen lebte (Suid. Ὀpp. 6, wahrscheinlich nach Hellanikos, s. u.). Hiermit läßt sich die Angabe christlicher Schriftsteller (z. B. Cramer, anecd. Paris. 2, 259, 22), die ihn kurz vor Simson setzen, vereinigen.

Umgekehrt wird O. in den Lithika, die oft auf den troischen Krieg anspielen, offenbar kurz nach diesem oder ihm gleichzeitig 60 angesetzt. Ebenfalls in die γενεά der troischen Helden scheint O. in einer Notiz gerückt zu werden, die von Diod. 3, 67 und wohl schon von seinem Gewährsmann Dionysios Lederarm mit einer etwas anderen (s. o.) verbunden ist. O. wird, wenn der Text richtig überliefert ist, Zeitgenosse des Thymoides, des Enkels des Laomedon, also des Veters des Hektor. (Durch die paläographisch leichte, aber doch sehr

unsichere Änderung γεγονότος für γεγονότα würde O. um 2 γενεαί hinaufgerückt werden.) Der Weg, auf dem man zu diesem fast verschollenen Ansatz gelangt ist, läßt sich nicht mehr feststellen; das zeigt, wie viel daran fehlt, daß sämtliche Mythen von O. in der Überlieferung erhalten sind. Denn höchst wahrscheinlich auf einem verschollenen Mythos, nicht etwa auf einem willkürlichen chronologischen Einfall beruhen diese Angaben. Es ist auch schwerlich ein Zufall, daß O. bei Diodor einem Vetter des Hektor gleichzeitig ist, in den Lithika aber dem Theiodamas, den Demetrios, Moschos' Sohn, in seiner Hypothesis zu einem Sohn des Priamos, also zu Hektors Bruder macht. Dies scheint darauf zu verweisen, daß der verschollene Mythos dem troischen Kreis angehörte. Nun ist aber Theiodamas der Priamide eine Entlehnung aus einer lydischen Sagenform des troischen Krieges. Als die lydischen Könige an die Küste von Kios vordrangen, haben ihre Hofdichter mit Hylas (Gruppe, Hdb. 319. 1 u. Sp. 1093, 8 ff.) auch dessen Vater Theiodamas nach Lydien versetzt; der troische Bundesgenosse Dressaios, den Neaira mit Theiodamos am Siplyos zeugt (Qu. Sm. 1, 291f.), ist wenigstens ursprünglich gewiß der Sohn dieses Theiodamas gewesen. Geht demnach, wie es in der That wahrscheinlich ist, das in den Lithika vorausgesetzte gemeinsame Heliosopfer des Theiodamas und O. auf eine Überlieferung des 6. Jahrhunderts zurück, so hat diese vermutlich die alte Ansetzung befolgt, die O. zum Argonauten machte. Es muß also eine andere Überlieferung sein, um derentwillen Theiodamas zum Sohn des Priamos gemacht ist. Die Untersuchung kann hier um so weniger mitgeteilt werden, da sie zu keinem sicheren Ergebnis führt; wenigstens das Ergebnis will ich aber als subjektive Vermutung aussprechen, daß die alexandrinische Dichtung hier wie öfters aus einer jungionischen Dichtung schöpft, und daß ein ionischer Dichter des 6. Jahrhunderts O. auf den Trümmern Trojas mit Homer und vielleicht schon mit Thymoides zusammenführte. — Noch weiter herab als dieser wahrscheinlich alexandrinische Ansatz, bis nach dem Untergang des athenischen Königreiches, wird O. von Iohann. Antiochenus F. H. G. 4, 547, 13; 548, 14; Suid. Ὀpp. 2 gerückt; s. u.

11) Eine Reihe von Synchronismen ergab sich aus dem Bestreben, O. mit anderen mythischen Sängern in einen womöglich auch genealogischen Zusammenhang zu bringen. Ein großer Teil der antiken Überlieferung nennt O. den ältesten Dichter, während andere (Paus. 9, 27, 2; über die Quelle s. Kalkmann Paus. d. P. 207 und bes. 237) allerdings Olen noch höher hinaufrückten und z. B. den Linos zum Urgroßvater (s. d. Stammtaf. unt. Sp. 1075/6), zum Lehrer (Diod. 3, 67, 2; Suid. Ὀpp. 6) oder doch zum älteren Bruder (Asklep. τραγῳδ. bei Schol. Eur. Rh. 895 Καλλιόμην γὰρ τὸν Ἀπόλλωνα μυχθέντα γεννῆσαι Αἰώνον τὸν πρεσβύτατον καὶ τοῖς μετ' ἐκείνων Τυταῖον, Ἰάλεμον, Ὀρφέα; vgl. Pind. fr. \*139; Bergk: Apd. bibl. 1, 3, 2, 1 = 1, 14 W.) des O. (der dann

nach *Welcker*, *gr. Göttl.* 3, 233. 19 Repräsentant des bakchischen Trauergesangs in schwarzer Amtstracht ist) oder den Thamyris zu seinem Großvater (*Schell. zu Tz. all. Hom. cod. Paris.* 2705 abgedr. *F. H. G.* 2, 10, 10; *Cramer, anecd. Oxon.* 3, 376) machten. Bei *Nikom. Ger. harm. ench.* 2, 29 *Meib.* (Sp. 1114, 56) sind Thamyris und Linos Schüler des O. Linos spricht in dem gleichnamigen Stück des *Alexis (Athen.* 4, 57 S. 164 c) zu seinem Schüler Herakles auch von O., doch beweist dies nichts für dessen Alter, da die Rede voller komischer Anachronismen ist. In der angeblichen Grabinschrift bei *Alkid. Od.* 24 S. 672, 11 *Bekk.* ist O. Lehrer des Herakles in der Schreibekunst.

12) Den Musaios läßt den O. die rhapsodische Theogonie (Sp. 1142, 2) sowie ein orphisiertes Gedicht anreden (*Justin. coh.* 15; *Klem. coh.* 7, 74 S. 63 Po.; *Aristobul. bei Eus. pr. ev.* 13, 12; fr. 4–6 *Abel*), dessen wahrscheinlich im peisistratäischen Athen entstandene Grundform schon *Platon (rep.* 2, 7. 364 e; vgl. *Gruppe, rhaps. Theog. Phil. Jbb. Suppl.* 17, 1890, S. 713) las. Anreden an Musaios finden sich auch *Orph. Arg.* 308; 858 u. s. w. in der *εὐχὴ πρὸς Μουσάιον*, fr. 25 *Ab* und im 'Krater' fr. 159 *Ab.* — *Forster, Raub und Rückd. d. Pers.* 41 schließt aus *Orph. Arg.* 1195 nicht unwahrscheinlich, daß auch das Lied von dem Raube der Kore an Musaios gerichtet war. Als Zeitgenossen des Musaios scheint O. auch *Ail. c. h.* 14, 21 zu nennen. Später heißt O. des Musaios Vater (so wahrscheinlich *Damastes*, wie sich aus der Vergleichung der *F. H. G.* 2, 66, 10 zusammengestellten Zeugnisse ergibt; *Diod.* 4, 24; *Justin. coh.* 15 [S. 270 *Migne*]; einen Zweifel dagegen scheint *Serv. Virg. Aen.* 6, 667 anzudeuten) oder Lehrer. Letzteres sagt *Tatian adv. Graec.* 41 (S. 896 *Migne*; die Behandlung der Stelle bei *Kalkmann, Rh. M.* 42, 1887, 509 fördert nicht) an einer Stelle, die in der bekannten Weise der älteren Kirchenväter das im Verhältnis zu den biblischen Quellen junge Alter der hellenischen Dichter nachweisen will. Moses, sagt er, ist nicht allein älter als *Homer*, sondern auch als dessen Vorgänger Linos, Philammon, Thamyris, Amphion, Musaios, Orpheus, Demodokos, Phemios u. s. w. In der Begründung heißt es dann dem Sinne nach, Amphion und Linos hätten zwei Geschlechter, Orpheus und Herakles ein Geschlecht vor den troischen Ereignissen gelebt, Musaios aber sei der Schüler des O. gewesen. Auch abgesehen von den anderen dies bezeugenden Schriftstellern (*Serr.* a. a. O.; *Suid. Μουσάιος* a, s. jedoch u.) kann an der Richtigkeit dieser auch schon von *Euseb. praep. ev.* 10, 11, 17f. gelesenen Lesart dem Zusammenhang nach kein Zweifel sein, obgleich die (von *Euseb.* übrigens berichtigte) Reihenfolge Amphion, Musaios, O. auffällt. Aber bei *Klemens (strom.* 1, 21, 131 S. 397 Po.) ist umgekehrt überliefert, daß O. Schüler des Musaios war, *Klemens* hat bekanntlich die ganze Darlegung *Tatians* geplündert, aber der Satz, daß die *Orphika* eine Fälschung des *Onomakritos* seien, hat ihn veranlaßt, in einer ihm und *Suid.* *Orph.* 6 vorliegenden Quelle

ein Verzeichnis der wirklichen Verfasser pseudo-orphischer Schriften nachzulesen. Zunächst fragt sich, ob aus diesem oder aus einer Textverändernis bei *Tatian* die Worte *Μουσάιον μαθητής* stamme. Sie haben bei *Suid.* eine Entsprechung, zwar nicht in dem Lemma *Orph.* 6, aber im Lemma *Μουσ.* a, wo zu den Worten *μαθητής Ὀρφέως* hinzugefügt wird *μᾶλλον δὲ περὶ βύστερος: ἡμαρτὰ γὰρ κατὰ τὸν διόνειον Κίρυκα*. Nicht allein die erste dieser beiden Angaben stimmt dazu, daß O. bei *Klemens Musaios'* Schüler ist, sondern auch die zweite steht in Einklang mit *Klem. strom.* 1, 21 S. 381 Po. Leider ist nicht erweislich, daß diese Angaben bei *Suid. Μουσάιος* a mit denen bei *Suid. Orph.* 6 zusammenhängen, wo eine ganz andere Datierung vorangestellt ist. Schon die Vorfrage bleibt also zur Zeit unentschieden. Hinsichtlich der Angabe selbst sind drei Möglichkeiten zu unterscheiden:

- 1) *Klemens* fand die Angabe von dem O. als Musaios' Schüler in einer Quelle; 2) er fand in einer Quelle, daß O. jünger gewesen sei als Musaios, und drehte daher willkürlich die Angabe *Tatians*, der ihn zum Lehrer des Musaios gemacht hatte, um; 3) es liegt ein einfacher Irrtum a) des *Klemens* selbst oder b) eines seiner Abschreiber vor. Auch über diese Frage ist ein sicheres Urteil s. Z. nicht möglich. Von den drei Lösungen ist 1) am wenigsten wahrscheinlich, weil die Angabe des *Klemens* in der gesamten Litteratur isoliert steht, obgleich gerade hier von *Klemens'* Quellen sich manche andere Spuren erhalten haben. Am einfachsten ist natürlich die Lösung 3), welche daher auch gewöhnlich bevorzugt wird; für 3a) hat sich u. a. *Rohde, Rh. M.* 36, 1881, 385 A. 1, für 3b) *Potter* entschieden. Widerlegen läßt sich das nicht, aber es wäre doch auffällig, wenn hier der Zufall eines Schreibfehlers eine Überlieferung hergestellt hätte, die, ohne freilich selbst wieder vorzukommen, mit manchen anderen Angaben sich passend kombinieren läßt. Hier kommt außer *Suid. Μουσ.* a auch noch die parische *Marmorchronik* in Betracht, wo (v. 27) Eumolpos, der unmittelbar hinter O. eingesetzt wird, Sohn des Musaios heißt. Allerdings läßt sich diese Datierung kaum mit der in allem übrigen abweichenden des *Klemens* zusammenstellen, der ausdrücklich (1, 21, 103 S. 381 Po.) Musaios und O. hinter Eumolpos auftreten läßt und zwar konsequenter Weise nicht unter Erechthens, der als Gegner des Eumolpos zugleich dessen Zeit bestimmte, sondern wie *Suid. Μουσάιος* unter dessen Nachfolger Kekrops II. (diese letztere Differenz bleibt bestehen, auch wenn die andere durch die Annahme, daß *Klemens* und die *Marmorchronik* nicht denselben Eumolpos meinen, beseitigt wird). — Ferner stimmt die umstrittene Angabe des *Klemens* zu der behaupteten Abhängigkeit des O. von Moses (vgl. *Klem. Alex. strom.* 5, 12, 79 S. 692 Po., 585 ed. 1688; *To. Antioch. F. H. G.* 4, 547, 13; 548, 14; s. dagegen *Lobeck, Aglaoph.* 353), insofern, als Moses nach einer zuerst bei *Artapanos* bezeugten, durch *Alex. Polyh. (F. H. G.* 3, 221; vgl. darüber

*Freudenthal, hell. Stud.* 1/2, 153 ff.) vermittelten Ansicht dem griechischen *Musaïos* entspricht. Gerade von der betreffenden Schrift des *Polyhistor* scheint *Klem.* (str. 1, 130 S. 396 Po.), der auch den *Artapanos* selbst zitiert (ebd. 1, 164 S. 418 Po.), Kunde zu haben. Es stehen also neben der angefochtenen Notiz des *Klemens* mehrere Parallelüberlieferungen, die entweder direkt aussprechen oder doch zu dem Schlusse nötigten, daß O. jünger sei als *Musaïos*. Nun erscheint es allerdings nach heutigen Begriffen als eine arge Willkürlichkeit und Kritikallosigkeit, wenn *Klemens* auf diese Nachricht hin den O. aus einem Lehrer zu einem Schüler des *Musaïos* machte, ohne irgendwie den Versuch zu unternehmen, die sonstigen Widersprüche dieser Überlieferung mit der von ihm befolgten auszugleichen; indessen würde dies Verfahren nur im Einklang mit dem stehen, was die Analyse seiner Quellen an vielen anderen Stellen ergibt. Es erscheint daher diese Lösung der mehr wegen ihrer prinzipiellen als wegen ihrer unmittelbaren Bedeutung wichtigen Frage als die verhältnismäßig wahrscheinlichste. — *Eumolpos*, der öfters *Musaïos'* Sohn oder Vater heist (1, 1403), scheint als Schüler des O. *Or. Pont.* 3, 3, 41 anzunehmen. — Mit *Terpandros* endlich wird O. durch die Überlieferung in Verbindung gesetzt, daß dieser seine Leier erbt (vgl. *Nikom.* von *Geras. harm. ench.* 2 p. 29 Meib.: ἐβλήθηναί δὲ εἰς Ἀρτίσαν πόλιν τῆς Λέσβου <τὴν λυράν> εὐρόντας δὲ ἀλίας ἐνεγκύν τὴν λυράν πρὸς Τέρπανδρον· τὸν δὲ κομίσαι εἰς Αἴγυπτον· εὐρόντα δὲ αὐτὸν ἐκπονήσαντα ἐπιδείξει τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ ἱερῶσιν, ὡς αὐτὸν πρῶτον εὐρετὴν γεγεννημένον. *Alexander* der Vielwisser sagt (*F. H. G.* 3, 233, 52) ἐξηλῶναι δὲ τὸν Τέρπανδρον Οὐρίον μὲν τὰ ἱππ., Ὀρφείῳ δὲ τὰ μέλη; vgl. *Riese, Phil.* 40 Jbb. 115, 1877, 229.

13) Auf ähnliche Weise O. mit *Homer* zu verbinden, legte die Sage von dem nach dem Meeresfluß schwimmenden Haupt des Sängers (*Konon* 45f., s. u. § 99) nahe; überliefert ist es nicht. Fast allgemein aber wurde der thrakische Sänger für älter als *Homer* gehalten, was gegeben war, wenn man den ersten an der Argonautenfahrt teilnehmen liefs; man nahm daher, soweit man nicht die orphischen Schriften für interpoliert hielt, bei Übereinstimmungen von Versen des *Orpheus* und *Homeros* letzteren für den Nachahmer; vgl. *Justin. coh.* 17 (6, 274 *Migne*); *Klem. Alex.* 5, 14, 117 S. 718 Po. [604c ed. 1688]. 6, 2, 6 S. 738 Po. u. a. (Wenn *Sextus Empir. adv. mathem.* 1, 204 S. 645, 25 *Bekker* dies Altersverhältnis als die Ansicht 'einiger' bezeichnet, so scheint er allerdings eine abweichende Ansetzung, wie sie *Herodot* 2, 53 [Sp. 1061, 6] andeutet, vor Augen gehabt zu haben.) Dieselbe Ansicht über das zeitliche Verhältnis der beiden Dichter liegt einem Stammbaum zu Grunde, der O. zum Ahnherrn des *Homer* machte, indem er zwischen ihnen neun Glieder einschob; vgl. außer den unten § 18 zu erwähnenden Zeugnissen *Proklos* (*Schol. A. S.* 1 bei *Bekker* = *Westermann, biogr.* 25, 17), der

sich auf *Hellänikos, Pherekydes* und *Damastes* beruft. Dieser letztere führte allerdings nach *F. H. G.* 2, 66, 10 *Homer* vielmehr, wie auch *Gorgias* (*Prokl.* a. a. O.), auf *Musaïos* zurück, was zwar mit der Ableitung des *Homer* von O. sich vereinigen läßt, wenn *Damastes*, wie viele andere, den *Musaïos* zum Sohn des O. machte (*Welcker, Cycl.* 1, 149) aber auch in diesem Falle nicht zu dem Stamma stimmt, das statt des *Musaïos* vielmehr andere Namen bietet. *Sengebusch, Jahrb. für Phil.* 67, 1853, 385 f., dem sich *Rohde, Rh. M.* 36, 1881, 381 anschließt, folgert daraus: 'Es ist demnach die Nennung des *Damastes* in der Vita C' *Ἑλλάνικος δὲ καὶ Δαμάστας καὶ Φερικύδης* ein reines Versehen, wie sie sich in den *vitis Homericis* ja in den Namen und Zahlen öfters zeigen.' Noch weiter geht *Götting, Hesiod* S. XII, der das ganze Zeugnis des *Proklos* in Frage stellt, weil es sich in einem Punkte als irrthümlich herausgestellt hat. Hierüber wird später ausführlich zu handeln sein (§ 18); vorläufig genügt es hervorzuheben, daß *Proklos'* Ansetzung vortrefflich zu anderen Angaben über *Pherekydes* (vgl. über die Argonautenfahrt unten § 92 ff.) und namentlich, wie *Rohde, Rh. M.* 36, 1881, 384 A. 4 (vgl. 387 A. 1) mit Berufung auf das *Certamen Homeri et Hesiodi* Z. 18 Rz. zeigt, über *Hellänikos* stimmt, und daß demnach hinsichtlich der letzteren beiden Schriftsteller nicht der mindeste Grund vorliegt, die Angabe des *Proklos* zu verwerfen.

14) Auf diesem Stammbaum, der demnach sicher in das 5., sehr wahrscheinlich aber, wie wir sehen werden, bis ins 6. Jahrh. hinaufreicht, beruhen verschiedene Ansetzungen des O. *Pherekydes* und *Hellänikos* scheinen *Homer* zum Zeitgenossen der von ihm geschilderten Begebenheiten gemacht und demnach O. elf Generationen vor den troischen Krieg gesetzt zu haben; wahrscheinlich mit Recht vermutet *Rohde* a. a. O. 394, daß die o. Sp. 1065, 60 angeführte Angabe des *Suid. Ὀφφ.* 6 γίγναι δὲ πρὸ τὰ γενεῶν τῶν Τρωϊκῶν mit unserem Stamma zusammenhänge. Dagegen hat *Ephoros*, der ebenfalls diesen Stammbaum benutzte (*F. H. G.* 1, 277, 164; der Zusammenhang ist zuerst von *Welcker, ep. Cycl.* 1, 148 bemerkt), den Ausgangspunkt von O. genommen; indem er die zuerst durch die Teilnahme an der Argonautenfahrt gegebene Ansetzung des thrakischen Sängers in die zweite Generation vor *Trojas* Eroberung annahm, wurde er dazu geführt, *Homer* in die achte Generation nach diesem Ereignis zu rücken. Dies ist eine sehr wahrscheinliche Kombination *Rohdes*. Ob die Quelle der § 9 angeführten Angabe des *Klemens Alex.* 1, 21, 103 S. 381 Po., der O. 5–6 Generationen vor *Trojas* Fall setzt, *Homer* etwa ebenso lange nach demselben leben liefs, also ebenfalls auf diesem Stammbaum fulste, ist nicht ganz sicher. Empfohlen wird die Annahme dadurch, daß derselbe *Klemens* dem *Tatian* die ungefähr dazu passende Ansetzung des *Philochoros* *F. H. G.* 1, 892, 52 ff. entnommen hat, daß *Homer* 180 Jahre nach *Troja* lebte; es ist aber keineswegs sicher, daß *Philochoros*

das Alter des O. 11 Generationen vorher ansetzte. Die beiden Ansätze scheinen auch auf verschiedenem Wege gewonnen: der des *Philochoros*, der Homer zum Argiver machte, durch den behaupteten Synchronismus eines argivischen Ereignisses mit dem Leben des Homer; der des *Klemens* wie der ihm nahestehende der parischen *Marmorchronik* durch die in der orphischen Literatur gegebene Gleichzeitigkeit des Musaios und Orpheus. Ob *Klemens'* Quelle den Stammbaum kannte, ist demnach zweifelhaft; daß es auch Datierungen des O. gab, die von diesem Stemma absahen, scheint sich aus einigen Spuren zu ergeben. Bestimmt ausgesprochen ist eine solche Ansetzung allerdings erst in einem Scholion zu *Tzetz. alleg. Hom. (Welcker, ep. Cycl. 1, 193, 294; Cramer anec. Oxon. 3, 376; vgl. F. H. G. 2, 10, 10 s. o. § 11)*. Hier wird Homers Lehrer Pronapidas in die dritte, Homer in die vierte, <sup>20</sup> Orpheus in die zweite Generation nach Kadmos, Thamyras aber Kadmos gleichzeitig gesetzt. Hierzu stimmt — nicht was O.' Verhältnis zu Kadmos, aber doch was sein Verhältnis zu Homer anbetrifft — eine andere bereits erwähnte von *Müller, F. H. G. 2, 10, 10* ebenfalls abgedruckte Stelle der *Chiliaden*. Hier setzt *Tzetzes*, sich auf den *Kyklographen Dionysios* und ebenfalls auf *Diodoros* berufend, Homer eine Generation hinter O., diesen aber seltener Weise <sup>30</sup> 100 Jahre vor Troja (o. § 9). Diese Stellen, die von großer prinzipieller Wichtigkeit für die mythographische Forschung sind, werden viel umstritten, und ihre Kritik ist in der That nicht leicht. *Diodor* macht, nachdem er 3, 66 erklärt hat, dem *Dionysios τῷ συνταγματικῷ τῆς παλαιᾶς μυθολογίας* also wahrscheinlich dem 'Lederarm' folgen zu wollen, ebd. 67 O. mit Herakles und Thamyras zu einem Schüler des Linos; auch Homers Lehrer Pronapidas wird <sup>40</sup> neben O. genannt, ohne daß die Gleichzeitigkeit beider behauptet würde. Ob die Stelle wirklich aus *Dionysios* stammt oder, wie namentlich v. *Wilamowitz-Möllendorf* bei *Bethe, quaest. Diod. 26. 32* (vgl. S. 75f.) vermutet hat, von *Diod.* aus anderer Quelle in den *Dionysios*-auszug eingeschoben ist, kann hier unerörtert bleiben; jedenfalls konnte selbst ein weit aufmerksamerer Leser als *Tzetzes* die Notiz dem *Dionysios* zuschreiben. So vermutet <sup>50</sup> denn *Rohde, Rh. M. 36, 1881, 565*, der den *Dionysios Skytobrachion* noch mit dem *Kyklographen* für identisch hält, daß *Tzetzes' Diodor*-zitat eben auf diese Stelle gehe und daß der Byzantiner willkürlich *Diodors* Thamyras durch Pronapidas ersetzt habe. Unmöglich ist dies, auch wenn wir die Identität der beiden *Dionysios* aufgeben, nicht; *Tzetzes* könnte sie verwechselt haben. Aber es ist nicht das einzig Mögliche; es wäre z. B. denkbar, wie schon <sup>60</sup> in den *F. H. G. 2, 10* vermutet wurde, daß *Tzetzes* außer unserer Stelle auch eine des verlorenen sechsten Buches, in dem *Diodor* ausführlich über Orpheus handelte, gelesen hat und daß *Diodor* hier, dem *Kyklographen Dionysios* folgend, teilweise anders erzählte als 3, 67, wo ihm der *Skytobrachion* oder eine andere Quelle vorlag. So mißlich es nun ist,

daß diese Frage unbeantwortet bleibt, so scheint sich doch so viel mit Sicherheit zu ergeben, daß nach einer chronologischen Hypothese schon in der späteren Alexandrinervzeit Orpheus und Homer nur durch eine Generation getrennt waren; selbst *Rohde* macht a. a. O. S. 565 das Zugeständnis, daß *Tzetzes* den Sinn des *Dionysios* im wesentlichen richtig rekonstruiert zu haben scheine. Offenbar beruht der ganze Ansatz darauf, daß man die vermutete Gleichzeitigkeit des Homeros mit den von ihm geschilderten Begebenheiten mit der durch die Argonautensage gegebenen Datierung des Orpheus vereinigte. Es ist möglich, daß noch andere Grammatiker, die Homer in die Zeit des troischen Krieges setzten, z. B. *Krates*, zwischen ihm und O. nur 1–2 Generationen annahmen; erweisen läßt sich dies jedoch nicht.

15) So verwirrend nun die Mannigfaltigkeit dieser Ansätze erscheint, so ordnen sie sich doch, wie bereits bemerkt, in leicht zu unterscheidende Gruppen. O. wird angesetzt

A) vor Trojas Fall:

1) 11 Geschlechter: *Pherekydes, Hellanikos*.  
2) 6–5 *versat: Philochor.?, Marm. Par., Klem. Alex.*

3) 3–0 *versat: Dionys. Skytobr.?, der Kyklograph?, Tatian* und seine Ausschreiber, *Tzetz. u. a.*

B) nach Trojas Fall: *Herod., Lithika u. a.*

Abgesehen von dem herodoteischen, der wahrscheinlich nur auf litterarhistorischen Erwägungen beruht, stellen sich alle diese Ansätze nur als verschiedene Schlüsse aus den drei oder vielleicht vier unabhängigen mythischen Überlieferungen dar, welche einen Anhalt für eine chronologische Datierung boten. Diese Anhaltspunkte sind

- 1) O.' Teilnahme am Argonautenzug;
- 2) O.' Stellung in der Ahnentafel des Homeros.
- 3) O.' Verhältnis zu Musaios und Eumolpos. Dazu kommt vielleicht
- 4) eine Überlieferung, die O. mit Theiodamas zusammenbrachte.

Von diesen Überlieferungen liefs sich nr. 4 weder mit 3 noch mit 2 noch mit 1 vereinigen; das ist wohl auch der Grund, daß diese Ansetzung fast verschollen ist. Aber auch nr. 2 erschien als widersprechend mit 1 und 3, so lange man Homer den troischen Ereignissen nahe rückte. Die ältere Zeit hat daher nr. 1 und 3 fallen gelassen, wogegen man später entweder 2 preisgab oder aber das Zeitalter Homers beträchtlich herabrückte. — Endlich führte das Streben, 1 (also die Ansetzung kurz vor den Troika) mit 2 (dem Stemma des *Hellanikos*) zu vereinigen, dazu, dem O. ein ungewöhnlich langes Leben von 8 oder gar 11 Generationen (*Suid. Opp. 6*) zuzuschreiben oder zwei O. anzunehmen, welche 11 Geschlechter von einander getrennt gewesen seien (*Eustath. B 847 p. 359, 16*).

16) Ganz verschieden von der Frage nach dem Zeitalter, in welches O. gesetzt wurde, ist natürlich die Frage, wann die Vorstellung von ihm entstand. *Lobeck, Agl. 1, 255–329*

versucht ausführlich zu erweisen, daß der ganzen älteren Poesie nicht allein der Name O., sondern auch die wichtigsten der später dem O. zugeschriebenen Institutionen unbekannt seien, und folgert daraus (S. 317): *Orphicae fabulae telam, quae tota iisdem quasi staminibus constat, non a Proselenis philosophis lectam, sed uno fortasse et altero post Homerum seculo coeptam et paulo ante Onomacritum absolutam esse*. Diese Art der Schlußfolgerung *ex silentio* unterliegt indessen, obwohl sie z. Z. allgemein angewendet wird, schweren Bedenken. Das homerische Epos bietet weder absichtlich noch unabsichtlich ein vollständiges Bild der Zeit seiner Entstehung, das heroische Leben erscheint vielmehr nach bestimmten, sicher wohl-erwogenen künstlerischen Prinzipien idealisiert und stilisiert. Gerade das Fehlen der Mystik in ihm scheint auf einem feinen Stilgefühl zu beruhen, die empfinden, daß das Heroische dem Mystischen widerstreitet. Nach der Ansicht des Verfassers dieses Artikels setzt das Epos die wichtigsten später in den Mysterien gelehrt und dargestellten Dogmen und Mythen voraus, die Heldensage entnahm einen großen Teil ihres Stoffes aus denjenigen Mythenkreisen, die dem späteren Mysterienkult angehören. Auch die Gestalt des mythischen Sängers O. kann unter diesen Umständen sehr wohl zur Zeit des Epos ausgebildet gewesen sein, und wir werden uns in der That überzeugen, daß die Ilias und Odyssee denjenigen Kultus, welchem O. zuerst angehört zu haben scheint, vollkommen kennen.

#### IV. Geschlecht.

17) Nach der ganz überwiegenden Überlieferung ist O. der Sohn des Oiaeros (Pind. bei Schol. Eur. Ithex. 892 = fr. 139 B<sup>4</sup>; Platon conc. 7, 129d; Apoll. Rhod. 1, 23, danach Hyg. f. 14; Apollod. bibl. 1, 3, 2 (1, 14); Diod. 3, 65 und 4, 25; marm. Par. 25 = 14; Luk. astrol. 10; Klem. Alex. coh. 7, 74 S. 63 Po. 48 c. ed. 1688; Nonn. Dion. 13. 430; Cyrill. c. Iul. 1 p. 25 = Migne 76, 542; Max. Tyr. 37, 6 S. 209 Reiske; Ov. Ib. 480 u. a. a.). *Oiaepiōns* (fem. *Oiaepiōs*), *Oengrius* ist daher namentlich bei späteren Dichtern gewöhnliche Bezeichnung für O. und alles was mit ihm zusammenhängt (z. B. Nik. ther. 462; Or. Metam. 2, 219; Sil. Ital. Pun. 5, 463; Mosch. id. 3, 17 nennt die Musen *αἰαί Oiaepiōs*). Auch hinsichtlich seiner Mutter, der Muse Kalliope (die nach Himer. or. 18, 4; Iambl. v. Pyth. 146 zugleich seine Lehrerin ist) ist die Überlieferung ziemlich einig; öfters wird sie allein genannt (z. B. Damagetas, Anth. Pal. 7, 9, 2; Iulian. orat. 7 p. 216 D). Statt der Kalliope sollen einige (Schol. Apoll. Rhod. 1, 23) Polymnia als Mutter des O. genannt haben. Rationalisten, die an dem göttlichen Ursprung Anstoß nahmen, machten O. Mutter Kalliope zu einer Tochter des Pieros (Paus. 9, 30, 4), der sonst O. Großvater von väterlicher Seite, als Vater des Oiaeros von Methone, heißt (im *Certamen*; vgl. das Stemma des Charax und § 18). Ausnahmsweise wird eine Tochter des Thamyris, Menippe, als

Mutter des O. bezeichnet (Tzetz. alleg. Hom. cod. Parisin. 2706, abgedruckt F. H. G. 2, 10, 10; Cramer, anecd. Oxon. 3, 376; vgl. Chil. 1, 12, 306). Umgekehrt gaben andere dem O. einen Gott, den Apollon, zum Vater. Das erste Zeugnis hierfür soll Pind. Pyth. 4, 176 sein, wo die Worte *ἡ Ἀπόλλωνος πομπικῆς αἰδῶν πατρὶς* in den Scholien (313 Boeckh) und noch jetzt gewöhnlich, aber mit Unrecht und im Widerspruch gegen Pindar selbst (fr. 139 B<sup>4</sup>), so gedeutet werden, als solle Apollon Vater des O. genannt werden (*Ἀπόλλωνος τὸν Ὀρφέα πατρὶν εἶναι, ὃν καὶ αὐτὸς ὁ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι Ὀλύμπου λέγουσιν*). Die richtige Erklärung geben andere Scholien (Ammonios): *ὡς περ οὖν ἐκ Διὸς λέγουσιν εἶναι τοὺς βασιλεῖς οὐχ ὅτι γόνος εἶσι τοῦ Διὸς, ἀλλ' ὅτι τοὺς βασιλεῖς ἐκ Διὸς ἔχουσιν, ὅπως ἔξ Ἀπόλλωνος πομπικῆς αὐτὸν εἶναι*. Später wird in einem Orakel bei Menaichmos von Sikyon (Schol. Pind. P. 4, 313) O. Sohn des Apollon, und zwar [Asklepiades, schol. Ap. Rhod. 1, 23 F. H. G. 3, 303, 8; vgl. Apollod. bibl. 1, 3, 2 (1, 14)] von der Kalliope genannt. — Aber gerade die Durchsichtigkeit dieser Genealogien läßt sie als verdächtig erscheinen; auch sind sie jung, außer der Ableitung des O. von Kalliope, die in Platon vorliegenden orphischen Gedichten vorgekommen zu sein scheint (rep. 2, 7 S. 364 E.). Nicht ganz sicher denkbar ist der Name Oiaeros; Nonnos läßt ihn dem Bakchos nach Indien folgen, was darauf beruhen kann, daß Oiaeros im thrakischen Bakchoskult vorkam, aus welchem er auch leicht dem O. als Vater gegeben werden konnte, möglicherweise ist er aber eine Erfindung jüngerer Dionysiaka. Ebenso zweifelhaft ist die Notiz von einem Sänger Oiaeros bei Ael. v. h. 14. 21. Daß der Name aus einem thrakischen Flußnamen (Serv. Georg. 4, 524) entlehnt ist, ist auch abgesehen von der sehr ungewissen Beglaubigung dieses letzteren (Sp. 1088, 18 ff.) nicht wahrscheinlich. Maass, Orph. 154 deutet Oiaeros als den 'einsamen Jäger'. Ist dies, wie es scheint, richtig, so dürfte der Name mit dem Kult des Dionysos Zagreus zusammenhängen (Sp. 1112, 53).

18) Am Schlusse dieses Verzeichnisses der verschiedenen Angaben über das Geschlecht des O. müssen wir auf die in mehreren Fassungen erhaltene, O. mit Hesiodos und Homer verknüpfende Geschlechtstafel zurückkommen, die schon hinsichtlich ihrer Chronologie besprochen, aber auch wegen der in ihr auftretenden Namen von hoher Wichtigkeit ist. Vor der Ansicht fast aller Neueren, welche diese Überlieferungsmasse nur auf ihren litterarhistorischen Wert geprüft und ihr deshalb, durch so viele Enttäuschungen gewarnt, schließlich jede Bedeutung abgesprochen haben, hätte schon das Alter dieser Nameftafel bewahren sollen, welche — wenigstens in ihrem zweiten Teile — im 5. Jahrhundert weithin anerkannt war, wahrscheinlich aber größtentheils bis hoch in das 6. Jahrhundert hinaufgerückt werden muß, da sie sich in ihren ursprünglichen Teilen gänzlich unberührt von den Neuerungen des peisistrateischen Athen zeigt.



Helikon wieder, dessen Musenheiligtum nach anthedonischem Muster angelegt ist. Eben auf dem Helikon trifft Linos (o. B. 2 Sp. 2055) lokal mit dem Musensohn Orpheus (u. Sp. 1095, 58) und mit Hesiodos zusammen; auch die Musenname Eupheme ward dort verehrt, eine Hypostase derselben Gottheit, nach der Euphemos von Hyrie (o. B. 1 Sp. 1407) und in unserm Stemma der gl'nam. Nachkomme des O. heist. Die Stammtafel vereinigt also Namen, die in einem sehr eng umschriebenen boiotischen Kultkreis zusammenstanden. Aber in Boiotien, wo wir zwar noch den Personennamen *Ὀρφεύδαξ* finden, wo aber sonst O. fast vergessen ist, ist sie schwerlich entstanden, sondern an einer der zahlreichen, wahrscheinlich durch die euboischen Kolonialstaaten gegründeten Filialen der boiotischen Heiligtümer. Dios nennt die Stammtafel den Vater des Hesiodos: das ist schwerlich, wie z. B. *Lobeck, Agl. 326; Rohde, Rh. M. 36, 1881, 398; Crusius, Philol. 54, 1895, 733* meinen, ans *ἐν 297 δῖον γένος* herauskonstruiert; im makedonischen Dion, dessen Fluß Helikon heist, erzählte man von O. Nach Makedonien weisen in der Genealogie auch Pieros und Methone (vgl. *Μέθωνα τὸν Ὀρφέως παύρον* *Plut. qu. Gr. 11, wo Dümmler, Delph. 20 mit Wytténb. statt παύρον* liest *ἀπαύρον*). Die Poseidonstochter Thoosa gehört wohl nicht nach der Chalkidike (so *Maas, Orph. 154*), sondern eher, wie die gl'nam. Gattin des Meergottes, in den Sagenkreis von Maroneia, das von Anthedon und Hyrie filiiert ist (u. Sp. 1087, 10 ff.) und wo man auch von Orpheus erzählte. Der zweite Teil der Stammtafel, von Eukleas abwärts, führt nach Kleinasien. Melanops ist als kymaïscher Dichter bekannt (*Paus. 5, 7, 8*); den kymaïschen Ursprung des Hesiodos bezeugt bekanntlich *ἐν 636*; Chariphemos ist nach *Bode, hell. Dichtk. 1, 253; Maas, Orph. 153 A. 46* eine kymaïsche Variante für Euphemos, da sie sich auch bei dem Kymaier *Ἐφωρος* findet, der übrigens außer Dios auch Apelles und Maion zu Kymaïern macht. Diese Beziehung der Orphensvorfahren zu Kulturen der thrakischen, der Homervorfahren zu Überlieferungen der ionischen Griechenstädte wäre nicht gut erklärlich, wenn diese Geschlechtstafeln freie litterarhistorische Erfindungen wären; wahrscheinlich sind zwei wirkliche Stammbäume von Aoidenfamilien benutzt. Aber selbst ihre Vereinigung ist, obgleich sie wahrscheinlich auf verschiedene Weise vollzogen wurde, nicht ganz willkürlich gewesen. — Mit Homer traf Orpheus wahrscheinlich in einem verschollenen Musenkult am Meles bei Smyrna zusammen (u. § 30; *Gruppe, Hdb. 292*). Kymaïer sollten Smyrna begründet haben (*Hom. ep. 4, 3 ff.*): diese schwerlich alexandrinische Überlieferung wirft ein helles Licht auf die hervorgehobenen kymaïschen Namen des wahrscheinlich in Smyrna entstandenen Stammbaums.

Wir werden daher über diese Sagenmasse wesentlich anders urteilen, als ihr neuester Bearbeiter, O. *Crusius, Philol. 54, 1895, 730 ff.*, welcher meint, daß litterargeschichtliche Dichtungen sich in sehr alter Zeit an be-

stehende Epen angelehnt haben; in ihrem Ältesten Kern wenigstens sind sie von diesen unabhängig aus echter mythischer Überlieferung, aus den Ahnentafeln griechischer Geschlechter in den ionischen und thrakischen Kolonialstädten geschöpft, 'litterargeschichtlich' wurden sie erst nachträglich, als sie mit den Verfassern bestimmter Epen verknüpft worden waren.

## V. Nationalität des Orpheus.

20) Orpheus als Thraker. Fast das gesamte Altertum bezeichnet O. als Thraker; die Macht dieser Überlieferung spricht sich hauptsächlich darin aus, daß sämtliche Kultusstätten, welche außerhalb Thrakiens den O. in ihre Legenden und Gründungsgeschichten verwoben, diese mit der thrakischen Herkunft auszugleichen bemüht gewesen sind: die erst hellenistische Annahme thrakischer Niederlassungen in Pierien (*Str. 471*, wogegen z. B. *Str. 226* Thrakien und Pierien scheidet) beruht wahrscheinlich hauptsächlich auf dem Bestreben, die Orpheussage von Leibethra und Dion in Pierien mit der anerkannten thrakischen Herkunft des O. auszugleichen. Die Frage, wie O. Thraker geworden, kann natürlich von der nach der gleichen Herleitung des Thamyris (*B 595*), Eumolpos (noch nicht *hymn. Hom. 5, 475*), Musaios u. s. w. nicht gänzlich geschieden und daher an dieser Stelle nur eben berührt werden. Schon die Alten (z. B. *Str. 10, 3, 16 S. 470*) erinnerten, daß die Thraker, bei denen die orphischen Mysterien aufgekommen sein sollten, auch später noch andere Mysterien (Bendideen, Koryttien) feierten. Auch Neuere heben hervor, daß die Thraker der historischen Zeit als gesangliebend erscheinen, daß sie nach *Herod. 4, 94* an die Unsterblichkeit der Seele glaubten, daß nach *Hermippos* bei *Joseph. contr. Ap. 1, 22* Pythagoras (nicht Orpheus, wie *Lobeck, Aglaoph. 295* sagt) seine Lehren den Thrakern entnimmt. Diese Ansicht hat besonders *E. Rohde, Ps. 2<sup>a</sup>, 4—37* vertreten, welcher mit dem gesamten Dionysoskult, aber in jüngerer Zeit als dessen öffentliche Verehrung, die orphischen Mysterien mit der in einem 'althrakisch rohen Opfergebrauch' wurzelnden Sage von Zagreus (*2<sup>a</sup>, 118*) und der Seelenwanderungslehre (*2<sup>a</sup>, 135f.*) aus Thrakien nach Griechenland übertragen werden läßt. — *Maas, Orph.* der O. für einen griechischen Gott hält, meint (*Orph. 157 ff.*) doch auch, daß er in Thrakien durch die Verschmelzung mit dem urverwandten thrakischen (?) Dionysos und die Verknüpfung in die thrakische Auferstehungslehre thrakisirt worden sei.

21) Anderen erschien es wunderbar, daß ein später oft als barbarisch geschildertes Volk früh tiefsinnige religiöse Lehren litterarisch fixiert habe, wie dies die Mythen von O., wenn man in seiner thrakischen Herkunft einen historischen Kern findet, allerdings anzunehmen nötigen. Daher leugnete *Androton* bei *Helian v. h. 8, 6 (F. H. G. 1, 375, 36)* den thrakischen Ursprung oder die σοφία des O. durchaus (vgl. *Bode, Orph. S. 31 A. 30*). Neuere suchen diese Herleitung zu erklären. So scheidet

C. O. Müller, *Orchom.* 372—384 die den Griechen stammverwandten mythischen Thraker, die er auch in Pierien, in Daulis, Delphoi, am Helikon wiederfindet, und denen er den allergrößten Einfluß auf altgriechische Religion, Kultur und Bildung, insbesondere aber auf die Dichtung zuschreibt, von den später in Thrakien eingewanderten und den Namen des verdrängten Volkes adoptierenden Barbaren. Diese Meinung hat lange Zeit unangefochten bestanden und zum Ausgangspunkt weiterer Kombinationen gedient; vgl. z. B. Bode, de *Orphoe* 113; ders. *hellen. Dichtk.* 1, 97; A. Abel, *Makedonien vor K. Philipp* 1847 67—84; Giske, *Thrak. pelsag. Stämme auf der Balkanhalbinsel* 1856; E. Maaf, *D. L. Z.* 1886 S. 1761 ff. Sehr mit Recht wendet gegen diese Hypothese A. v. Gutschmid (*phil. Jahrb.* 1864 S. 665 ff. — *kl. Schr.* 4, 85) ein, daß die Sonderung zwischen den gebildeten (Süd-) und den barbarischen (Nord)thrakern durchaus willkürlich und den Quellen widerstrebend ist.

22) Es wird daher in neuerer Zeit ein ganz anderer Weg eingeschlagen, um die thrakische Herkunft des O. zu erklären, indem man dieselbe als das relativ junge Produkt einer litterarhistorischen Mythenbildung betrachtet. So v. Wilamowitz-Möllendorff, *Hom. Untersuchungen* 212 (dagegen Töpper, *Att. Geneal.* 34, 1 ff.) und vor allem Alex. Riess, '*Orpheus und die mythischen Thraker*' *Jahrb. f. Phil.* CXV 1877 225—240, welcher hervorhebt, daß erst Euripides *Alk.* 966; *Rhes.* 937 ff. den O. zu einem Thraker macht, und zu dem Schluß gelangt, daß es seltsame Thraker am Helikon und Parnas nie gegeben habe (239), und daß O. ursprünglich in Pierien zu Hause war, aber durch auswandernde Pierier (*Herod.* 7, 112; *Thuc.* 2, 99, 3) nach dem Pangaion an die Grenze von Thrakien, anfangs als musenfreundlicher Feind der Barbaren, gebracht wurde; diese Stufe der Überlieferung repräsentiert nach Riess *Aischylos*. Schon vorher soll jedoch Onomakritos, weil er O. und Zagreus in Verbindung brachte, wegen des thrakischen Dionysos auch den O. zu einem Thraker gemacht haben. An Riess schloß sich fast in allen Punkten an P. Knapp (*Correspondenzbl. f. d. Gel. u. Realch. Württemb.* 1880 S. 36 f.), der aber später selbst (*Über Orph.-Darstellungen* S. 4 ff.) diese Ansicht ausführlich widerlegt hat; und F. Weber, *Platon. Notizen über O.*, *Münchener Progr.* 1899 S. 28 ff., hat Riess's Vermutung durch die Ansicht modifiziert, daß erst im 5. Jahrh. eine anfänglich vielleicht in orphischen Kreisen gepflegte Überlieferung über die thrakische Heimat des O. sehr langsam an die Öffentlichkeit drang. Dies letztere ist nun so lange unwahrscheinlich, als es nicht gelingt, einen wenigstens eigigermaßen befriedigenden Grund für das Aufkommen der Überlieferung von der thrakischen Heimat des O. ausfindig zu machen. Aber auch der Ausgangspunkt von Webers und Riess's Vermutung ist bedenklich. Wenn die Poesie und die bildende Kunst in der älteren Zeit fast ausnahmslos selbst den Troer Hektor als Griechen aufgefaßt und dargestellt haben, so lag natür-

lich erst recht kein Anlaß vor, den nicht-griechischen Ursprung eines Sängers zu betonen, der als Verfasser echtgriechischer Gesänge anerkannt war. Dazu kommt für die bildende Kunst ein weiterer, unten (Sp. 1173, 20) zu besprechender Grund, der es verhindern mußte, O. barbarisches Kostüm oder barbarische Züge zu geben. Das Stillschweigen der älteren Dichter über die thrakische Herkunft des O. beweist bei der Spärlichkeit ihrer Andeutungen überhaupt nichts; vgl. *Ibyk. fr.* 10 *Ὀνομάκριτος Ὀρφίην*, wo übrigens gerade nach der eigenen, wenig wahrscheinlichen Vermutung Riess's eine Anspielung auf den N. des Onomakritos vorliegen soll; *Simonides fr.* 40, wo nicht einmal der N. des O. genannt ist; *Pindar, Pyth.* 4, 176 u. *fr.* 139 B'. Im Gegenteil würde es schon sehr wunderbar sein, wenn in einem so oft erwähnten Mythos die Abweichung dieser vielgelesenen Dichter von der später fast ganz feststehenden Überlieferung nie erwähnt wäre. Eine entgegenstehende ältere Überlieferung müßte also bis auf die letzte Spur ausgerottet sein, und zwar durch eine Neuerung des Onomakritos: auch dies wäre höchst unwahrscheinlich. Umgekehrt wurzelt O. in Thrake viel fester, als Riess und Weber meinten. Die von Bergk, *Griech. Litt.* 1, 399 gebilligte, von E. Schwartz stillschweigend aufgegeben (vgl. auch Weber a. a. O. S. 22) Konjekturen Cobets zu *Schol. Eur. Alk.* 968 *ὁ δὲ φωνικός Ἡράκλειτος* (überlief. *Ἡράκλιδης*) *εἶναι ὅπως πηλὸν σάνιδας τινὰς Ὀρφέως, γραφῶν οὕτως τὸ δὲ τοῦ Διονύσου κατισκυνέσσαι ἐπὶ τῆς Θράκης ἐπὶ τοῦ καλοῦμένου Αἰῶνος, ὅπου δὲ τινὰς ἐν σάνιδιν ἀναγραφὰς εἶναι φασιν*, durch die der thrakische O. bis auf 500 hinaufgerückt würde, muß hier aus dem Spiel bleiben; denn wenn auch die Vermutung Zellers *Sitzungsab. d. Berl. Ak. d. Wiss.* 1889 S. 989 ('nicht für *Ἡράκλιδης* ist *Ἡράκλειτος*, sondern für *φωνικός* ist *Ποντικός* zu setzen') deshalb unwahrscheinlich ist, weil ein Abschreiber, der sich des Physikers Herakleitos erinnerte, dessen Namen vermutlich auch eingesetzt haben würde, so bleibt doch auch für uns dessen Einführung bei einer Notiz, die seiner Ausdrucks- und Denkweise so wenig entspricht, bedenklich. Aber entscheidend ist, daß in den Legenden des thrakischen Dionysoskultes der Orpheusmythos, wie wir sehen werden, gerade so fest wurzelt, wie in den attischen oder pierischen Genealogien. Die Beobachtungen, die v. Wilamowitz und Riess mit Recht veranlaßten, von der Hypothese K. O. Müllers abzugehen, führen uns auf einen ganz anderen als auf den von ihnen eingeschlagenen Weg. Wie alle Gestalten der älteren Mythen unbeschadet ihrer Heimat und Herkunft, wird auch der Thraker O. ursprünglich als Grieche charakterisiert; ja bis zu einem gewissen Grade hat das Altertum sich von dieser Auffassung nie losgemacht. Auch später hat die große Mehrzahl der Griechen keinen Anstoß daran genommen, daß der Thraker griechisch dichtete. Aber allerdings haben sowohl die Dichter, wie die Meister der bildenden Kunst den ethnographischen Gegensatz sich mannig-



fach zu nutze gemacht. So haben z. B. die Dichter die Wildheit der thrakischen Weiber hervorgehoben, um die von der Sage gebotene Zerreißung des Sängers begreiflicher erscheinen zu lassen; die Vasenmaler, die, wenn sie O. inmitten von zuhörenden Männern oder den ihn zerreißenden Fräuen darstellen, sich begnügen zur Andeutung der Lokalität ersteren ein halbthrakisches Kostüm zu geben und letztere tätowiert zu zeichnen, geben, wenn O. allein auftritt, wie z. B. in der Unterwelt, ihm wohl einige thrakische oder auch andere barbarische Kleidungsstücke, um ihn als O. zu charakterisieren. Einerseits aus diesem Streben nach Deutlichkeit, andererseits aber aus dem natürlichen Wunsch, das Idealbild des Sängers nicht durch eine barbarische Tracht zu entstellen, jedenfalls aus rein künstlerischen Bedürfnissen, nicht aus abweichender Überlieferung ist die Verschiedenheit der Kleidung des Orpheus, die seit der zweiten Hälfte des 6. Jahrh. auf Kunstwerken ununterbrochen fort dauert, zu erklären.

23) Wenn der griechische Mythos O. als Griechen charakterisiert, so könnte dieser doch aus einer thrakischen Überlieferung stammen, also ursprünglich ein Thraker, ein Barbar gewesen sein. Zweifellos haben später auch ganz- oder halbbarbarische Völkerschaften von O. erzählt, ungrische Geschlechter ihn als ihren Ahnen gefeiert: wie wir § 18 barbarische Namen in der Stammtafel des O. fanden, so begegnet auch später (*Ath. Mitt.* 10 1885 S. 20) noch unter ungrischen Thrakernamen ein *Διορύγιος Ὀρφεύς*, vielleicht ein Barbar, der sein Geschlecht auf den Sänger zurückführte. Sicher aber ist darum der thrakische Ursprung desselben nicht, ja nicht einmal wahrscheinlich. Die Kultur, welche verhältnismäßig früh in den Gemeinden an der Nordküste des ägäischen Meeres geblüht zu haben scheint, war nach sicheren Anzeichen eine griechisch-barbarische Mischkultur und es ist der Natur der Sache nach viel wahrscheinlicher, daß griechische Kolonisten als daß Barbaren die Überlieferung fortpflanzten, aus welcher Orpheus in die griechische Sage kam. — E. Maafs, dessen Ergebnisse mit diesen von der Erscheinung seines Orpheus niedergeschriebenen Vermutungen sich im wesentlichen decken, so der indessen eine, wie mir scheint, nicht begründete Verschmelzung des rein griechischen Orpheus mit altthrakischen Usterlichkeitsvorstellungen annimmt, leitet 'Orpheus' S. 142 ff. O., den er auch in Verbindung mit dem arkadischen Pan und dem ebenfalls arkadischen Aineias (s. u.) setzt, wegen *Suid. Oep.* 4 (*Eudok.* bei *Villoison anecd. Gr.* 1, 319) O., *Κισσαῖος ἢ Ἀεναῖος ἐκ Βεακτίας* von Arkadien und zwar von arkadischen Minyern her. Indessen ist die für uns sei es durch Textverderbnis sei es durch Unklarheit des Exzerptes unverständliche Suidasnotiz zu einer solchen Schlussfolgerung kaum verwertbar. Die von Maafs behaupteten Beziehungen Arkadiens zu den Nordländern sind indirekt, der Verweis auf *Theokr.* 7, 106 irrtümlich. Das Verbreitungsgebiet der Orpheussagen weist die Heimat des

Sängers vielmehr, ebenso wie wir es bereits von dem Stammbaum (§ 19) gesehen haben, in das chalkidische Gebiet und zwar an die von Euböia aus beherrschte ostboiotische Küste nach Anhedon, wo das Geschlecht der Thraker (*Lykophr.* 754; *Schol. Eust.* B 508 S. 271, 14 *Steph. Byz.* Ἀνθηδὸν), nach welchen bis heute Thrakien heist, zu Haus ist, und von wo aus Orpheus auch nach dem Helikon verpflanzt wurde, ferner nach Hyrie, von wo aus der Dionysoskult in den thrakischen Kolonien besonders beeinflusst worden ist, endlich nach dem verschollenen Hermes-(Kadmos-)Aphroditeheiligtum, aus dessen Überlieferung Orpheus wahrscheinlich nach Aineia auf der Chalkidike und nach Dardanos in Troas verpflanzt ist. Ein Teil dieser Kultkomplexe und ihrer Legenden heist sich — das ist der richtige Kern und offenbar der Ausgangspunkt in der Vermutung von Maafs — nach dem minyischen Orchomenos, das sich deshalb auch genealogisch mannichfach mit den genannten ostboiotischen Heiligtümern verknüpft (*Gruppe, Hdb.* 73 ff.), und nach Arkadien verbreitet, aber gerade von der Orpheussage ist dies wenigstens nicht glaubhaft bezeugt. Dagegen wanderte sie von dem genannten Centrum aus einerseits in die nach anhedonischem Vorbild angelegten Heiligtümer am Helikon und nach Attika, das damals überhaupt unter dem Einfluß der euböisch-boiotischen Kultur stand, andererseits mit der chalkidischen Kolonisation in die Länder im Norden des ägäischen Meeres, wo der Name des O. haften blieb, nachdem die mütterländischen Heiligtümer längst ihre Bedeutung eingebüßt hatten. — Wir beginnen daher die

## VI. Übersicht über die lokale Verbreitung der Orpheussagen

nicht im Mutterland, wo die erhaltenen Orpheussagen wahrscheinlich sekundär, überdies aber nachträglich durch makedonisch-thrakische Sagenformen beeinflusst sind, sondern mit diesen letzteren.

### 1. Makedonien.

24) Weit aus die wichtigste Heimatstätte des Orpheus in diesem Lande, die einzige, die überhaupt neben den thrakischen in Betracht kommt, ist Pierien. Die zahlreichen Angaben späterer Grammatiker, welche O. auf dem thrakischen Berg Pieria (*Schol. Apoll. Rhod.* 1, 31) unter den Thrakern an den Ausläufern des Olympos (A. P. 7, 9, 1), im thrakischen Leibethra (*Suid. Orph.* 6; *Iamb. v. Pyth.* 146; vgl. *Iob. Aglaoph.* 723) wohnen lassen, sind offenbar nach der o. Sp. 1078, 20 erörterten Theorie *Strabos* zu erklären, daß die Thraker einst auch am Olympos wohnten. Mit derselben Ungenauigkeit läßt *Apollonios Rhod.* (1, 34) den Orpheus in dem bistoni-schen Pierien herrschen. Nach Pierien setzt den O. auch die Genealogie, welche seine Mutter Kalliope zu einer Tochter des Pieros macht (*Paus.* 9, 30, 4). Auf dem Olympos läßt *Eur. Bakch.* 550 den O. singen, κατὰ Πιερίας τὸ ὄρος *Konon narr.* 1 den Midas unterrichten; *Hygin p. a.* 2, 7 fügt zu seiner Vor-

lage (*Eratosthenes*?), die O. auf dem Pangaion zerrissen werden läßt, hinzu *ut complures dixerunt in Olympo monte, qui Macedonia dividit a Thracia (sic)*. Daher wurde denn auch das Grab des O. am Olymp (*A. P.* 7, 9, 1) oder *περί τῆς Ἰλίου* (*Apollod.* 1, 3, 2, 3 = 1, 15 W.) gezeigt. Anfangs hieß die Stelle, wo sich noch zu Alexanders Zeit seine Statue befand (*Phut. Alex.* 14; *Arr. anab.* 1, 11, 2; s. u. § 108), Libethra oder Leibethra: dieser Name bezeichnete, wie es scheint, ursprünglich einen (wahrscheinlich für den Kult wichtigen) Quell (*Hesych.* s. v. *λεῖβηθρον*); später erhob sich an ihm angeblich eine Niederlassung, die gemäß einem mißverstandenen Orakel des Dionysos durch eine Überschwemmung unterging, als die Sonne die Gebeine des O. beschieden hatte (*Paus.* 9, 30, 9). Später konzentrierte sich die Erinnerung an O. in Dion (*Paus.* 9, 30, 7f.; vgl. *Str.* 330 fr. 18), wo das von Archelaos eingesetzte, von Alexander prächtig gefeierte olympische Musenfest (*Diod.* 17, 16; *Steph. Byz. Dion*; vgl. *Apollod.* bei *Schol. Ap. Rhod.* 1, 598; *Schol. Thuk.* 1, 126, fr. p. 401 *Heyne*) offenbar in Beziehung zu dem Musenhöhn O. steht. Der Sage nach wurde der dortige Fluß Helikon unterirdisch, weil die Weiber in ihm das Blut abwaschen wollten. Die Inschrift seines Grabmals in dieser Stadt teilt *Diog. Laert. prooem.* 5 mit; s. unt. Sp. 1165, 16ff. Dafs hier von O. im Dionysoskult erzählt wurde, ist zwar nicht überliefert, wird aber doch durch das Orakel dieses Gottes nahegelegt. Der N. Dion selbst hängt sehr wahrscheinlich, wie die dichterische Bezeichnung von Naxos, Dia, mit dem Kult, vielleicht selbst (als Hypokoristikum) mit dem N. dieses Gottes zusammen. Vgl. Dion, den Vater der lakonischen Orphe, bei *Serv. l'erg. buc.* 8, 31. Auch von dieser Seite widerlegt sich daher die Behauptung *Rieses*, dafs auswandernde pierische Apollon- und Musenverehrer den O. nach dem Pangaion zu den thrakischen Dionysospriestern brachten.

25) Eine zweite makedonische Kultstätte, wo man von Orpheus erzählte, ist das wahrscheinlich ebenfalls von Ostboiotien und Euboia aus flierte (*Gruppe, Gr. Myth.* 210f.) Aineia. Allerdings steht dies nur an der wahrscheinlich aus einem *catalogus citharistarum* (s. *Maafs, Orph.* 142) exzerpierten Stelle des *liber monstorum* (*Haupt op.* 2, 224) *Orpheus citharista erat Aeneae et quintus citharista in Graecia*, wo man für Aeneae Aenius geändert hat; aber innere Gründe unterstützen die schwache äufere Beglaubigung. Aineias, von dem Aeneia gegründet sein wollte, steht nämlich auch in Troas in unverkennbarer Beziehung zu Orpheus. Seine Gattin, die in einer Sagenform geradezu Eurydike heifst (o. Bd. 1 Sp. 1422), verschwindet (*Verg. Aen.* 2, 791; o. Bd. 2 Sp. 1427), wie Eurydike, die Gemahlin des Orpheus, als der Gatte sich in sehnsüchtiger Liebe nach ihr umwendet; dieselbe Kultlegende wie dieser Sage liegt wahrscheinlich auch dem Mythos von Isakos und Asterope (o. Bd. 1 Sp. 196) zu Grunde. Es kommt hinzu, dafs nach einer allerdings nicht ganz bestimmten Angabe des *Himerios*, auf die *Maafs, Orph.* 143 aufmerksam macht, von

Orpheus in der Überlieferung von Thessalonike erzählt worden zu sein scheint, in das Bürger von Aineia umsiedelten. — In Methone darf eine Überlieferung von O. vielleicht daraus gefolgert werden, dafs sowohl der Eponym, wie die Eponyme der Stadt in die orphische Stammtafel verwoben sind.

## 2. Thrakische Kultstätten.

26) Das edonische Dionysosheiligtum (*Hdt.* 7, 111; vgl. 112; *Sil. Ital.* 4, 775; *Philostr. v. Apoll.* 6, 11 S. 248 a. E.) am Pangaion-gebirge, das wenigstens im 5. Jahrh. in der Blütezeit des thrakischen Reiches zu diesem gehört und von den antiken Geographen deshalb z. T. auch noch später ihm zugerechnet wird. Hier wurde später Pierien und Leibethra lokalisiert, wo die Musen die zerrissenen Gebeine des O. gesammelt haben sollten (*Him. or.* 13, 4; thrakisches *Leibethra* auch bei *Jambl. v. Pyth.* 146 und in *Aristoteles, Theologumena F. H. G.* 2, 190, 284, nach der Verbesserung *Libethrios* für *Ligyreos* bei *Maafs, Orph.* 136 A; vgl. auch *Aisch. Bacchidae* S. 9 N<sup>2</sup>, wo nach *Schol. Germ.* 84, 11, vgl. 152, 1 Br. O. auf dem Pangaion zerrissen, aber in Leibethra begraben wird). Ob dies blofs eine Verwechselung der benachbarten Lokalitäten ist, oder ob wirklich, wie namentlich *Maafs* (a. a. O.; vgl. *Haupt, Diss. Hal.* 13, 1896 S. 146 A. 1; s. dagegen *Anapp, Orpheusdarstell.* S. 6 A. 1) mit Nachdruck behauptet, Leibethra und Pierien auch am Pangaion gezeigt wurden, muß dahingestellt bleiben, da sowohl die wirkliche Übertragung zusammengehöriger Gruppen von Ortsnamen als auch die nachträgliche Verwechselung solcher Lokalitäten mit übereinstimmenden Namen überaus häufig sind; sicher aber ist, dafs Orpheus schon verhältnismäßig früh auf dem Pangaion lokalisiert wird. Hier läßt ihn außer den bereits genannten Quellen auch *Max. Tyr.* 37, 6 S. 209 *Reiske* ed. 1775 wohnen, und hier betet O. den Apollon als Helios an (*Eratosth. catast.* 24; *Schol. Germanici Basil. und Parisin.* 84, 9 und *Sangerman.* 151, 22 *Breys.*; *Hygin poet. astr.* 2, 7), eine Angabe, auf welche nach *Gerhard* (*Orph.* S. 47 A. 13) *Eratosthenes* ausschlaggebende Bedeutung gehabt haben soll, die aber von Neueren, wahrscheinlich mit Recht, auf die *Bassariden* des *Aischylos*, das zweite Stück der *Lykurgeia*, zurückgeführt wird; vgl. außer *Gottfr. Hermann* (*opusc.* 5, 19ff.) besonders *Hiller v. Göttringen* (*de Graec. fabulis ad Thraces pertinentib.* Berl. 1886 S. 36) und *Töpfer* (*att. Geneal.* 34, 1), welcher letztere darauf hinweist, dafs *Aischylos* die am Pangaion kursierenden Lokalsagen bei seinem thrakischen Aufenthalt sehr wohl aus thrakischem Mund gehört haben kann. Dafs die Lokalisierung des O. auf dem Pangaion im 5. Jahrh. in Athen bekannt war, läßt u. a. auch die von *Thukydides* erhaltene Sage von der Wanderung der Pierier nach dem Pangaion vermuten, die m. E. zu dem Zweck erfunden ist, um der sakralen Verbindung der Priester-geschlechter am Pangaion und in Pierien einen mythischen Hintergrund zu geben. Auch am

Schlusse der Tragödie *Rhesos* wird der 'Bakchosprophet auf dem Pangaion' (v. 965f. Kirchh.), den *Musgrave*, *Vater* (z. d. St.), *Hermann*, *opusc.* 5, 23; *Voigt* (o. Bd. 1 Sp. 1051) und *Knapp*, *Orpheusdarst.* 8 von *Lykurgos*, *Preller-Pleu* 2 S. 428<sup>1</sup> und *Rohde*, *Ps.* 1<sup>3</sup>, 161 A. 2 von *Rhesos* verstanden, von *Maafs*, *Orph.* 68f. auf *Orpheus* bezogen. Nach dem Pangaion wallen die Musen, zu denen auch *Orph.* Mutter gehört (*Rhes.* 915); bei dieser Gelegenheit wird auch ein anderer Musenohn, *Rhesos*, gezeugt, der in silberreicher Erde (*Rhes.* 963), also (*Hdt.* 7, 112) wohl ebenfalls auf dem Pangaion (nicht, wie *Maafs* a. a. O. wegen seines Vaters Eioneus oder *Strymon* und wegen *Polyain* 6, 63 meint, in der Ebene von Amphipolis, wo er allerdings nach Gründung der Stadt angesiedelt wurde) zu Hause war. Wahrscheinlich gehören *Orpheus* und *Rhesos* zur Überlieferung desselben Heiligtums; jener betet *Helios* an, den *Rhesos* läßt das Epos vermutlich deshalb mit den verhängnisvollen weißen Rossen fahren, weil die Legende, aus welcher es in letzter Linie schöpft, von den weißen Rossen des *Helios* erzählte. Aus den Legenden desselben Heiligtums stammt endlich die Sage von dem die Musen verfolgenden und wie *Orpheus* die *Mainaden* beföhrenden *Lykurgos*. Dieser weist durch seinen Namen, der dem des Sohnes des *Hyrieus* nach den *Kyprien* (o. Bd. 2 Sp. 2184) gleich ist, nach *Hyrie*, ebenfalls dorthin durch die mit dem *Orionmythos* übereinstimmenden Züge von der Verfolgung der *Dionysosammen* und der Blendung (*Z.* 180f.; s. o. Bd. 2 Sp. 2191). Der geblendete *Orion* wird übrigens durch *Helios* geheilt, so daß die Verehrung auch dieses Gliedes des pangäischen Göttervereins für das althobotische Heiligtum nicht unwahrscheinlich ist. — Es bestätigt sich also auch hier die Vermutung (o. § 23), daß der ganze Kultkreis vom Pangaion aus Ostbobotien stammt; zweifelhaft bleibt nur, ob er von *Hyrie* selbst filiiert ist oder von einem der benachbarten, mit *Hyrie* sehr früh ausgehlichen oder verknüpften Heiligtümer, z. B. von dem schon oben erwähnten *Anthedon*, in dessen *Glaukos*-sage auch die *Helios*rose erwähnt werden (*Alex. Aitol.* bei *Athen.* 7, 48 S. 296<sup>6</sup>). Der potnische *Glaukos*, der durch mannigfache Legendenzusammenhänge mit dem anthedonischen verknüpft ist, wird übrigens durch *Pferde* zerrissen, wie der edonische *Lykurgos* auf dem Pangaion (*Apollod.* 3, 5, 1, 5 = 3, 35).

27) In der alexandrinischen Zeit wird als Stätte der Orpheussage bevorzugt das von den mythischen Kikonen bewohnte Küstenland am *Ismaros* mit den Städten *Zone* und *Maroneia* und dem vom *Ismaros* auslaufenden Vorgebirge *Serrhion*. Es liegt nahe anzunehmen, läßt sich aber nicht beweisen, daß das Wiederhervortreten des schon in alter Zeit hochberühmten Heiligtums damit zusammenhängt, daß das *Ptolemaierhaus*, das auch den *Musen* kult bevorzugte (*Holleaux* *rev. des étud.* gr. 10 1893 S. 33), seine Geschlechtsüberlieferung an die mythische des sagenberühmten Heiligtums im Kikonenlande anknüpfte (o. Bd. 2 Sp. 2383). Der Name des O.

kommt auf einem von *Reinach*, *Bull. corr. hell.* 5 1881 S. 90 A. 3 (vgl. 8 1884 50) herausgegebenen *Marmorcippus* von *Maroneia* vor, dessen erste Zeile nach der berichtigten Lesung von *Munro*, *Journ. Hell. stud.* 16 1896 S. 321 lautet *Ὀρφεὶ καὶ αἰῶνι*. (Ob die *Musen* auf einer von *Munro* a. a. O. 322 herausgegebenen Inschrift aus *Maroneia* auf einen dortigen *Musen*-kult sich beziehen, ist zw.) Als *Kikonaioi* wird O. bezeichnet von *Suidas*, (*Orpheus* 4 (*Eudok.* bei *Villoison* *an. Graeca* 1, 220); nach *Aristot. crit.* 46 (1577<sup>1</sup>, 21) liegt er *ἐν Χιόνῳ* begraben; mit der ismarischen Nympe *Idomene* (der Name ist in den Hss. verdorben) zeugt er den *Rhythmonios* (*Nikok.* bei *Censor.* fr. 10), am *Serrhiongebirge* soll O. *Mysterien* gelehrt haben und bei *Zone* zeigte man, wie es scheint, einen *Eichenhain*, dessen Bäume dem O. gefolgt sein sollen (*Mela* 2, 2 [28] *deinde promunturium Serrhion* [so *Bursian*, 'seriphion' *cod. Vat.*] *et, quo carentem Orpheus ecclatantur narratur etiam nemora*, *Zone*; *Solin.* 10, 8 S. 68, 8 M<sup>2</sup> von O.: *quem sive sacrorum sive cantum secreta* in \**Sperchio* [\**Sperchio*; \**Spergio*] *agitasse tradunt*. *Darius Mart. Cap.* 6, 656. Vgl. *Nik. Ther.* 461: *Ἐρῶς ἴνα, Ζωαῖα τ' ὄρη χιόνισσι Φάληρα* | *καὶ δῶς Ὀλυνγείδαο*, wozu der Scholiast bemerkt *οὐ μακρὰν δὲ ἴσθι τοῦ ποταμοῦ ἢ Ζώνης ἢ πόλεως, μεθ' ἣν αἱ Ὀρφῆος δῶς εἰσὶν ... μέμνηται τῆς Ζώνης* ... *καὶ οὗτος ὁ Νίκανδρος: τῶ μὲν ὑπὸ Ζωαίων ὄρος δῶς ἀμφὶ τε φησὶν | ὁρίζοι διηγήσαντες ἀνίστησάν τε χορεύαν | οἷα τε παρθεναίαι*). Auch ist noch in später Zeit von *Mysterien* im Kikonenlande die Rede, welche O. gestiftet habe (*Diod.* 5, 77); *Strabon* 330 fr. 18 und ihm folgend (durch die Vermittelung des *Steph. v. Byz.* nach *Meineke* S. 372, 11) *Eustath.* B 596 S. 299, 8 (vgl. *ib.* B 846 S. 359, 15) bezeichnen O. als einen kikonischen *Agrtyr*. Es ist gewiss kein Zufall, daß bei den Kikonen dieselben Götter verehrt werden, wie am Pangaion, *Dionysos* und *Apollon*. Diesen kikonischen Dienst des *Dionysos* (*Or. Met.* 9, 641; *Sidon. Ap.* 5, 489 = *Migne* 58 S. 673: *Bistonides veluti Ciconum cum forte pruinās Ouygys complent thiasis* ...) und *Apollon* kennt offenbar bereits die *Odyssee*: sie macht den Kikonen *Maron*, dessen Namen ohne Frage mit *Maroneia*, vielleicht auch mit dem Bergnamen *Ismaros* zusammenhängt, zum *Apollonpriester* und läßt ihn dem *Odysseus* einen Schlauch *Wein* schenken (i 198). Auf *Dionysos*kult weist auch der Namen von *Marons* Vater *Euanthes*, welcher später von den chiesischen *Kolonisten* in *Maroneia* mit den *Dionysos*en gekommen in den *Stammtafeln* von *Chios* verknüpft und zum Sohn des *Dionysos* und der *Ariadne* gemacht wurde und der gewiss von dem *Dionysos* *Euanthes* (*Athen.* 11, 13 S. 465<sup>4</sup>, von *Kaibel* *Grundlos* geändert), dem *Anthios* von *Phlya* (*Paus.* 1, 31, 4), wo wir auch von *Orpheus* hören, und dem *Antheus* von *Patrai* nicht zu trennen ist. Diese *Kultnamen* stammen in letzter Linie aus dem *Dionysosdienst* von *Anthedon* (*Paus.* 9, 22, 6; *Gruppe*, *Hdb.* 69), dessen *Eponym* *Anthas* (s. das.), zugleich der mythische Gründer von *Troizen*, auch genealogisch durch die gemeinschaftliche Stamm-

mutter Alkyone (*Paus. a. a. O.; Suid. Orph. 6*) nahe mit Orpheus verbunden wird. Es hängt natürlich damit zusammen, daß die *Ilias* B 847 den Troizenos zum Vater eines anderen Kikonen, des Euphemos, macht, dessen Namen wiederum aus dem boiotischen Dionysoskult stammt. Bezeugt ist er für das mit Anthedon nächst verbundene Hyrie; daß er aber auch in ersterer Stadt nicht fehlte, darf deshalb vermutet werden, weil er von dort in die Überlieferung des Kephisoslandes kam. Sehr wahrscheinlich ist auch mit den Thrakern und den Aloaden (*Paus. 9, 22, 6*), die auf dem Helikon als Stifter des Musendienstes galten (*Paus. 9, 29, 1f.*), auch die helikonische Musenname Eupheme (*Paus. 9, 29, 5*) von Anthedon übernommen. Daß in der That die Aloaden, die Thraker, der Dionysos- und der Musenkult, also höchst wahrscheinlich auch die Orpheussage vom Kikonenland aus Anthedon stammen, ergibt sich übrigens auch aus dem Kult des Dionysos Musagetes von Naxos, in dessen Überlieferung auch von Thrakern (*Diod. 5, 60*), Aloaden (*Diod. 5, 51f.; Parth. 19 u. a.*) und von dem antheonischen Glaukos (Dia nennt *Therolyt. bei Athen. 7, 47 S. 296\**) erzählt wird. In Thespiä, dessen Mythen von Anthedon aus beeinflusst sind, erscheint ein Poseidonsohn Amphimaros (*Paus. 9, 29, 6*), dessen Name von Maroneia nicht zu trennen ist; der maroneische Ortsnamen Ismaros (i 40 u. 199) erscheint als Personennamen in Boiotien; so heist der Sohn des Astakos (*Apd. 3, 6, 8, 2 = 3, 74*). Maroneion (*Plin. n. h. 8, 88*) haben sehr wahrscheinlich die Chalkidier in dem von ihnen kolonisierten Aetnagebiet angelegt. — Unter diesen Umständen müssen wir die Kulte von Ismaros (ebenso wie die vom Helikon und von Naxos) als sehr alte Filialen von Anthedon bezeichnen und die Ansicht von Riese (a. a. O. 238) nachdrücklich bekämpfen, welcher den Orpheusmythos von Ismaros das Produkt einer willkürlichen und späten Ausmalung der Dichter nennt.

28) Auf der großen Völker- und Karawanenstraße längs der Maritza ist die Sage von dem Mysterienstifter Orpheus auch an das Dionysosheiligtum bei den im oberen Flussthal und an den Abhängen des Haimos wohnenden Odryen und Bessen (o. Bd. 1 Sp. 1031) gekommen. Auf odrysische Orpheusmysterien bezieht *Lobeck, Aglaoph. 295* mit Recht auch die Angabe des *Celsus (Orig. c. Cels. 1 p. 13, 332 E; 334 F, bei Migne 11, 681 und 687)*, daß die Odryen mit den Samothrakern, Eleusinern und Hyperboreern zu den ältesten und weisesten Völkern gehörten. Die Erwähnung des odrysischen (z. B. *Val. Flacc. Argon. 1, 470; 5, 100; 440; Stat. silv. 5, 1, 203; 3, 271; Theb. 8, 58 u. Clem. Alex. Strom. 1, 15, 66 S. 354 Po.; 60 302\**; *Sylb. 1688*) Sängers (*Suid. O. 7 Orpheus 'Odrýns' ἑπικοίος*; vgl. *Malal. 4 S. 72 Dindf. O. 6 Θράξ, ὁ ἱππικός Ὀδρυνάιος*; *Tetzl. Chil. 1, 12, 305 ἔξ Ὀδρυνῶν πατριῶδες Βισαλτίας*; ebd. 6, 947 ff.) oder Königs (*Konon 45 ἔφαθ' ἔνε Μαικεδόνων καὶ τῆς Ὀδρυνάδος*; vgl. *Philostr. her. 5, 2 S. 704 Ὀρφεὺς ποτε μετὰ τοῦ σοφοῦ καὶ ἀνταῶς γράμοντος ἀνὰ τὸν Ὀδρύνος ἵσταντο*

ἀνὰ τὴν Ἑλλάδα; als thrakischen König kennt den O. offenbar auch *Diod. 3, 65 d. i. Dion. Skytobr.*) und die Lokalisierung der Zerreißung des O. auf dem Haimos (*Ov. Met. 2, 219; Mela 2, 2, 2* und sonst) finden sich allerdings vorzugsweise bei Schriftstellern der alexandrinischen und römischen Zeit, und diese Überlieferungen werden z. T. bestritten (*Suid. O. 7 Διονύσιος δὲ τοῦτον οὐδὲ γέγονέναι λέγει*); auch ist die neuerdings oft wiederholte Behauptung, daß erst spätere Dichter den überlieferten Namen des Thrakers zu dem des Odryen spezialisierten, schwer zu widerlegen, denn die beiden von *Töpffer, Att. Gen. 34 A. 1* für glaubhaft angesehenen Zeugnisse sind anfechtbar. *Scr. Georg. 4, 524* (vgl. zu *Aen. 6, 645*) könnte den N. Oiairos, den angeblich ein Quellstrom der Maritza führte, aus den kommentierten Worten selbst (*Oeagrus Hebrus*), die nicht notwendig sich auf Orpheusagen im Quellgebiet des Flusses zu beziehen brauchen, fälschlich erschlossen haben, wie, seitdem dies geschrieben ist, *Weber, Platon. Notizen über Orpheus S. 24* betont; und daß der Physiker Herakleitos von orphischen Aufzeichnungen im Dionysostempel auf dem Haimos spricht, beruht nur auf einer Konjekture *Cobets zu Schol. Eur. Alk. 968*, wo Herakleides überliefert ist; s. o. Sp. 1080, 31 f. Aber allerdings weisen die verschiedenen Zeugnisse so übereinstimmend auf das Quellgebiet der Maritza im oberen Haimos, die Ableitung des letzteren Gebirgsnamens von dem Blute des O. erklärt sich so viel leichter, wenn eben hier Orpheusagen seit Alters umflogen, daß dies wahrscheinlich wirklich der Fall war. Einige andere Zeugnisse scheinen diese Vermutung zu unterstützen. Eine metrische Inschrift lautet: *Ἀπόλλωνος ἱεῖσιον | Ὀρφεὶ δαδάλειος θῆκεν ἄγαλμα τέχνης, | ὃς θῆρας καὶ δῖδρα καὶ ἱερὰ καὶ πέτρα | φωνῇ καὶ χειρὶν κοίμειεν ἄρμονίῃ* (*Bull. de corr. hell. 2 1878 S. 401*), was mit diesem orphischen Heiligtum zusammenhängen kann. Ferner stimmt zu dem Orpheuskult im Quellgebiet des Hebros, daß man von unserem Sänger auch in Philippopel erzählte, wenigstens läßt *Lukianos* in dieser Stadt den Herakles und die Philosophia mit ihm zusammentreffen (*fugit. 29*) und die Kaisermünzen der Stadt zeigen ihn unter den Tieren musizierend (*Pick, Arch. Jahrb. 13 1898 S. 135 ff.*). Sodann vergleicht *Plut. Alex. 2* die Klodonen und Mimalionen der makedonischen orphischen Dienste und Dionysosmythen mit den Edonerinnen und den thrakischen Weibern am Haimos; ganz entscheidend ist zwar auch dies Zeugnis nicht, aber es ist doch wahrscheinlich, daß auch die Weiber am Haimos gleich den mit ihnen zusammengenannten Edonerinnen, Klodonen und Mimalionen orphische Weihen hatten. — Gewiß ist es kein Zufall, daß auch hier, wie am Pangaion und in Ismaros, O. in Verbindung mit dem Dionysoskult steht; ein ethnographischer Zusammenhang zwischen diesen Kultstätten ist aber m. E. nicht anzunehmen. Die späte Angabe, welche Odryen an das Pangaion versetzt (*Max. Tyr. 37, 6 S. 210 Reise des Orpheus . . ἐγένετο ἐν Θράκῃ ἐν τῷ Πανγαίῳ ὄρει,*

μένονται δὲ τοῦτο Ὀδρῦσαι, ἔρειον γένος, λησταὶ καὶ ἄξεστοι, ist, wenn sie nicht auf bloßer Verwechslung beruht, so zu erklären, wie die angeblichen Pierier am Pangaion (Sp. 1084, 64) und die Thraker in Pierien. Vielmehr haben wahrscheinlich Kolonisten und Kaufleute aus den Küstenstädten am Ismaros ihren heimischen Kultus in das obere Hebrothal gebracht, und die nationale Dynastie, die namentlich im 5. Jahrh. in diesem Lande machtvoll regierte, hat nur die vorgefundenen Reste griechischer oder halbgriechischer Kultur sorgfältig konserviert. Die Angabe des *Tz. Chil.* 6, 947 ὅρος καὶ τὸ Λειβήθριον ἐστὶν ἀλλὰ καὶ πόλις | τῆς γῆς ὁρακῶν τῶν Ὀδρυσῶν ὧν δ' ὁ Ὀδρεὺς ὑπῆρχεν beruht vielleicht auf Verwechslung oder ist aus dem gleich nachher erwähnten pseudodorphischen V., in dem die Muse Λειβήθριάς angeredet wird, erschlossen. Das der Lage nach nicht genau bestimmbare Heiligtum des Dionysos hat denn auch in diesen Gebirgsgegenden, geschützt durch die isolierte Lage, Jahrhunderte lang fortbestanden und verschiedenen Besitzwechsel durchgemacht; im 5. Jahrh. scheint es sich in den Händen der benachbarten Bessen zu befinden (*Herod.* 7, 111, von *Maafs*, *Orph.* S. 69 A. 87 auf das Pangaion bezogen: τὸ δὲ μαντήριον τοῦτο ἐστὶ μὲν ἐπὶ τῶν οὐράων τῶν ὑψηλοτάτων, Ἑλλᾶσι δὲ τῶν Σαρκίων εἰσι οἱ προφητεύοντες τοῦ ἱεροῦ, πρόματις δὲ ἡ χροῖσσα κατὰ πτερ ἐν Δελφοῖς, καὶ οὐδὲν ποικιλωτέρον). Über die ferneren Schicksale wissen wir wenig; unter Augustus wurde das Heiligtum den Bessen genommen und den Odryen zurückgegeben, 'weil sie dem Dionysos lieb sind und dem Römer ohne Waffen gegenübertraten' (*Dion.* 61, 25); aber diese Restauration scheint nicht langen Bestand gehabt zu haben (*ebend.* 64, 34). — Vgl. über das Orakel des Orph. bei den Sätzen *Bouché-Leclercq*, *hist. de la divin.* 2, 380f.

29) Während die bisher genannten Lokalisierungen wahrscheinlich im Kultus wurzeln, scheinen andere thrakische und Thrakien benachbarte Gegenden lediglich durch Dichtererfindung zur Heimat des O. oder seines Vaters Oiaeros gemacht zu sein. So nennt *Nonn.* *Dion.* 22, 188 den letzteren Βιστωνίης ἀστος ἀρούρης, wie auch A. P. 7, 10, 1 den toten O. durch ἑσθλὰ Βιστωνίδες beweinen läßt und *Apoll. Rhod.* 4, 206 von der bistonischen Phorminx spricht, wahrscheinlich mit Rücksicht auf die benachbarten Kikonen und Edonen (vgl. *Verg. Cir.* 165 saeva velut gelidis Edonum Bistonis und), und auch dafs bei *Nonn.* a. a. O. 22, 179 Oiaeros eine Σιθωνίης λόγῃ führt, geht vielleicht nur auf sein Thrakertum; vgl. jedoch *Plin. n. h.* 4, 41 circa Ponti littora Morisani Sithoniquae Orphei vatis genitores. Daraus *Solin.* 10, 7, 8 S. 68, 5—8 cuius aversa Moesi Getae Sarmatae Scythae et plurimae insidunt nationes. Ponticum litus Sithonia gens obtinet, quae nato ibi Orpheo rate inter principes indicatur; *Mart. Cap.* 6, 656 dehinc Pontum Sithonia gens habet, quae gloriam Orphei progeniti vatis perfectione sortita est.

### 3) Das nordwestliche Kleinasien und die Inseln des ägäischen Meeres.

30) Am Melesfluß bei Smyrna, der auch in die Geschichte und die Genealogie *Homers* verwoben ist (*Str.* 14, 1, 3 S. 646; *Nonn. Dion.* 25, 252; *Ps. Plut. v. Hom.* 2f. nach *Ephor.* u. *Aristot.*), sollte das abgeschnittene Haupt des O. gefunden sein: s. *Konon* 45, der nach *Höfer* 103 durch die Vermittelung eines mythologischen Handbuchs aus einem alexandrinischen Dichter schöpft; vgl. auch *Maafs*, *Orph.* 139 ff. Es befand sich daher an dieser Stelle bei dem Meles ein den Frauen unzugängliches Heiligtum des O., wo er mit Opfern nach Art der Götter verehrt und ein großes Mal gezeigt wurde, unter dem der Sage nach das von Fischern gefundene Haupt beigesetzt war. Es ist nun freilich denkbar, dafs O. hier außerhalb aller sagenhaften und religiösen Beziehungen stand, und dafs, als nach der Gründung von Neusmyrna das Homereion angelegt und dadurch die alten smyrnaischen Homerüberlieferungen angefrischt wurden, auch dem in dem alten Stammbaum als Ahnherr *Homers* bezeichneten O. ein Heiligtum gestiftet wurde, an welches sich dann nachträglich die Sage angelehnt hätte. Indessen stehen die drei durch die Stammtafel verknüpften Sänger Hesiod, Homer und O. in zwar versteckten, aber doch so bedeutsamen Beziehungen zu einander, dafs dieser Stammbaum nicht nur schwerlich eine litterarhistorische Erfindung, sondern kaum zu blofs litterarischen Zwecken aus älteren Genealogien verknüpft sein kann. *Homers* Geburtsgeschichte schöpft aus Überlieferungen eines Musenheiligtums (*Gruppe, Handbuch* 292); hierzu paßt der Musensohn O. vorzüglich. Mit Hesiod ist dieser schon in Boiotien nicht blofs lokal verbunden, sondern es sind auch in ihre Sagen dieselben Namen verwoben, z. B. *Dios*, *Dion* (*Sp.* 1077, 19). Dafs diese wahrscheinlich aus dem Kulte des Geschlechtes der Thraker aus Anthedon stammenden Namen und Sagen wie in die übrigen Zweigniederlassungen der cuboiisch-boiotischen Städte, so auch nach Kleinasien gelangten, wäre an sich sehr wahrscheinlich, wenn sich auch keine anderen Spuren davon fänden. Wenigstens eine Erwähnung in diesem Zusammenhange verdient es aber, dafs in einer Sage des benachbarten Erythrai, dessen Dionysos ebenfalls von Ostboiotien filiiert ist (*Gruppe, Gr. Myth.* 285), thrakische Weiber (*Paus.* 7, 5, 8) und auf dem gegenüberliegenden Chios Thrakidai (*Bull. corr. hell.* 3, 1879 S. 323, 4) genannt werden. Bestände nicht das Vorurteil gegen litterarhistorische Stammtafeln, so würde es bei gut beglaubigten Angaben kaum nötig erscheinen, zu zeigen, dafs sie durchaus mit anderen guten Überlieferungen übereinstimmen, und dafs sie demnach, wenn auch nicht objektiv historisch, so doch jedenfalls nicht willkürliche subjektive Fälschungen sind. Aller Wahrscheinlichkeit nach liegt dem Stammbaum, im wesentlichen unverfälscht, ein Teil der Stammtafel eines altsmyrnaischen Geschlechtes zu Grunde, das, wie es in jener Zeit gewöhn-

lich war, vor seine wirklichen Ahnen mythische, aus den Legenden der Geschlechtskultstätte entlehnte, gestellt hatte. Demnach ist die Stammtafel älter als die lydische Zerstörung Smyrnas; das spätere Orpheusheiligtum der Stadt knüpft an eine altmyrnanische Sage an, welche die Gründer von Neusmyrna zu berücksichtigen gewiss nicht nur den Wunsch, sondern bis zu einem gewissen Grade auch noch die Möglichkeit hatten. Das Geschlecht, das, wie die Ahnenliste vermuten läßt, wahrscheinlich erblich mit dem Festgesange betraut war, scheint außer den Musen auch Dionysos verehrt zu haben. Dieser Gott hatte nach *Herod.* 1, 150 schon vor der ionischen Eroberung *ἱεὺς τεῖχος* ein Heiligtum gehabt, vielleicht als Breseus, wie Dionysos später in Smyrna hieß (*Gruppe, Handb.* 291, 15); unter einem ähnlichen Namen war er mit den Musen auch in Lesbos gepaart (*ebend.* 296, 11; s. u. Sp. 1094, 60 ff.), wo *Boeckh* zu *C. I. G.* 2042 seinen Kult für den Mutterkult des smyrnaischen hält; auch nach der Ionisierung der Stadt ist der Kult wahrscheinlich nach dem Muster verwandter ionischer umgestaltet; das nun mit dem Festgesang beauftragte, vielleicht kymaische Geschlecht erdichtete sich unter Zusammenfügung seiner eigenen Gentilüberlieferung und der alten Legenden des von ihm übernommenen Heiligtums eine neue Stammtafel. Vor der Zerstörung der Stadt scheinen die Genneten z. T. nach Chios und Erythrai entkommen zu sein.

81) Mehrere Orte werden in der später zu besprechenden Argonautensage mit O. in Verbindung gebracht; vorläufig kommen für uns nur die in Betracht, die sich durch Kombination mit anderen Nachrichten als auf echten Lokallegenden fußend und nicht von den Epikern frei erfunden erweisen. In Kyzikos sollte O. zuerst zum Tanz gesungen haben, den die Argonauten tanzten, als Iason die sturmabwehrende Rheia anfehte, und der als erste Feier eines noch später in Kyzikos gefeierten Rituals galt (*Ap. Rh.* 1, 1134). O. ist in späterer Zeit vielfach mit Rheia Kybele verbunden. Auf dem 'Pranger von Prettau' (u. Sp. 1200, 14) will *Knapp, Orph.-Darstell.* 25 f. die Kybele erkennen, die am Ufer des Gallosflusses den liegenden Attis erblickt; auch sonst zeigt dieses Orpheusdenkmal Beziehungen zum Kybeledienst. Der so eng mit der großen Göttermutter verknüpfte Midas gilt als Schüler des O. (*Kon.* 1, nach *Höfer* S. 109 aus dem mythol. Handb.; *Iustin.* 11, 7, 14; *Klem. Alex. coh.* 2, 13 S. 12 Po; *Ov. Met.* 11, 92, vgl. *v.utschmid, Ges. Schr.* 3, 462; s. auch *Orph. fr.* 310, das aber zweifelhaft ist; *Dieterich, Philol.* N. F. 6, 1893, 6). In der späteren orphischen Litteratur spielt Rheia eine große Rolle; *Θεογονοὶ μὲντοι* lautet der Titel einer orphischen Schrift (*Lobeck, Agl.* 1, 368 ff.). Rheia ist im orphischen *Hymnos* 14, 1 Tochter des Protononos, in der *rhapsodischen Theogonie* (s. u. Sp. 1140, 42) ist sie mit Demeter identisch: eine wahrscheinlich aus einem orphischen Werk stammende im 5. Jh. v. Chr. wohlbekannte Lehre. Dieselbe war auch in dem von *Orph. Arg.* 21

exzerpierten orphischen Gedicht erwähnt, an einer Stelle, die uns manches über altorphische Rheiavorstellungen lehren würde, wenn sie nicht unklar und vielleicht fehlerhaft wäre: die Verbesserungsvorschläge von *Abel* sind unwahrscheinlich, die von *Lobeck, Agl.* 589 zwar viel besser, aber auch nicht ganz überzeugend. Kybele kommt auf den orphische Lehren vortragenden unteritalischen Goldtäfelchen vor. Auf orphische Rheiamysterien scheint *Eurip.* fr. 472 anzudeuten. Diese vielfache Verknüpfung des O. mit Rheia (vgl. auch § 48) weist auf eine sehr berühmte Kultstätte der Rheia, an der man von O. erzählte; und es ist sehr wahrscheinlich, daß der einzige Rheiakult, von dem dies bezeugt ist, der für die griechische Religionsgeschichte so wichtige kyzikenische, in letzter Linie wirklich diesen ganzen Zweig der orphischen Litteratur veranlaßt hat. Von Kyzikos ist wenigstens auch eine andere Richtung der orphischen Dichtung, die mystische Reisebeschreibung, ausgegangen; und wenn sowohl in den Rhapsodien (*fr.* 109) als in der angeblichen hieronymianischen Theogonie (*fr.* 36), und auch in der *εἰς τὴν πρὸς Μοῦσαι* (36) die Adrasteia gefeiert wird, so weist auch dies nach Kyzikos, wo diese Göttin einen berühmten Kult hatte (*Str.* 12, 8, 11 S. 575; 13, 1, 13 S. 588; *Kallim. fr.* 45). — Zu *Lyra* im *Mariandynerland* am Grabe des Stenelos, wahrscheinlich in der Nähe eines Hadeseingangs (*Apoll. Rhod.* 2, 929; *Val. Fl.* 6, 99 ff.) sollte O. seine Leier aufgestellt haben, nach anderer (?) Überlieferung (*Schol. Ap. Rhod.* a. a. O.) in Paphlagonien im Apollontempel, nach dem Lokalhistoriker *Promathidas* (*F. H. G.* 3, 201, 4) auf einer Säule. Vgl. *Fr. Vater, Argonautenzug. Kasanische Abh.* 1844 S. 162. Nicht unwahrscheinlich bringt *Maas, Orph.* 130 diese Sagen mit den thesophischen Elementen von Herakleia zusammen. Ob die späteren Gründer der Stadt, die Megarer, die zur Zeit ihrer Blüte auch über einen Teil des südöstlichen Boiötiens geboten zu haben scheinen, diese Sagen selbst mitbrachten, oder ob sie hier — worauf auch andere Spuren führen (*Gruppe, Gr. Myth.* 318 ff.) — ältere boiotisch-ebenische Ansiedler vorfanden, bleibe dahingestellt. Sehr unwahrscheinlich ist, was *Pott, Philolog.* Suppl. II, 1863, 266 vermutet, daß der ganze Mythos lediglich etymologisch sei. — Noch an einer anderen mysischen Kultstätte, die ebenfalls den Mariandynen zugeschrieben wird (o. Bd. 1 Sp. 2793, 15), scheint man von Orpheus erzählt zu haben. Das Bergheiligtum des Helios, an welchem Orpheus nach der gewiss nicht frei erfundenen Einleitungserzählung der *Lithika* von der Schlange gerettet wird, scheint nämlich auf dem Arganthonios gelegen zu haben, dessen Name, wie der synonyme des Phalanthos (*Gruppe, Handb.* 266, 10 ff.), zum Kultkreis des Sonnengottes gehört. Der Gemahl der Arganthonie (*Parthen.* 36, wo sich die Quellenangabe zu 35 *ἱστορεῖ Ἀσκληπιδῆς; ὁ Νηλεὺς ὁ Βιθυνίων ἄ'* zwar wirklich, wie *Müller, F. H. G.* 3, 300, 1 meinte, auf 36 bezieht, s. *Sokolowski* S. 26, aber an sich unglaubwürdig ist, s. *Martini* S. LXIV der *Mythogr.* *Gracci* 2, 1) ist Rhesos (d. i. *Ῥήσιος, Βεργαῖος*).

Dieser, der Sohn einer Muse, wie Orpheus, ist mit dem letzteren auch am Pangaion verbunden (*Gruppe, Handb.* 213f.). Auf oder an dem Arganthoniosberg wurde Hylas gesucht, der Sohn des Theiodamas: diesen macht die Sage allerdings zu einem Lokrer, aber wir können mit Sicherheit erschließen, daß einst auch er nach Kleinasien versetzt wurde. Wir sahen schon Sp. 1066, 19, daß, als die lydischen Könige sich an der Propontis festgesetzt hatten, auch Hylas, wie Herakles, in die mythische Geschichte Lydiens verwoben wurde. Natürlich hängt es damit zusammen, daß Theiodamas ein Gemahl der Neaira — auch dieser Name kommt in Helioslegenden vor — heißt (*Qu. Smyrn.* 1, 292; vgl. o. Bd. 3 Sp. 44). Nun spielt in der arganthonischen Hylaslegende die Hauptrolle Polyphemos oder (*Schol. Theokr.* 13, 7) Euphemos, dessen Namen uns bereits in Maroneia erschien, und Hylas' Mutter ist die Tochter des hyrieischen Orion (*Hgg. f.* 14 S. 41, 16 B.): alles das weist in den Sagenkreis, dem O. angehört. Es scheint demnach vom Pangaion aus, wo Orpheus den Helios angeteet haben sollte, der Heros wie der Gott und außerdem auch der Musensohn Rhesos nach dem Arganthoniosberg verpflanzt zu sein. Die spätere Sage liet den O. hier ein *medicabile carmen* (*Val. Fl.* 4, 87) singen, was aber nicht notwendig auf lokaler Überlieferung beruht.

32) Beeinflussung des samothrakischen Mysterienheiligtums durch Orphiker schließt O. Rubensohn (*Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothr.* S. 139) aus der Aufnahme des O. in die dortigen Weiben; aber jener erst bei späteren Schriftstellern bezeugte Zug (s. u. Sp. 1155, 36 ff.) lag so nahe, daß er ebenso gut frei erfunden, als auf einer echten Überlieferung beruhen kann.

33) Dieselbe Sage, wie am Melesflu, wurde (*Bode de Orpheo* 85 ff.) in Lesbos erzählt, wohin das Haupt vom Odrysienland geschwommen sein (*Phanokl. bei Stob.* 64, 14; *Ov. Met.* 11, 55; *Philostr.* v. *Ap.* 4, 14; *Hgg. p. a.* 2, 7; *Aristid.* 1. S. 841 *Dind.*; *Eustath. Dion. Per.* 536 u. s. w.; vgl. *Plehn, Lesbiaca* S. 139 ff.) und wo es in einer Erdspeite geweiagt (*Philostr. Her.* 5, 2 S. 704) haben soll. An dieser Stelle befand sich nach *Lukian adv. ind.* 11 ein Baakehon. Als Ort des Heiligtums eignet sich der geographischen Lage nach am besten Antissa auf dem westlichen Vorgebirge der Insel, wo in der That (*Maafs, Hermes* 23, 1888 S. 76) Apollon (*Head h. n.* 485) und Dionysos (*ebd.*, *Aristot. oc.* 2, 1347<sup>a</sup>, 25), also die beiden so häufig mit O. verbundenen Gottheiten verehrt wurden. Wirklich verlegt der Lesbier *Myrsilos* (bei *Antig. Karyst. hist. mir.* 5 — *F. H. G.* 4, 459, 8; vgl. *Nikom. Geras. enchir. harm. ed. Meib.* 2, 29) das Grab nach Antissa, und Symbole auf den Münzen der Stadt, wie die thrakische Tiara, beziehen sich vielleicht geradezu auf O. (*Bode, Hell. Dichtk.* 1, 145). Es kommt hinzu die Beziehung des O. zu Terpan-dros (Sp. 1069, 31 ff.), den manche aus Antissa stammen ließen. Die Sage von dem schwimmenden Haupt des O. hat vielleicht ein Analogon

an dem Dionysos Phallen (so besser als Kephalen: *Lobeck, Agl.* 1086 auf der ersten der mit dieser Zahl bezeichneten Seiten) von Methymna, dessen Verehrung davon abgeleitet wird, daß Fischer einen Kopf aus Olivenholz gefunden hätten (*Paus.* 10, 19, 3; *Euseb. praep. ev.* 5, 36, 1; *Theodor. therap.* 10, 962; 83 S. 1074 *Migne*). Methymna hat sehr wahrscheinlich nach der Zerstörung Antissas dessen Kulte und Mythen adoptiert. Das das bereits erwähnte Zusammen-treffen des O. mit Apollon nicht bloß lokal und zufällig, sondern auch hier, wie am Pangaion und am Ismaros, durch den Kultus gegeben war, ergibt sich ferner daraus, daß O. Leier in den Apollontempel gewidmet sein sollte (*Luk. adv. ind.* 11). Nach *Philostr. v. Apoll.* 4, 14 verbietet aber Apollon dem O. das Weis-sagen auf Lesbos.

34) Vielleicht von der Überlieferung von Antissa zu unterscheiden ist die allerdings nahe verwandte, ebenfalls lesbische, daß die Leier des Orpheus angeschwommen sei (vgl. unten § 98 ff.). *Philostr. her.* 10, 6 S. 713 verlegt die Landung der Leier nach Lynressos: πόλις Αλοῖς Ἀνρησσός ὥκειτο τεύχερός τήν φόνιν καὶ οὐδὲ ἀνέλιπτος, ἣ φασὶ τὴν Ὀρφέως προσερχθῆναι λύραν καὶ θοῦναι τινα ἤχην ταῖς πέτραις, καὶ μεμύσεται ἐπὶ καὶ νῦν τῆς Ἀνρησσού τὰ περὶ τὴν θάλατταν ὑπ' ὠδῆς τῶν πετρῶν. Demnach vermutet *Maafs, Orpheus* 131, 9, daß bei diesem Lynressos, das er wegen der Lynressierin Briseis nach dem lesbischen Vgb. Brisa, Bresa verlegt, auch jenes Baakehon mit dem Haupte des Orpheus gelegen habe. Dies ist willkürlich und überhaupt die Angabe des *Philostatos* nicht ohne Bedenken. Auf Lesbos, wo er sich Lynressos nach dem Zusammenhang denkt, ist eine St. Lynressos nicht bezeugt, wohl aber lag an der gegen-überliegenden Küste die aus dem Epos bekannte Stadt, die passend Αλοῖς heißen konnte. Es ist daher vielfach (z. B. von *Bode, Hellen. Dichtkunst* 1, 144) vermutet worden, daß *Philostatos* das troische Lynressos irrig nach Lesbos versetzt habe. Hierfür kann angeführt werden, daß in dem troischen Lynressos sich die Leier des Hermes befunden haben sollte, welche nach einem Teil der Überlieferung mit der des O. identisch war. Indessen scheint der Name Lynressos, der im Altertum mit λύρα in etymologische Verbindung gebracht wurde, wirklich aus dem Kult zu stammen, da er sich auch sonst, in Tenedos und in Südkleinasien findet. Es ist also wohl möglich, daß es auch auf Lesbos einen Ort Lynressos gab, der mit dem troischen dieselbe religiöse Überlieferung hatte; ja es empfiehlt sich diese Annahme umso mehr, da die Lynressierin Briseis (B 689), eigentlich Breesis, gewis mit Recht zu dem lesbischen Vorgebirge Bresa (*Androt. F. H. G.* 1, 377, 59; *C. I. G.* 2042; wo *Boeckh* den N. Bresaüs auf das lesbische Br. bezieht; *Steph. Byz. Bpica* S. 186, 20) gestellt wird (vgl. v. *Wilamowitz, Hom. Unters.* 409 ff.; *K. Tümpel, Philol.* N. F. 2, 107 ff.). Auf diesem wurde der ostbottische Dionysos unter dem N. Βρησσευρίς verehrt, und man erzählte von den Musen (*Gruppe,*

*Gr. Myth.* 296 f.) und vielleicht von dem Musensohn Linos; es ist also, auch wenn wir von dem zweifelhaften lesbischen Lynreos absehen, wenigstens nicht unglaublich, daß auch an dem lesbischen Bressa wirklich von Orpheus erzählt wurde, wie auch in Smyrna dessen Sagen vielleicht mit dem Kulte des Dionysos Bressus und der Nymphen verbunden waren (Sp. 1091, 17). Es ist dies deshalb sogar wahrscheinlich, weil ein weiterer, gern mit Orpheus verbundener Heros, Ariataios, auch in Bressa lokalisiert gewesen zu sein scheint (Sp. 1161, 57). Die Sagen von Bressa wurden später in die mytilenaische Überlieferung verwoben (*Gruppe, Handb.* 296); die allerdings der Erklärung kaum bedürftige Verknüpfung der lesbischen Orpheussage mit der vom Heberos könnte daher, wie *Maafs, Orph.* 133 vermutet, damit zusammenhängen, daß Mytilenaiier Ainos nahe der Heberosmündung mitbesiedelten. Sicherheit ist hier nicht zu erreichen.

#### 4) Orpheus in Mittelgriechenland.

35) Sagen von O. in Delphoi erschließt *Maafs, Orph.* 187; 204 aus der Darstellung des Polygnot (*Paus.* 10, 30, 6; s. Sp. 1176, 28) und aus der von ihm angenommenen, lediglich aus einer Erwähnung bei *Menaichmos* erschlossenen Lokalisierung in Sikyon, die er ganz willkürlich an das Pythion, eine Filiale von Delphoi, versetzt. Alles dies ist völlig unsicher, ebenso wie die weitere Vermutung, daß O. in Delphoi von Apollon verdrängt wurde und daß dieser als sein Vater galt; möglich ist natürlich trotzdem und obwohl nach *Paus.* 10, 7, 2 O. in Delphoi aus *aeurolologia* nicht gesungen haben soll, daß im Parnalagebiet, das sich mannigfaltig in seinen Kulturen mit den boiotischen be- rührt, und wo wir gerade in Delphoi ein Ge- schlecht Thrakidai und einen dem ostboio- tischen Dionysoskult, aus dessen Überlieferung O. stammt, sehr ähnlichen Dienst des Bakchos finden, auch von Orpheus erzählt wurde, ebenso wie wahrscheinlich in Kroton (s. u. § 42), das einen Teil seiner Bewohner aus der Parnalagegend empfing; vgl. auch Sp. 1176, 28. In einem Gedicht (Sp. 1130, 20 ff.) scheint der Sänger erzählt zu haben, wie er aus der Unterwelt durch den delphischen Schlund emporgestiegen sei.

Mit dem Mnsendienst am Olympus steht der am Helikon in einer nahen Beziehung, die sich auch in mehreren geographischen Homonymien (Helikonfl. am Olympus, *Paus.* 9, 30, 8; Libethrion, nördlicher Vorberg des Helikon mit Musenheiligtum, *Paus.* 9, 34, 4; der Helikon heißt Pieria, *Tz. Chil.* 6, 937, anderes bei *Gruppe, Hdb.* S. 212) ausspricht. Dem entspricht es, daß man Orpheus auch am Helikon (über Thespiiai, vgl. *Maafs, Orph.* 130) lokalisierte, wo wenigstens seine Statue (*Paus.* 9, 30, 4; vgl. *Maafs, Orph.* 130) gezeigt wurde. Auch von Thrakern erzählte man am Helikon: *Str.* 9, 2, 25 S. 410 *ἐξ οὗ τεκμαίρομαι ὅτι τὴν ὄψιν εἶναι τοὺς τὸν Ἑλικῶνα ταῖς Μουσαῖς καθιερώσαντας . . . εἰρηται δ' ὅτι τὴν Βοιωτῶν ταύτην ἐπικράσαν ποτε Θοάρας βασιλεύοντι τοὺς Βοιωτῶν . . .* K. O. Müller, *Orch.* 381 u. a. haben demnach angenommen, daß Thraker

die Sagen von Orpheus, Otos und Ephialtes nach dem Helikon verpflanzten: eine Hypothese, deren es nach dem o. § 20 über das Verhältnis einerseits der helikonischen, andererseits der makedonisch-thrakischen Kulte zu Anthedon nicht bedarf. Daß Orpheus auch am Helikon zum Kreise des Dionysos gehörte, der mit den helikonischen Nymphen scherzt und tanzt (*Soph. O. T.* 1109), ist zwar nicht bezeugt, aber doch nicht unwahrscheinlich, da am Helikon (*Str.* 9, 2, 14 S. 405; *St. Byz.* 479, 7) wie am Pangaion und (*Hesych. Νῶα*) in Makedonien, also vielleicht in Pierien, ein Ort Nysa erwähnt wird, dessen Name ohne Frage aus Dionysosmythen und zwar, nach der Verbreitung zu schließen, wie der Name Orpheus eben aus denen von Anthedon und Hyrie stammt. Von Hyrie aus ist nach *Steph. Byz.* 653, 8 Hysiai am Kithairon, also wahrscheinlich der Dionysoskult dieses Berges filiiert: es würde hierzu also vortrefflich stimmen, was *Lact.* 1, 22 andeutet: daß auf dem Kithairon, der davon den Namen führe, O. den Dionysos besungen habe; doch beruht diese Angabe vielleicht auf einem willkürlichen Einfall.

36) In Attika (vgl. bes. v. *Wilamowitz-Möllendorf, Hom. Unters.* 212 f.; *Maafs, Orph.* 1—125) haben zwei Mysterienkulte O. in ihre Überlieferung verwoben.

Eleusis. Wenn *Eur. Rhes.* 936 mit Beziehung auf Athen sagt *μυστηρίων τε τῶν ἀποργητῶν παρὰς ἰδεῖν Ὀρφεύς*, wenn *Aristoph.* (*Batr.* 1032 *Ὀρφεὺς μὴ γὰρ τέλειος θ' ἡμῖν κατείδεξεν φόναν τ' ἀνιζεσθαι*) vor Athenern den O. schlechtweg als Stifter ihrer Mysterien bezeichnet, so kann auch ohne ausdrückliches Zeugnis meines Erachtens nicht bezweifelt werden, daß sich diese Angaben auf die eleusinischen Dienste wenigstens mit beziehen, für die der Ausdruck *δεικνύειν τὰ ἱερὰ* bezeugt ist (*Gruppe, Hdb.* 58, 11). Allerdings zeigt die Zusammenstellung mit Musaios, Hesiod und Homer, daß bei *Aristoph.* zunächst an ein Schriftwerk, also wahrscheinlich die *τελεταὶ* des O., die im 6. Jahrhundert öfters mit den *χορημοὶ* des Musaios zusammengestellt werden (*Sp.* 1134, 20 ff.), gedacht ist; ob sich der Dichter diese *τελεταὶ* irgendwie in Beziehung zu den eleusinischen Mysterien vorstellte oder ob er einfach einen Tragiker parodierte, der von ihnen gesprochen hatte, bleibe dahin gestellt. Wenn ferner *Pseudodemos.* 25, 11 sagt *ὁ τὰς ἀγνοτάτας ἡμῖν τέλειος κατείδεξεν Ὀρφεύς*, so hat auch er die Worte auf die eleusinischen Mysterien gedeutet, die in der That später auf O. zurückgeführt werden. Vgl. *Prokl. rep. Plat.* 100, 7 ed. Schoell *ἡμῶν γὰρ πον* (Sokrates bei seinem Ausspruch *Plat. apol.* 41a) *καὶ τῶν ἐν Ἐλευσίνι μυστηρίων, ἐξευνοῦντων τὸν τὰς ἀγνοτάτας ἐκφυγάντα τέλειος*; *Prokl. theol. Plat.* 6, 11, 371 ed. 1618; vgl. *mar. Par. C. I. G.* 2, 300 (*F. H. G.* 1, 544) 25; anderes s. bei *Lobeck, Agl.* 1, 238 ff., dessen kritische Zweifel von *Klausen, Orph.* 20 mit Recht zurückgewiesen und durch die Behauptungen von *Kern, Ath. Mitt.* 16, 1891 S. 14 in keiner Weise begründet worden. Die Vermutung von *Maafs, Orph.* 84 ff., daß die Mysterien in diesen



Stellen z. T. die von Agrai seien und dafs erst von hier aus O. nach Eleusis gelangte, stützt sich auf eine von ihm gewaltsam ausgelegte und selbst so nicht beweisende Stelle des *Philostatos* (v. *Ap.* 4, 21), wobei es natürlich möglich bleibt, dafs trotzdem auch in Agrai, sei es infolge einer Übertragung aus Eleusis oder unabhängig, von O. erzählt wurde. Wir müssen demnach annehmen, dafs im 5. Jahrhundert O. als Begründer eleusinischer Kulte so allgemein anerkannt war, dafs eine flüchtige Anspielung darauf für den Hörer genügte. Ein Widerspruch zu der anderen Überlieferung, welche eleusinische Kulte auf Eumolpos zurückführte, existiert nicht, da verschiedene Riten verschiedenen Stiftern zugeschrieben werden konnten; jedenfalls genügt dies nicht, die Angaben über die eleusinische Wirksamkeit des O. zu entkräften. Sein Sohn Musaios soll Vorsteher der Eleusinien gewesen sein (*Diod.* 4, 24 a. E.). Die Einführung des O. in die eleusinische Legende steht wohl damit in Zusammenhang, dafs auch der ältere mythische Stifter, Eumolpos, zu einem Thraker gemacht und ihm ein Sohn Ismaros gegeben wird (*Apollo.* bibl. 3, 15, 4 — 3, 202 *Wagn.*), gleichnamig dem thrakischen Berg, an welchem O. verehrt wird. Da Eumolpos, der mythische Ahnherr des ersten eleusinischen Priestergeschlechtes, in *hymn. Hom.* 5, 475 anscheinend noch ein einheimischer Fürst ist und dieser Hymnos, der die Stiftung der Eleusinien besingt, von O. nichts meldet, so ist die Vermutung kaum abzulehnen, dafs die Einfügung des O. in die eleusinische Sage das Produkt einer späteren genealogischen Verbindung zwischen den Eumolpiden und den Priestergeschlechtern am Ismaros (vgl. über die Beziehungen von Maroneia zu Eleusis *Gruppe*, *Hdb.* 56) und am Pangaion ist. Auch die übrigen genealogischen Verknüpfungen zwischen attischen und thrakischen Geschlechtern sind wahrscheinlich in Zusammenhang mit den im 5. vielleicht schon im 6. Jahrh. von O. umlaufenden Sagen entstanden, und müssen zum Verständnis derselben herangezogen werden. Ebenso ist vermutlich die Gleichsetzung von Iakchos, dem Eponymen des eleusinischen Festzuges, mit Dionysos, dem gewöhnlich mit Orpheus verbundenen Gotte, gleichzeitig mit dessen Aufnahme in den eleusinischen Kreis erfolgt. Weder O. noch Dionysos kommt direkt oder in einem versteckten Hinweis im homerischen *Hymnos auf Demeter* vor; da im 5. Jahrhundert diese Seite des eleusinischen Mythos und Kultus wohl bekannt ist, scheint die Neuerung in das 6. Jahrh. zu fallen. *Förster, Raub und Rückk. der Pers.* 49 verbindet den orphischen Hymnos vom Raube mit den später zu besprechenden Angaben über die von *Inomakritos* verfassten oder wenigstens in Verse gebrachten *Orphika*, hält aber doch S. 39 mit *Gutsche, de Hom. h. in Cererem*, Halle 1873 daran fest, dafs kurz vor oder zur Zeit Solons orphischer Einfluß in die Eleusinien eindrang. Ersteres wird jetzt überwiegend als richtig angenommen (zuletzt ausführlich begründet bei *Töpffer, Alt. Gen.* 36 ff.) und ist in der That

sehr wahrscheinlich; dafs aber Orpheus selbst, etwa von dem benachbarten Boiotien aus, in vorpeisistratenser Zeit nach Eleusis verpflanzt wurde, ist zwar möglich, jedoch nicht erwiesen, und es fehlt namentlich durchaus an Spuren, die darauf hinweisen könnten, dafs solche Vorstellungen, wie sie später gewöhnlich in der orphischen Litteratur fortgepflanzt wurden, schon in der ersten Hälfte des 6. Jahrh. an die eleusinischen Riten sich anknüpften. Sollte sich später als wahrscheinlich ergeben, dafs diese Vorstellungen erst in der Zeit des Peisistratos, des Begünstigers der dionysischen Kulte (*Gruppe*, *Hdb.* S. 22), aufkamen, so steht dem von Seite des Kultus nichts im Wege.

87) *Phlya*, dessen Mysterien später mit den eleusinischen in einiger Verbindung gestanden zu haben scheinen, da eine Priesterin aus dem Geschlecht der Lykomiden von *Phlya* bei den eleusinischen Haloen mitwirkt (*C. I. A.* 3, 895 nach den Ergänzungen von *Töpffer, Attische Gen.* 213). Sei es wegen dieses Kultuszusammenhanges, sei es wegen früherer Beziehungen zum boiotischen oder thrakischen Dionysoskult ist Orpheus auch in die Überlieferungen der Lykomiden verwoben, die einen Teil ihrer Hymnen für seine Dichtungen ausgaben (*Paus.* 9, 30, 12; vgl. 9, 27, 2), wie denn auch wirklich die Kultussagen von *Phlya* sich mit gewissen orphischen Traditionen zu berühren scheinen (*Furtwängler*, o. Bd. 1 Sp. 1342 f. und besonders *Arch. Jahrb.* 6 [1891] 116, dessen Aufstellungen aber z. T. unbeweisbar sind). Auch in *Phlya* wird Dionysos (als *Anthios*) verehrt. In *Hagnus* ist O. sogar in die Genealogie eingedrungen: den hier geborenen schon von Solon (*Stroph. Byz. Anvois*) erwähnten *Leos*, dessen Töchter nach einer wahrscheinlich auf *Phanodemus* (*Harpokr. Favor. Ἀνωξιόν* F. H. G. 1, 367, 6) zurückgehenden Sage fürs Vaterland geschlachtet wurden (*Suid. Phot. Ἀνωξιόν*; *Bekk., anec.* 1, 277; *Ael. v. h.* 12, 28), macht die Sage zu einem Sohn des O. Eine seiner Töchter *Eubule* (s. Bd. 1, Sp. 1396) erinnert im Namen an den in orphischen Liedern so viel besungenen *Eubuleus*.

88) Es muß in diesem Zusammenhang wenigstens erwähnt werden, dafs orphische Lieder auch in einem stadtathenischen Dionysosfeste, den *Anthesterien* bezeugt sind: *Philost.* v. *Ap. Tyan.* 4, 21 *μεταθὺ τῆς Ὀρφικῆς ἐποποιίας τε καὶ Θεολογίας* (auf die kleinen Mysterien bezogen von *Maas*, *Orph.* 85; s. Sp. 1096, 67 ff.). Diese Nachricht gewinnt eine sehr überraschende Bestätigung dadurch, dafs, wie namentlich *A. Mommsen, Heortol.* 371; *Feste d. Stadt Ath.* 395 ff. auseinanderzusetzen, eigentümliche Beziehungen zwischen dem später wahrscheinlich der orphischen Theologie (s. u. Sp. 1140, 60 ff.) einverleibten *Διονύσιον ἀγανιστὸς* und den Festgebräuchen der Anthesterien obwalten. Ob aber die 14 Geraren, welche an 14 Altären den Dionysos feiern, mit den 14 Titanen der *rhapsodischen Theogonie* zusammenhängen, wie z. B. *Louis Dyer, the gods in Greece* S. 131 Anm. 1 behauptet, muß trotz der blendenden Analogie des *Oisirismythos* (*Plut. Is.* 18) schon deshalb zweifelhaft bleiben,

weil in der orphischen Litteratur, so weit sie uns bekannt ist, nur die 7 männlichen Titanen an der Zerreißung des Dionysos beteiligt gewesen zu sein scheinen (*Prokl. Tim.* 3. 184d = *fr.* 198f. *Ab.*); auch liegt die Erwägung nahe, daß Sühnopfer häufig von 7 oder 14 Personen dargebracht werden (*O. Müller, Eumeniden* S. 140f.).

#### 5) Dorische Gemeinden.

39) Wie Orpheus nach Aigina kam, wo er nach *Paus.* 2, 30, 2 (*Dieterich, de hymnis Orph.* 44) als Stifter der jährlichen Hekatemysterien betrachtet wurde, wissen wir nicht. Da die Kulte der Insel nachweislich eine Zeit lang unter euboisch-boiotischem Einfluß gestanden haben müssen (*Gruppe, Hdb.* 126), so ist seine Lokalisierung daselbst wenigstens kein Gegengrund gegen das bisherige Ergebnis, daß O. der Überlieferung eines boiotischen Dionysosheiligtums entstammt. Auch in Sikyon, wo ihn *Maafs, Orph.* 204, 62 vermutet, würde er sich leicht erklären lassen; die Vermutung von *Maafs* ist indessen ganz unsicher.

40) Besondere Schwierigkeiten macht indessen die Erklärung der Überlieferung von O. in Lakonien. Nach *Paus.* 3, 14, 5 hat er in Sparta den Kult der Demeter Chthonia, nach dems. 3, 13, 2 einen Tempel der Kore Soteira, der von anderen dem Abaris zugeschrieben wurde, gegründet. (Der Tempel ist nach *Tsuntas ép. ág.* 1892, 20 mit dem der *Κόρη ἐν Ἐλει*, der in den *Inscrh. C. I. G.* 1446 und *ép. ág.* a. a. O. 20 und 25 genannte Temenios ebenfalls nach *Tsuntas*, dem sich *Wile, lak. Kulte* 296 anschließen möchte, mit O. oder Abaris identisch). Man würde diese Sagen vielleicht als Nachbildungen der jüngeren eleusinischen Legende betrachten, wie dies z. B. *Klausen, Orph.* 20<sup>b</sup> hinsichtlich der auf Kore Soteira bezüglichen thut, zumal da in Therai auf dem Taygetos sich ein Tempel der eleusinischen Demeter mit einer Statue des Orpheus (*Paus.* 2, 20, 5) befand. Aber gerade die Überlieferung von Therai weist uns zugleich nach einer anderen Richtung. Es befand sich daselbst ein für die lakonische Religionsgeschichte überaus wichtiges Heiligtum der Artemis, die hier, sehr wahrscheinlich nach boiotischer Sitte, mit Dionysos gepaart war. Dies Heiligtum war eine Filiale von Hyrie oder Anthedon; daher ist in einem der ältesten erhaltenen Stücke griechischer Stammtafeln Taygete, die Eponyme des Berges, wahrscheinlich wie Iphigenia eine Hypostase der auf ihm verehrten Göttin, eine Pleiade, also Schwester der Ahnfrauen der Geschlechter von Hyrie und Anthedon. Die Überlieferung dieses Artemisheiligtums war, wir wissen nicht wann, mit der des ebenfalls berühmten Artemisheiligtums in dem nordlakonischen Karyai ausgeglichen. Bei dem Apollonpriester Dion kehrt der Sage nach Dionysos ein und verliebt sich in dessen Tochter Karya; deren Schwestern Lyko und Orphe werden, weil sie dem Umgang des Gottes mit Karya nachforschen, wahnsinnig

und als Bakchantinnen auf den Taygetos getrieben (*Serv. Virg. ecl.* 8, 30 *Orphen et Lyco immisso furore ad Taygetum montem raptos in sacra convertit*). Die beiden Stifterinnen der Mainadentänze auf dem Taygetos — denn das waren Orphe und Lyko offenbar in der echten Legende — entsprechen zwei Heroen aus den Sagen jener beiden Boioterstädte, Orpheus und Lykos; und ihr Vater Dion erinnert daran, daß der Vater des Anthedon (o. Bd. 1, Sp. 1154) und das ein Abkömmling des O. (*Sp.* 1077, 18) Dios heißen; endlich ist es doch vielleicht kein Zufall, daß die im übrigen frei gebildete Sage dieselben beiden Götter, Apollon und Dionysos, verwendet, die für die thrakischen Sagen so bedeutsam sind. Demnach kann O. am Eleusinion von Therai nicht aus Eleusis allein stammen; vielmehr müssen in Therai, wenn nicht etwa gar erst O. die eleusinische Filiale nach sich gezogen haben sollte, zwei verschiedene Überlieferungen zusammengestoßen sein. — Abgesehen von Sparta und Therai erzählte man in Lakonien von Orpheus auch am Tainaron. Der sehr nahe liegende Gedanke, daß die Sage von Orpheus' Abstieg (*Virg. Georg.* 4, 466 mit *Prob.*; *Ob. M.* 10, 13; *Sen. Herc. Oct.* 1061; *myth. Vatic.* 2, 44) oder Aufstieg (*Sen. Herc. fur.* 687) durch den Hades-eingang von Tainaron freie dichterische Erfindung sei, wird durch das Zusammentreffen mit Euphemos, den wir auch in Boiotien und Thrakien neben O. fanden, unwahrscheinlich. Vermutlich haben vorüberfahrende Schiffer aus Euboea und seinen festländischen Besitzungen auch dies Heiligtum angelegt oder, wahrscheinlicher, umgestaltet, wodurch auch Tainaros Bruder des euboischen Karystos geworden ist (*St. Byz.* 598, 7). Nicht ganz unmöglich wäre freilich auch, daß Orpheus nach Therai aus einer spartanischen Kolonie, etwa aus Thera gelangte.

41) Die Sagen von Therai und Tainaron sind nämlich auch wichtig für die lakonische Kolonisation geworden. In Therais Filiale Thera ist Orpheus verschollen, aber der im Kult und Mythos mit ihm verbundene Aristaios, der zu den Mythen von Karystos in so nahe Beziehung steht (o. Bd. 1, Sp. 550 Z. 40ff.), scheint jetzt inschriftlich auf der Insel nachgewiesen zu sein (*Hiller v. Gärtringen, Vortr. auf der 44. Philol.-Vers. zu Dresden* 1897 S. 20 des S.-A.). In Theras Kolonie Kyrene wird ein Berg Orpheus erwähnt, auf welchem Apollon den Aristaios zeugt (*Nigid. Fig. Schol. Germ.* 154, 16; vgl. 86, 5). Es ist wenigstens möglich, daß die lakonischen Ansiedler den Kreis, welchem Orpheus angehört, bereits auf Thera vorfanden, und daß eine von vorlakonischen Besiedlern herrührende Überlieferung nachträglich mit der nächst verwandten von Therai und Tainaron verknüpft und teilweise in sie hinein getragen wurde.

#### 6) Die Westländer.

42) In Thesprotien lokalisierte man nach *Paus.* 9, 30, 6 am Nekyomanteion den Abstieg des O. in die Unterwelt; es scheint, als ob eine thesprotische Sage auch den in diesem Zusammenhang von *Pausanias* erzählten Selbst-

mord des O. berichtete, doch läßt sich dies nicht bestimmt sagen. — Merkwürdige, aber unsichere Spuren weisen O. nach Kroton. Es kommt hier zuerst die Stelle *Herod.* 2, 81 in Betracht, die wahrscheinlich von angeblich orphischen, in Wahrheit aber durch *Pythagoras* aus Ägypten eingeführten Gebräuchen des Bakchoskultes redet. An sich würde diese Stelle für Kroton, wo *Pythagoras* lehrte, kaum verwendet werden können, da *Herodot* oder sein mutmaßlicher Gewährsmann, der Verfasser der *ῥῆγυρ*, an wandernde Orpheotelesten gedacht haben könnte, die nicht notwendig krotoniatische Kultformen verbreiteten; ja es scheint durch die herodoteische Stelle auch die Angabe des *Asklepiades* über Orpheus aus Kroton, den Genossen des *Peisistratos*, angeblich Verfasser einer *Dekateris* und von *Argonautika*, insofern entwertet, als sie aus der Überlieferung des pythagoreischen Ursprungs 20 gewisser pseudoorphischer Schriften (vgl. *Bode, Gesch. d. hellen. Dichtk.* 1, 172; s. auch *Zeller, Gr. Phil.* 1<sup>o</sup>, 302) frei herausgesponnen sein könnte. Indessen ist die Beziehung der Angabe des *Asklepiades* zu der *Herodots* doch sehr oberflächlich. Der Krotoniat O. ist in der späteren Literatur, die allein hier in Frage kommen könnte, nicht Pythagoreer, auch nicht Religionsstifter; nach v. Wilamowitz-Möllendorf, *Hom. Unters.* 261 A. 25 hat ihn *Asklepiades* für einen 30 Grammatiker gehalten und erst ein späterer Schwindler ihm die in der That befremdlichen Epentitel beigelegt. Er spielt als einer der Redaktoren der angeblichen peisistratäischen Homerkommission (*Cram. anecd.* 1, 6 Z. 30 of δὲ τίς αὖτος τῶν ἐν τῇ περὶ Πεισιστράτου διόρθωσιν ἀναγέγραπται, Ὀφείει Κροτωνιάτῃ, Ζωνάρῳ Ἡρακλείδῃ κ. τ. λ., vgl. *Ritschl, D. alexandr. Bibl.* 41—71; *Nitzsch, De Pisistrato Homericorum carminum instauratore*) eine Rolle. Von 40 *Herodot* führt das so weit ab, daß man einen anderen Ursprung der Überlieferung des *Asklepiades* annehmen muß. Nun sind in der Nachbarschaft von Kroton namentlich auf dem Boden von Thurio und in Gräbern von Petelia Goldplättchen mit Versinschriften gefunden, die höchst auffällige Übereinstimmungen mit den in peisistratäischer Zeit in Athen gedichteten oder wenigstens verbreiteten orphischen Gedichten zeigen (*Comparetti, Not. degli sc.* 50 1879, 156 ff.; 1880, 155 ff.; *Smith, Journ. of Hell. stud.* 3, 1882, 111 ff.; O. Kern, *Aus d. Anomia* 87—95; *Kaibel, Inscr. Gr. Ital.* 638. 641 f.; *A. Dieterich, De hymnis Orph.* 30—41; *Nekyia* 84—108; vgl. unt. § 67 ff.). — Kern, *Herm.* 25, 1890, 9 und *Dieterich* a. a. O. 30 (der hier mir unverständliche Vermutungen über das Alter des Pyth. aufstellt, die er Nek. 90 ff. ebenso wie seine Ansicht über das Verhältnis 60 der attischen zu den italischen *Orphika* stillschweigend zurückzunehmen scheint) erklären diese Übereinstimmungen daraus, daß von Athen aus orphische Einflüsse sich nach Unteritalien verbreiteten. Indessen sind doch diese unteritalischen *Orphika* eng mit dortigen Lokalkulten verbunden; ich erinnere vorläufig nur an das *ἑρῶς ἐς γαῖαν ἔκτορ*, das *Dieterich, Hymn. Orph.* 36 selbst, sehr wahrscheinlich

mit Recht, aus dem, wie es scheint, aus Sparta nach Metapont verpflanzten Kult des Dionysos Eriphos oder Eriphios erklärt. Wenn wir nun später (§ 67 ff.) finden werden, daß solche aus unteritalischen Lokalkulten stammende Züge sich auch in den jüngeren von Athen abhängigen *Orphika* finden, so ist die Folgerung kaum abzuweisen, daß in diesem Fall Athen vielmehr der empfangende Teil war. Demnach scheint *Peisistratos*, als er in Eleusis die Überlieferung von Orpheus erneuerte oder neu einführte, aus Kroton sich einen Mann verschrieben zu haben, der sich selbst Orpheus nannte und behauptete als Abkömmling des alten Religionsstifters eine besonders zuverlässige Kenntnis orphischer Religionsgebräuche zu besitzen. Diese Thatsache hat nichts Auffälliges; daß von weither die Erben lokaler Geschlechtsweise nach der rasch aufblühenden Stadt des *Peisistratos* zogen, beweist u. a. das Beispiel des koischen Asklepiaden Aineios (*Dragendorff, Arch. Jahrb.* 12, 1897, 1—4). Ist dies richtig, so muß es im 6. Jahrh. in Kroton ein sich auf Orpheus zurückführendes namhaftes Geschlecht gegeben haben. Eben darauf führt, daß der erste Schüler und Nachfolger des *Pythagoras* der Krotoniat Aristaios ist (*Jamb. v. Pyth.* 265), der nach dem mythischen mit O. in der Sage eng verbundenen Aistaios heißt. Kyrene, wie die Mutter dieses Aistaios, heißt die Mutter des krotonischen Lakinios (*Interp. Scr. v. Verg. Aen.* 3, 552); das mag eine von Sparta über Tarent her übernommene Neuerung sein, ist aber jedenfalls viel erklärlicher, wenn von Kyrenes Sohn obnehin in Kroton erzählt wurde. Erinnern wir uns endlich noch, daß in Kroton ein Musenkult bestand (*Jamb. v. Pyth.* 50 u. 464 nach *Timaio*?), daß ferner der Name Kroton eben aus dem boiotischen Kult der Musen stammt (*Gruppe, Handb.* 96), die auch mit dem Orpheusmythos unlöslich verbunden sind, daß endlich der eben in diesem boiotischen Musenkult zusammen mit O. auftretende N. Dios als Magistrate name auf einer Münze von Kroton erscheint (*Weber, Numism. chron.* 16, 1896, 6), so wird es sehr wahrscheinlich, daß die vorausgesetzten Orpheussagen von Kroton sich an das namhafteste Heiligtum der Stadt angeschlossen. Daß krotoniatische Pythagoreer ihre Lehre dem berühmten mythischen Sänger ihrer Vaterstadt in den Mund legten, erscheint nicht als wunderbar. Sowohl *Herodots* als *Asklepiades* Angabe müssen wir demnach in der Hauptsache für richtig halten.

43) Ähnlich werden wir nunmehr auch über den Orpheus in der syrakusanischen Kolonie Kamarina, angeblich den Dichter der *καταπαύσις Ἄδων* (*Suid. Orph.* 3), urteilen. In Syrakus stand Aistaios neben Dionysos (o. Bd. 1, Sp. 550 Z. 34); es ist wenigstens sehr möglich, daß auch hier Orpheus zu dem Kultkreis gehörte und daß sich von ihm der kamarinische Schüler des *Pythagoras* herleitete. — Eine zweifelhafte Spur für Orpheus in den Westländern bietet uns endlich die Angabe (*Paus.* 5, 26, 3), daß der Rheginer (S)mikythos ein Bild des Sängers in Olympia weihte; a. Sp. 1193, 24 ff.

## VII. O. als Stifter religiöser Institutionen.

## Beziehung des Orpheus zu Gottesdiensten.

44) Nach allem bisher Bemerkten wird es wohl nicht zweifelhaft erscheinen, daß O. nicht aus dem Epos (z. B. der Argonauten-sage), sondern aus einer ursprünglich religiösen Überlieferung stammen müsse; auch wer nicht mit dem Verfasser dieser Zeilen überzeugt ist, daß überhaupt die Geschlechtstraditionen priesterlicher Familien die Hauptquelle des Epos bilden, wird dies doch in diesem Fall zugeben, da gerade bei O. auch die Helden-sage — in der wir ihn übrigens erst ziemlich spät nachweisen können — den sacerdotalen Ursprung der Überlieferung nicht zu verweisen vermocht hat. Zu allen Zeiten galt

## Orpheus als Seher

(s. z. B. *Orph. fr. 242*; *Philoch. ἐν πρῶτῳ* 20 *περὶ παντικῆς* bei *Schol. Eur. Alk. 968*; *Klem. Alex. Strom. 1, 21, 134 S. 400 Po.*; *F. H. G. 4, 648*; *Schol. Ap. Rhod. 2, 684*; *Eustath. B 596 S. 299, 10*), und zwar als Begründer der Weissagung oder doch gewisser Formen derselben (*Phin. n. h. 7, 203 auguria ex avis Car, a quo Coria appellata, adiecit ex ceteris animalibus Orpheus*); Sammlungen von Orakelsprüchen liefen unter seinem Namen (*Suid. Ὀρφ. 6*; vgl. *Plato, Prot. 316d*) um. Auch im lesbischen Kult ist O. als Weissager thätig (*Philost. her. 5, 3 S. 704*; v. *Apoll. 4, 14*).

45) Als religiöser Neuerer erscheint ferner

Orpheus als Begründer eines reinen orphischen Lebens:

*Plut. conv. 2, 3, 1*; *Didym. Geop. 2, 35*; *Paus. 1, 37, 4*. Anderes bei *Bode, Hell. Dichtk. 1, 176*; erwähnt wird namentlich die Untersagung des Genusses von *κτῆνος* und Fleisch (*Eur. Hippol. 951*; *Plat. legg. 6, 22 S. 782*; *Hieron. adv. Iov. 2, 206* = *Migne 23, 318*; *Orph. fr. 270*). Aus diesem Verbot, das z. T. mit der Seelenwanderungslehre begründet wird, scheint das spätere Altertum — vielleicht schon ein Peripatetiker — gemacht zu haben, daß O. die Anthropophagie aufhob (*Hor. a. p. 391f.*); *Maafs, Orpheus 77* verbindet damit *Orph. fr. 247*, wo O. sich selbst als Beender des geschilderten Kannibalismus bezeichnet habe, ferner *Moschion T. G. F. 813, 6* (von *Maafs* ohne Begründung auf die Pheraier bezogen) und *Kritias T. G. F. 771, 1*.

46) Sodann gilt in der Sage

## Orpheus als Begründer der Magie

(vgl. im allgemeinen *Dieterich, Philol. Jbb. Suppl. 16, 1888 S. 774—779*; *Wessely, Ephesia Gramm. Wien 1886*), wie sie an manchen, namentlich orientalischen Kultstätten betrieben wurde. So spricht schon der Chor in der *Alkestis* (973 *Kirchh.*) von Heilmitteln *Θρησκαὺς ἐν σελίνῳ, τὰς Ὀρφέα κατέγραψεν γῆρας*, und die Satyrn *Eurip. Cycl. 639* erwähnen einer *ἐκωδὴ Ὀρφέως ἀγαθὴ πάντων*, durch welche sich der schwere *δαίμων* von selbst bewegen werde. Auch später ist von der *μαγεία* des O. öfters die Rede, vgl. *Str. 330, fr. 18*; *Phin. n. h. 30, 7*; *Paus. 6,*

20, 18; *Philostr. epist. Apoll. 16* (p. 48 od. 390); *Schol. zu Tzetz. all. Homer. A 65*; vgl. *Loeb. Agl. 1, 235* und u. Sp. 1118, 8ff.; 1150, 66; 1155, 61; 1156, 1ff. Einen Protest gegen die Magie des O. im gemeinen Sinn erhebt *Apuleius* an verschiedenen Stellen der *oratio de magia* z. B. 326 (oder 31 ed. *Bip.*): *qui providentiam mundi curiosius vestigant et impensius deos celebrant, eos vero vulgo Magos nominant, quasi facere etiam sciant, quae sciant fieri, ut olim fuisse Epimenides, et Orpheus et Pythagoras et Olistanes*. Von den übrigen Zauberkünsten wird dem O. namentlich die Astrologie zugeschrieben; vgl. *Tzetz. alleg. Hom. Σ 710*; *Orph. fr. 1ff. Ab.*

47) Ganz allgemein wird im Altertum

## Orpheus als Theologe

bezeichnet, in der neoplatonischen Litteratur vielleicht mit spezieller Beziehung auf ein umfangreiches theogonisches Gedicht *Θεολογία*, das von *Proklos* kommentiert war und von ihm und seiner Schule oft, vielleicht ausschließlich, zitiert zu werden scheint (*Griech. Kulte u. Mythen 1, 637*). Aber auch sonst überwiegt in der apokryphen orphischen Litteratur das religiöse Element durchaus (vgl. unten § 61f.), und so wird denn im Altertum über die orphischen Gedichte geurteilt, daß sie zwar an poetischem Reize hinter den homerischen zurückstehen, sie aber in religiöser Beziehung übertreffen (*Paus. 9, 30, 12*; vgl. *Flav. Philostr. her. 2, 19 S. 693*). Mit Rücksicht auf seine religiöse Dichtung nennt *Klemens, Alex. coh. 7, 74 S. 63 Po.*, 48 C. ed. 1688 den O. einen Hierophanten. So erschien unser Sänger später geeignet, den orientalischen Religionsstiftern entgegengestellt zu werden. Nach der allerdings angefochtenen Angabe *Lamprid. Alex. Seccr. 29* verehrte Alexander neben anderen Religionsstiftern wie Christus, Abraham, Apollonios auch den O.; s. *Reville-Krüger, Rel. zu Rom 277*.

48) Insbesondere gilt später

## Orpheus als Mysterienstifter.

## a) Öffentliche Mysterien.

Abgesehen von den später zu erwähnenden Zeugnissen über die Stiftung der Dionysosmysterien kommen folgende sich großenteils wohl auf den Dienst von Eleusis, die Mysterien *κατ' ἑτοίριε*, z. T. aber auch auf ein litterarisches Werk, die *τελεταί* beziehende Zeugnisse in Betracht: *Arstph. ran. 1033*; *Pseudodem. 25, 11*; *Ephor. F. H. G. 1, 253, 65*; *Diod. 5, 75 u. 77*; *Strab. 330 fr. 18*; *Paus. 9, 30, 5*; vgl. *10, 7, 1*; *Lukian astral. 10*; *salt. 15*; *Diog. Laert. 6, 4*; *Prokl. theol. Plat. 6, 11, 371*; *Klem. Alex. coh. 2, 21 S. 17 Po.*; *Athenag. Suppl. 4*; *Iul. or. 7, 217 C*; *Hippol. ref. 5, 20*; *Euseb. praep. ev. 1, 64*; *10, 4, 3*; *Nonn. Dion. 41, 375*; *Serv. Aen. 6, 645*; *Myth. Vatic. 2, 44*; *3, 8, 20*; *Schol. Rom. Eur. Alc. 983* [oder 968] *F. H. G. 4, 648*; *Suid. Ὀρφ. 2*. Doch wird O. auch mit den aignetischen Hekatemysterien (*Paus. 2, 30, 2*, vgl. *Sp. 1099, 10ff.* u. Bd. 1 Sp. 1887 sowie *Dieterich, De hymn. Orph. 44ff.*; im orphischen Hekatehymnos, der wohl nicht ohne Absicht die erste Stelle einnimmt, wird die Göttin angerufen, zu erscheinen *πορδαίνω*

ἐμπεριόουσαν, s. *Maafs*, *Orph.* 179f.) und mit denjenigen barbarischen Kulturen in Verbindung gebracht, die im Altertum mit den späteren griechischen Mysterien vermischte oder ihnen gleichgestellt wurden, z. B. den phrygischen (*Iust.* 11, 7, 14, vgl. den Rheaikult auf dem Dindymos *Ap. Rhod.* 1, 1184; o. § 31), wie denn im Hinblick auf phrygische Metragyrten manche den O. zu einem Bettelepriester machen (*Str.* 330, 18, daraus *Steph. Byz.* 372, 11 M.; 10 daraus *Eustath.* II. 299, 10). Überhaupt ließe ihn der religionsphilosophische Charakter der in den Mysterien gesuchten und in der unter O.' Namen gehenden Litteratur gelehrteten Dogmen der auf Theokrasie angehenden Wissenschaft des späteren Altertums als besonders geeignet zur Übertragung orientalischer religiöser Spekulation nach Griechenland erscheinen. Dafs O. die griechischen Mysterien aus Ägypten mitgebracht, ist eine weit verbreitete Ansicht des Altertums (u. § 91), wogegen freilich die Kreter ihre heimischen öffentlichen Dienste als das Vorbild der orphischen Mysterien faßten (*Diod.* 5, 77). Mit Rücksicht auf seine Bedeutung im Mysterienkult wird O. auf dem Helikon mit der Telete zusammen dargestellt (*Paus.* 9, 30, 4).

49) Neben den bisher besprochenen staatlichen oder staatlich anerkannten Geheimdiensten erscheint aber O. auch in

#### b) Privatmysterien.

Die Stellung und der Charakter dieser privaten Dienste, über welche nur ein paar Zeugnisse aus dem fünften bis dritten Jahrh. v. Chr. erhalten sind, gehört zu den schwierigsten Fragen der Altertumskunde und kann hier natürlich nur gestreift werden. Die gewöhnliche Ansicht, dafs die Orphiker eine Sekte oder einen Orden gebildet hätten, umfassender als der pythagoreische Orden, welcher später aus ihnen hervorgegangen oder auch nachträglich mit ihnen verschmolzen sein soll (z. B. C. O. Müller, *Proll.* 383; *Bode*, *Hellen. Dichtk.* 1, 173; *Rohde*, *Psyche* 2, 209 ff.), stützt sich teils darauf, dafs *Pythagoras* durch *Aglaophamos* in die orphischen Geheimnisse eingeweiht sein sollte (*Iamb.* v. *Pyth.* 146), teils auf die Rückführung einer ganzen Reihe von orphischen Schriften auf Pythagoreer, teils auf die vielmumstrittenen Worte *Herod.* 2, 81 οὐ μέντοι ἐς γὰρ τὰ ἱερὰ ἐσφίεσται εἰσέναι οὐδὲ συνακαθάρκεται σφί· οὐ γὰρ οἷον. ὁμολογῶσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, τοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι. An allen diesen Stellen, mit denen auch die nnten (Sp. 1131, 36 ff.) zu besprechende bei *Herod.* 2, 123 kombiniert werden muß, ist aber von einer orphischen Sekte gar nicht die Rede. Die meisten derselben beziehen sich lediglich auf Übereinstimmungen zwischen der pythagoreischen und orphischen Litteratur. Der Sinn der Worte *Herodots*, die man allerdings viel klarer wünscht, scheint folgender zu sein: in der Vermeidung der Wollte beim Gottesdienst stimmen die Ägypter mit Kulturen überein, welche die Griechen dem Bakchos feiern und auf Orpheus zurückführen,

während sie in Wirklichkeit vielmehr ägyptisch und pythagoreisch (d. h. von *Pythagoras* nach Griechenland übertragen) sind. Die Worte Ὀρφικοῖσι καὶ Βακχικοῖσι beziehen sich demnach zurück auf ἱερὰ, dies ist schon deshalb nötig, weil Ὀρφικὸν und Βακχικὸν nie im Sinn von Mitgliedern einer orphischen oder bakchischen Sekte vorkommen. Auf ἱερὰ beziehen die beiden Worte, wie es scheint, auch *Lobeck*, *Ag.* 1, 245 und neuerdings *Rohde*, *Ps.* 2, 107 A. 1, sowie *Maafs*, *Orph.* 164 A. 63, dessen Erklärung aber im übrigen nicht das Richtige trifft (Sp. 1110, 46 ff.); an der Übersetzung 'Orphiker' hält fest *Zeller*, *Sitzber. B. A. W.* 1889 S. 994. Es ist zwar möglich, dafs sich die Worte auf Privatmysterien, viel wahrscheinlicher aber, dafs sie sich auf ein bestimmtes pseudo-orphisches Werk, die Hadesfahrt (u. § 71), beziehen; jedenfalls kann ein orphischer Orden aus ihnen nicht erschlossen werden. Die übrigen Zeugnisse lassen uns, so dürftig sie sind, eine ganz andere Vorstellung von den Kreisen gewinnen, in denen orphische Institutionen und Lehren sich fortpflanzten.

50) Nach *Plato rep.* 2, 364<sup>a</sup> (missverstanden von *Maafs*, *Orpheus* S. 76) sind die Orphiker jener Zeit freie Priester, d. h. Priester — oder vielleicht richtiger gesagt, Sachverständige in religiösen Angelegenheiten — ohne feste Stellung an einem bestimmten staatlich anerkannten Heiligtum, die nur auf Grund und nach Aufgäbe der gesetzlich gestatteten Kultusfreiheit je nach Bedürfnis von Privaten und Gemeinden herangezogen werden und daher hinsichtlich ihrer rechtlichen Stellung sich vollkommen mit den fahrenden Priestern und Sehern einer früheren (z. B. *Epimenides*) und selbst der heroischen Zeit (*Kalchas*) vergleichen lassen. Diese Orphiker befaßten sich aber zu Platons Zeit hauptsächlich mit Sühnungen zur Tilgung von Blutschuld und mit Reinigungsriten, durch welche die Befreiung von den Schrecken des Hades gewonnen werden sollte, d. h. mit denselben Arten der Erlösung, welche auch in den staatlichen Geheimdiensten erstrebt wurden. Auch die hauptsächlich in Enthaltsamkeit und Fasten (*Eurip.* *Hipp.* 951) bestehenden Mittel, mit denen dieses Ziel erreicht werden sollte, sind, wenn auch im einzelnen gesteigert, doch im allgemeinen identisch mit den in den eleusinischen und den anderen großen Geheimdiensten angewendeten. Von diesen unterscheiden sich die Privatsühnungen dieser Orphiker wesentlich nur dadurch, dafs der Sühne- oder Weihenpriester, jeder öffentlichen Autorität bar, nur auf seine Persönlichkeit sich stützen konnte, deren Ansehen er freilich durch Berufung auf in seinen Händen befindliche orphische Schriften (βιβλία ὁμαδὸν παρέρχονται *Μονασίου* καὶ Ὀρφείας bei *Platon* a. a. O. und πολλῶν γραμμάτων τιμὴν κακῶς *Eur. Hippol.* 951) und, wo es anging, wohl auch durch einen hochtrabenden Stammbaum oder durch erhencelte Beziehungen zu einem namhaften Kultuscentrum zu steigern suchte. Ähnlicher Art war der Orpheotelet Philippos bei *Plut. apophth. Lacon.* *Leotyph.* 2, 3, wo übrigens wahrscheinlich die Königsnamen ver-

wechselt sind; vgl. Müller *Proll.* 381. Eine ähnliche Geschichte wurde nach *Diog. Laert.* 6. 4 von Antisthenes erzählt. In demselben Lichte erscheinen die Orphoelesten, zu denen der Abergläubische in *Theophrasts Charakteren* 16 allmonatlich mit der Gattin und den Kindern läuft. Zu diesem Bilde stimmen die übrigen Angaben der Alten über Anhänger des Orpheus (*Lobeck Agl.* 1, 645), sodass von dieser Seite her kein Grund vorliegt, neben den privaten Sühnpriestern noch eine orphische Sekte anzunehmen. Die Griechen haben für diesen Begriff kein Wort, sie kennen den Begriff gar nicht.

51) Aber in einem andern Sinn kann man allerdings von orphischen Gemeinden und also auch — was aber die Alten, wie gesagt, nicht gethan haben — von Orphikern als Bekennern einer bestimmten Lehre sprechen. Bekanntlich treten die Vereine im alten Griechenland, gleichviel ob sie religiöse Zwecke verfolgen oder nicht, gern in der Form der Kultgenossenschaft auf. Diese Kultvereine, welche die alten, meist durch den Staat geschützten Geschlechtsgottesdienste zwar nie ganz verdrängten, aber doch in ihrer Bedeutung für die religiöse Entwicklung immer mehr ersetzten, schufen sich, so gut sie es vermochten, eine eigene mythische Tradition, wobei sie natürlich ebenfalls an ältere Überlieferungen anknüpften. Nun eignete sich Orpheus, der mythische Stifter so vieler berühmter Kulte, ganz besonders dazu, als Dichter der in solchen Kultvereinen etwa gesungenen Hymnen, als Lehrer der in ihnen etwa vorgeschriebenen Lebensweise, als Begründer der in ihnen gepflegten Kulte zu gelten. Besonders diejenigen Kultvereine, welche darauf ausgingen, durch religiöse Veranstaltungen das Los ihrer Mitglieder auch im Jenseits zu verbessern, konnten leicht darauf verfallen, sich auf die Autorität des Orpheus zu berufen, erstens weil er überhaupt als Mysterienstifter galt, zweitens aber besonders, weil er als Religionsstifter in der Legende von Eleusis vorkam, das für einen großen Teil der späteren Winkelmysterien als Vorbild gedient zu haben scheint. Angehörige eines solchen *Θιασος* waren es wahrscheinlich, für die die Goldplättchen in Unteritalien mit ins Grab gegeben wurden: hier scheint einmal eine spätere Kultgenossenschaft unmittelbar aus einem alten Geschlechtskultus hervorgegangen. Einen andern derartigen religiösen Verein lehrt uns die erhaltene orphische Hymnensammlung kennen. Viel öfter, als wir es kontrollieren können, mögen sich die späteren religiösen Genossenschaften auf Orpheus berufen haben. Wir werden sehen, daß namentlich auf dem Boden der alten barbarischen Kulturen die Vereine, die durch den Ausgleich mit den griechischen Vorstellungen möglichst viel von den alten nationalen zu retten suchten, öfters an Orpheus anknüpft zu haben scheinen.

52) So natürlich es nun aber auch ist, daß durch die gemeinschaftliche Autorität eine gewisse Gleichartigkeit der Institutionen und der etwaigen Lehren solcher Vereine herbeigeführt werden mußte, so fehlt doch viel daran, daß

man von einer orphischen Sekte sprechen könnte. Nicht die geringste Spur veranlaßt uns, an irgend einen noch so lockeren äußeren Zusammenhang oder an eine Verbindung dieser Vereine oder gar der einzelnen Personen zu glauben, welche sich der privaten Sühn- und Weihenpriester bedienten oder die in den pseudo-orphischen Gedichten niedergelegten Diätvorschriften befolgten. Wenn sie in vielen Beziehungen, z. B. in dem Vermeiden des Fleischgenusses (o. § 45) und, wenigstens bei heiligen Handlungen, auch der Wolle (*Hdt.* 2. 81; anderes bei *Lobeck Agl.* 244 ff.) gleichen Gesetzen folgten, so brauchen sie sich darum ebenso wenig sektenartig zusammengethan zu haben, als die heutigen Vegetarianer oder die Anhänger Jägers. — Wann die Bildung dieser freien orphischen *Θιασος* begann, die sich, vielleicht mehr noch als durch ihre Zusammensetzung, durch ihre Dogmen von den alten dogmenlosen gentilischen Verbänden unterschieden, wissen wir nicht. Es ist möglich, wenn auch nicht erweislich, daß bereits zur Zeit des Pythagoras in Kroton, in dessen Nachbarschaft später orphisierende Verse den Mitgliedern einer Mysteriengemeinde mit ins Grab gegeben werden, der Gentilverband zu einem *Θιασος* erweitert oder nach seinem Erlöschen durch einen *Θιασος* ersetzt war. Unsicher ist auch das Ende dieser orphischen Privatvereine; nichts steht der Annahme entgegen, daß einzelne bis in das späteste Altertum fortauert.

53) Ganz unmöglich ist es natürlich, mit den jetzt vorliegenden Mitteln die bei einer gewissen äußeren Gleichartigkeit im einzelnen vermutlich sehr mannigfaltige Geschichte der sich auf O. berufenden Vereine zu schreiben. Dagegen ist es möglich und deshalb für uns notwendig, den Ausgangspunkt, von welchem, und den Weg, auf welchem O. zu einer so eigenartigen Stellung in der griechischen Mythologie gelangt ist, genauer festzustellen.

#### Verhältnis des Orpheus zu Göttern.

Sowohl die bisher besprochenen Genealogien und sonstigen Lokalüberlieferungen, als auch die später zu erwähnenden Mythen zeigen, wie dies bei einer so wichtigen Gestalt der Sage nicht anders zu erwarten ist, Orpheus in Beziehung zu mannigfachen Gottheiten.

54) Mit den unterirdischen Göttern, deren Zorn durch besondere Wundergaben beschwichtigen zu können sich wohl die meisten großen Heiligtümer der älteren Zeit rühmten, ist O. zu Lyra im Mariandynerland und zu Tainaron, wahrscheinlich auch am Pangaion, das wohl nach dem die ganze Erde umfassenden Gott der Unterwelt heißt, verbunden. Rechnet man dazu den Mythos von O.'s Hadesfahrt, seine Gattin Eurydike, die wahrscheinlich nach einem verschollenen Kultnamen der in der weiten Unterwelt gebietenden Königin genannt ist, die ihm zugeschriebenen, auf die Erlösung aus dem Hades bezüglichen Gedichte, endlich die allerdings nicht ganz deutliche Angabe *August. civ. dei.* 18, 14: *Orpheum nescio quomodo infernis sacris vel potius sacrilegis praticere solcat civitas impiorum*, so erscheint die

fast allgemeine Annahme, daß O. seit alter Zeit zu einem chthonischen Heiligtum in Beziehung stand, als sehr wahrscheinlich.

55) Hiermit scheint allerdings in Widerspruch zu stehen, daß die Gottheiten, mit denen O. am häufigsten gepaart wird, die Musen sind. O. heißt nicht allein gewöhnlich Sohn einer Muse, er ist auch an vielen Stätten, am Helikon, in Pierien, zu Maroneia, Brea, Smyrna, in Kroton lokal mit einem Musenkult oder mit Musensagen verbunden; auch an die durch die Sage wie durch die Lokalisierung gegebene Verbindung mit Musaios, deren Alter freilich nicht fest steht, ist zu erinnern. Es scheint demnach, daß *Orph. h.* 76, 8 (an die Musen) αἰ τελεσάς θρηνοῖς ἀνδελφεῖ μυσικολέοντος an ältere Vorstellungen anknüpft. Apollon, in dessen Gefolge die Musen in späterer Zeit gewöhnlich erscheinen, steht als Vater des so oft mit O. verbundenen Aristaios, den er bei Kyrene auf einem Berg Orpheus gezeugt haben soll, ebenfalls zu dem Sänger in Beziehung; nach einer Version ist Orph. selbst S. des Apollon. Er heißt, wie freilich auch viele andere Sänger, *vates Apollineus* (*Op. Met.* 11 8); ein pädastisches Verhältnis zwischen Apollon und Orph. scheint *Klem. Rom. homil.* 5, 5 anzudeuten. Alte Apollondienste finden sich an mehreren der Kultstätten, an denen man von O. erzählte, z. B. zu Phlya, Maroneia, im mariandynischen Lyra, wahrscheinlich auch zu Tainaron. In einem gewissen Gegensatz würde O. zu Apollon in Antissa stehen, wenn *Lob. Agl.* 236 c mit Recht bei *Philostr. v. Ap.* 4. 14 S. 151 vermutete *φαεὶ δὲ ἐνταῦθα ποτε τὸν Ὀρφεῖ μαυρίνῃ χαίρειν, ὅτε τὸν Ἀπόλλω ἐπινευσέσθαι αὐτῷ* (überl. ἐπιμυλῆσθαι αὐτόν). Allein sehr richtig verteidigt *Minervini bull. arch. Nap. n. s.* VI, 1857, 35 die Überlieferung, die er so übersetzt: 'bis Apollon selbst sich des Orakels annahm'. Auch hier also steht der Gott neben O., und so zeigt ihn in der That ein Vb. des 5. Jahrh.; s. *Sp.* 1178 Abb. 3. Daß es gerade der lesbische Ap. Napaioς (*Sch. Arstph. nub.* 144; *Macro. Sat.* 1. 17. 45 u. a. a.) war, mit dem O. gepaart wurde, hat *Minervini* a. a. O. 37 aus den Darstellungen auf dem Gewand des Sängers (nicht wahrscheinlich) gefolgert. — Wie zu Tainaron ist vielleicht auch an andern der bisher genannten Heiligtümern Apollon neben Helios gestellt oder mit ihm angeglichen worden; Helios findet sich am Pangaion (o. *Sp.* 1084, 44) und wahrscheinlich am Arganthonios (o. *Sp.* 1092, 61) neben Orphens. Die wahrscheinlich auf *Aischylos* zurückgehende Angabe, daß O. den Apollon als Sonnengott verehrte, kann aus orphischen Gedichten entlehnt sein, denn nach *fr.* 273; *Lob. Agl.* 614 f. scheint es, daß auch in der rhapsodischen Theogonie die Gleichsetzung beider Götter durchgeführt war; aber diese Theokrasie kann in die orphische Litteratur entweder direkt aus einem Kult übergegangen oder doch mittelbar durch einen Kult veranlaßt sein, an den sich die orphischen Dichter anlehnten. — Eine müßige Vermutung ist es, wenn *Gilbert, griechische Götterlehre* 307f. behauptet, daß Orpheus ursprünglich ein Kultname des

Sonnengottes in seiner Beziehung zur Unterwelt war.

56) Indessen sprechen verschiedene Anzeichen dafür, daß der älteste Paredros der Musen nicht Apollon, sondern der auch später noch gelegentlich mit ihnen verbundene (*Maafs Hermes* 31, 1896, 3; *Gruppe Hdb.* 76, 9) Dionysos war. Mit dem Kult dieses Gottes scheint auch O. ursprünglich verbunden gewesen zu sein. Die genannten Apollonheiligtümer waren außer Tainaron zugleich Kultstätten des Dionysos, der hier mit Apollon in einem engen Verhältnis gestanden zu haben scheint; an einer jener Kultstätten, in Phlya, hatte Apollon den N. Dionysodotos. Auch in der Legende vom Taygetos (*Sp.* 1099, 63), die wahrscheinlich zum Kreise des O. gehört, haben wir Apollon neben Dionysos gefunden. Unter diesen Umständen gewinnt die allerdings auch sonst erklärliche Annahme, daß O. durch den Stachel des Apollon und Dionysos getrieben werde (*Orph. Arg.* 9), doch eine gewisse Bedeutung. Nun steht aber O. zu dem Weingott in einer ganz besonderen Beziehung. Weit aus die häufigste Verbindung, in der er sich später erhalten hat, ist die mit Dionysos. Auf dem Pangaion, auf dem Haimos, in Smyrna, an dem Helikon ist der Gott des Weines lokal mit O. vereinigt; in Eleusis erscheint O. etwa in derselben Zeit wie Dionysos-Iakchos. Der Zusammenhang des O. mit dem Dionysosdienst ist eigentlich nie vergessen worden. Als Stifter des Dionysoskultes (*Lact. inst.* 1, 28) insbesondere der Dionysosmysterien (*Apollod. bibl.* 1, 3, 2, 3 = 1, 15 W.; *Diod.* 1, 23; 96; 3, 62; 65; *Mela* 2, 2, 2; *A. P.* 7, 9, 5; *Klem. Alex. coh.* 2, 17, 15 Po., 11d. ed. 1688; *Euseb. praep. ev.* 2, 1, 12 *Hein.*) gilt O. auch später noch allgemein (vgl. auch *Cic. nat. deor.* 3, 23, 58, der von dem vierten Dionysos spricht, *cui sacra Orphica putantur confici*; vgl. *Joh. Lydus de mens.* 4, 38). Auch *Herodot.* der 2, 49 die Dionysosmysterien auf Melampus zurückführt, identifice. 2, 81 Ὀρφεῖα und Βακχικά. Denn dies wenigstens kann mit Sicherheit aus der *Sp.* 1105, 56ff. behandelten Stelle gefolgert werden. Die der bisher allgemein angenommenen Erklärung entgegengetretene von *Maafs, Orph.* 165 f., der Ὀρφεῖοις, Βακχικοῖς und Πευθαγορείοις koordiniert und die Worte *τοῖς δὲ Ἀλκυονίδαι* als Parenthese zu *Βακχικοῖς* faßt (vgl. dagegen *Knapp, Orpheusdarstell.* 5), reißt die offenbar korrespondierenden Begriffe *καλομένους* und *τοῖς δὲ* auseinander und nimmt dadurch zugleich diesem letzteren den notwendigen Gegensatz. Der Widerspruch zu *Hdt.* 2, 49 ist nicht unlöslich, da *Hdt.*, der die Dionysosmysterien für ägyptisch hält, sehr wohl angenommen haben kann und auch aller Wahrscheinlichkeit nach angenommen hat, daß Melampus die dionysische Phallophorie, Pythagoras dagegen die auf O. zurückgeführte Leinentracht aus Ägypten mitgebracht habe. Ebenso weist *Euripides Hippol.* 953 mit den Worten Ὀρφεῖα τ' ἄναιε' ἔχων βακχεῖν πολλὰν γοργυμάντων τιμὴν κακρὸς auf den dionysischen Charakter der orphischen Mysterien hin. Es kommt hinzu, daß O. frühe mit Göttern dionysischen Kreises, insbesondere den Satyrn und Silenen

gepaart erscheint, z. B. *Lib. monstrorum* 1, 6, v. *Wilamowitz-Müllendorff, Hom. Unters.* 221, 14. Über Kunstdarstellungen dieser Art s. *Dilthey ann.* 39, 1867, 177; *Knapp, Orpheusdarst.* 13 f. u. u. Sp. 1181 f.; 1199, 67 ff. Für ein Satyrdrama hält man auch den *Orpheus des Aristias (Poll.* 9, 43). Auch neben Dionysos selbst stellt die Kunst den O. dar (*Paus.* 5, 26, 3) und giebt ihm dionysische Attribute, wie den Epheukranz (*Furtwängler, Orpheus, att. Vase aus Gela.* 50. *Berl. Wpr.* 10 S. 157). Mit dem Gotte berührt sich O. auch in den Mythen, wie z. T. schon die Alten hervorhoben. Insbesondere vergleicht *Diod.* 4, 25 die Hadesfahrt mit der Heraufholung der Semele; *Proklos (Platon rep.* 398 S. 174 f. *Kroll*) und viele Neuere, z. B. *Bode de Orpheo* 171, stellen die Zerreißung durch die Mainaden in eine Parallele zu der Zerreißung des Zagreus. Vgl. darüber u. Sp. 1171, 6 ff. Außerdem wird die Knabenliebe des O., die aber sicher erst das Produkt alexandrinischer Mythenverfälschung ist, mit dem Verhältnis des Dionysos zu Prosymnos verglichen. — Dieser Verwandtschaft orphischer und bakchischer Mythen, die in Verbindung mit O.' Beziehungen zu den chthonischen Gottheiten und zu Helios (Sp. 1109, 51 ff.) *Gilbert, Gr. Götterl.* 307 dazu bestimmt hat, in O. den Helios-Dionysos in seiner speziellen Beziehung zur Unterwelt zu sehen, steht allerdings scheinbar entgegen, daß O. nach *Hyg. p. a.* 2, 7 in seinen Gedichten gerade den Bakchos übergeht, nach einer vielleicht auf *Aischylos* zurückgehenden Überlieferung von Bakchantinnen zerrissen wird und daß er nicht die im Dionysoskult oft erwähnte Flöte, sondern die apollinische (bisweilen übrigens auch dionysische) Zither oder Lyra spielt (vgl. auch *Plut. mus.* 5). Deshalb hat *Klausen Orph.* 17 a, b die bereits Sp. 1103, 40 ff. erwähnte Angabe, daß O. die Menschen *cacibus et rictu foedo deterruit*, aus einem Gegensatz zu dem Dionysos *ἀμώγῳ* hergeleitet und geschlossen, daß der apollinische (S. 14<sup>b</sup>; 17<sup>a</sup> u. 5.) Sänger des Mythos von dem bloß allegorischen und hieratischen ursprünglich ganz zu trennen sei (S. 21<sup>b</sup>; 26<sup>b</sup> u. 5.). Zur Lösung desselben vermeintlichen Problems hat in neuerer Zeit namentlich *Maafs, Orph.* 157 ff. die Vermutung zu begründen versucht, daß der ursprünglich griechische Orpheus durch Mynier an die thrakische Küste verpflanzt, hier in eine zunächst feindliche Berührung mit dem thrakischen Nationalgott geraten sei, sich diesem aber allmählich untergeordnet habe, weil in der Heimat das Nationale sich als stärker erwies. Aber der 'thrakische' Dionysos stammt eben aus denselben ostboiotischen Heiligtümern, an denen man von Orpheus erzählte, von Hyrie und Anhedon (*Gruppe Hdb.* 211 ff.); er ist also wahrscheinlich zugleich mit O. verpflanzt worden. Dies Zusammenreffen beseitigt auch den zweiten Einwand von *Maafs*: daß O. außer zu Dionysos auch zu andern Göttern in Beziehung steht; für diese könnte zwar an sich die gleiche Wahrscheinlichkeit geltend gemacht werden, aber sie werden nicht durch ein derartiges Zusammenreffen des Kultus im

Mutterland und in den Kolonien empfohlen. Was endlich den Gegensatz zwischen O. und Bakchos anbelangt, so bedarf dieser kaum der Erklärung, am wenigsten spricht sich darin ein Gegensatz zweier verschiedener Religionen (?) aus, der überhaupt in keinem griechischen Mythos Ausdruck gefunden hat. Will man durchaus einen Grund, so liegt z. B. die Erwägung nahe, daß die Zerreißung des O., mag sie nun dem Dionysosmythos nachgebildet oder wie *Maafs, Orph.* 169 glaubt, selbständig sein, von selbst an das gleichartige Schicksal des Lykurgos und Pentheus mahnte, die demselben Kreise angehören, und von denen leicht einzelne Züge auf O. übertragen werden konnten. Hierdurch erledigt sich zugleich auch von dieser Seite her *A. Riese's* (a. a. O. S. 232) Behauptung, daß der ursprünglich am Olymp nur mit Apollon und den Musen gepaarte O. erst am Pangaion, wohin er durch auswandernde Pierier (ob. § 20) gelangte, und zwar zuerst feindlich mit Dionysos gepaart sei. Andererseits darf man aber allerdings nicht mit *Ch. Lenormant ann.* 17, 1845, 425 ff. (s. dagegen *Jahn ebd.* 361 ff.) aus den Übereinstimmungen der Dionysos- und Orpheussage den Schluss ziehen, daß Orpheus und Bakchos ursprünglich identisch gewesen seien, daß z. B. Prosymnos ursprünglich nicht Bakchos, sondern O. geleitet habe. Wenngleich eine solche Hypostasierung an sich wohl denkbar wäre, so ist die Vermischung von Mythen desselben Kreises doch in jedem Fall ein viel zu natürlicher Vorgang, als daß aus derselben irgendwelche besondere Folgerungen gezogen werden dürften. Wir bleiben daher dabei stehen, daß O. in der Überlieferung der ostboiotischen Kultzentren und ihrer zahlreichen Filialen zuerst der Stifter gewisser Dionysoskulte und wahrscheinlich zugleich mythischer Ahnherr der dabei thätigen priesterlichen Geschlechter war. Dies ist nicht allein die älteste erreichbare Vorstellung von O., sondern wahrscheinlich auch wirklich die älteste. Da O., wie bemerkt, ursprünglich zu einem chthonischen Kult gehört, so wird auch der Dionysos, in dessen Gefolge er zuerst auftritt, vermutlich der chthonische, Zagreus oder Eubuleus, gewesen sein. Hierzu stimmt, daß eben diese Form des Gottes in der orphischen Literatur besonders gefeiert wurde, und daß der O.-Mythos dem Zagreusmythos ähnlich ist. Aus dem Kulte des 'großen Jägers' stammt wahrscheinlich der Name von O.' Vater Oiagros 'der einsam Jagende' (Sp. 1074, 43); denn diese Erklärung des Namens, die durch *Leagros, Meleagros* u. s. w. gestützt wird, ist wahrscheinlicher, als die von *Klausen Orph.* 12<sup>b</sup>; 16<sup>b</sup>, der meint, daß O. als *ὀργάνος* 'einsam auf dem Felde' gefunden sei, aber doch 26<sup>a</sup> Oiagros zweifeld dem Hermes gleichsetzt, und auch als die von *Fick, griech. Personennamen* 403 angenommene Ableitung von *oḡs*. Nach dem Hunde des großen Jägers, dem 'feurig blickenden' (vgl. die Sage vom Laphystion ob. Bd. 1 Sp. 886) scheint der Vater des Oiagros Charops (*Diod.* 3, 65) (gleichnamig dem Gatten der Kephalostochter Oie ob. Bd. 1 Sp. 886), nach dem N. des Eubuleus



scheint Eubule, die Enkelin des O. (ob. Bd. 1 Sp. 1396), zu heißen. Eubuleus erscheint — freilich, wie oft, namentlich auf den Kykladen, als Zeus — in Kyrene, wo er wohl nicht von Orpheus und Aristaios zu trennen ist.

57) Mit dem chthonischen Dionysos scheint an einer einst sehr berühmten, wahrscheinlich osboitischen Kultstätte (*Gruppe Hdb.* 70), deren Typus im älteren Griechenland oft nachgeahmt worden ist, Artemis verbunden, die als Jägerin dem 'großen Jäger' nahe steht. Wie neben dem Zeus Eubuleus ein Balaia steht, so haben wir eine Artemis Balaia, die also wohl, obgleich später diese Beziehung vergessen wurde, zu demselben Kultkreis gehört, wie Eubuleus. Auch Artemis Aristobule, der die Hingerichteten hingeworfen wurden (*Usener, Göttern.* 51), ist von dem chthonischen Eubuleus wohl nicht zu trennen, aus dessen Blut Artemis nach *Orph. h.* 72, 3 hervorgeht. So befremdet es uns nicht, auf dem Taygetos an dem Heiligtum der Jagdgöttin zu Therai mehrere aus O.-Legenden stammende mythische Namen zu finden (Sp. 1099, 50). Vielleicht ist so O. auch als Stifter von Mysterien der auch in der orphischen Litteratur oft gefeierten Hekate (Aigina, Sp. 1099, 11) und von Kuiten der Rheia (Kyzikos ob. §. 31), auf welche manche Züge der mit Dionysos gepaarten Artemis übergegangen sind (*Gruppe Hdb.* 318), zu erklären.

Die Verbindung des O. mit anderen Göttheiten scheint sekundär. Wo Zagreus als S. der Persephone galt, trat der Sänger natürlich auch zu dieser Göttin und zu ihrer Mutter in Beziehung; außerdem hat wohl das Vorbild von Eleusis zur Verbreitung dieser Verbindung beigetragen. Die aus der Paarung des O. mit Eurydike und aus der orphischen Hermesleier zu erschliefende Verbindung des O. mit Hermes könnte durch das lokale Zusammentreffen von Dionysos und Hermes in mehreren makedonisch-thrakischen Kultstätten (*Gruppe Hdb.* 211 ff.) herbeigeführt sein; doch ist natürlich die Benutzung einer Kulttradition für Züge wie diese überhaupt nicht mit Sicherheit vorauszusetzen.

### VIII. O. als Sänger im Mythos.

58) Unter den orphischen Mythen ist der berühmteste der von seiner Dicht- und Gesangeskunst. Die Erfindung des heroischen Vermaafses wird außer Musaios (*FHG.* 2, 70, 10) und der Phemonoe (*Paus.* 10, 5, 7; *Eustath.* II. 4, 1; *Prokl. chrest.* bei *Phot. bibl.* 319 a 8) auch dem 27 Jahre später als diese letztere (*Klein. Alex. str.* 1, 21, 107 S. 383 Po. = 323 ed. 1688) angesetzten O. zugeschrieben; vgl. *Rohde Rh. M.* 36, 1881 S. 386 A. Angeblich soll dies schon der Tyrann Kritias ausgesprochen haben (bei *Mall. Theod. de metr.* p. 19 *Heus. F.H.G.* 2, 70, 10), später findet sich die Angabe v., z. B. bei *Damagetas (A. P.* 7, 9, 6). Ganz allgemein sagt *Tal. ad. Graec.* 1 (4) bei *Migne* 6, 803 *ποσειν μὲν γὰρ ἀσμεῖν καὶ ἀείναι. Ο. ὑμᾶς ἰδῶσθαι*. Was die musikalische Begleitung anbetrifft, so wird dem O. in der ganzen in Betracht kommenden Überlieferung

ein Saiteninstrument gegeben, das jedoch in der Kunst verschieden dargestellt und in der Litteratur verschieden genannt wird. Schon einer der ältesten Zeugen für unsern Sänger müßte, wenn die Angaben über ihn zuverlässig wären, mehrere abweichende Angaben über ihn gegeben haben. *Schol. O* 226 zitiert zum Belege, daß *χρυσάορος* sich auch auf die goldene Kithara beziehen könne, eine Stelle des *Pindar*, in der der O. *χρυσάορος* heißt. *Ath.* 14, 37 S. 635d berichtet: *Πινδαρον (fr. 126) λέγοντος τὸν Τέρπανδρον ἀντίφθογγον εὐρεῖν τὴν παρὰ Ἀνδοῦς πικτιδί τὸν βαρβιτον, τὸν δὲ Τέρπανδρος ποθ' ὁ Λέσβιος εὐρεῖ | πρώτος, ἐν δειπνοῖσι Ἀνδῶν | ψαλμῶν ἀντίφθογγον ἐψηλάσας ἀκούων πικτιδός*. Ein Phorminxspieler wird O. von *Pind. Pyth.* 4, 177, dem *Moschos id.* 3, 126; *Ap. Rh.* 1, 81 u. a. folgen, genannt. Als Kitharoden scheint ihn *Platon Ion* 4 S. 533B dem Kitharisten *Thamyris* entgegen zu stellen, und so heißt er oft, z. B. *Platon conc.* 7 S. 179 d; *Kon. f.* 46; *Agath. mare rubr.* bei *Phot. bibl.* 443a, 41. Wer die Echtheit der orphischen Schriften bestritt, konnte O. auch den Gesang absprechen und ihn zum bloßen Kitharasieler machen; es ist möglich, aber nicht zu beweisen, daß *Aristoteles* an der § 5 erörterten Stelle bei *Cic. n. d.* 1, 38, 107 diese Ansicht hegte; wenn *Eurip.*, der (*Hippol.* 951) orphische Schriften kennt, *Bakch.* 551 nur von der Kithara, nicht von dem Gesange spricht, so ist daraus ebenso wenig zu folgern, wie aus *Mart. Cap.* 1, 3; 8, 927, der offenbar ungenau O. einen *citharista* nennt. Zu der *cithara* singt O. nach *Hyg. f.* 278. Auch mit der Erfindung dieses Instrumentes hat die spätere Litteratur den O. verbunden; doch war hier die Überlieferung sehr verschieden. So erfand nach *Plin. n. h.* 7, 204 *citharam Amphion, ut alii Orpheus, ut alii Linus, septem chordis additis Terpander, octavam Simonides addidit, nonam Timotheus*. Einen Ausgleich verschiedener Angaben versucht *Diod.* 3, 59 d. i. *Dionysios*: nach ihm hat Apollon zwar die Kithara erfunden, aber wieder vernichtet, *ταύτης δὲ ὕστερον Μούσας μὲν ἀνευρεῖν τὴν μέσην, Λίνον δὲ τὴν ἰσάνον, Ὀρφέα δὲ καὶ Θάμειραν ὑπάτην καὶ παρνατήν*. Ausserordentlich häufig wird endlich das Instrument des O. als *Lyra* bezeichnet (z. B. *Prop. cl.* 1, 3, 42), besonders in den Mythen von seinem Tode. Auch in die Geschichte der *Lyra* ist O. verweben. Es kommt hier zunächst eine Überlieferung in Betracht, die mit einzelnen Abweichungen in der astromythischen Litteratur erhalten ist (Sp. 1116/16, 1—19), zu der offenbar auch *Nikom. Geras. harm. ench.* 2, 29 *Μεῖβ.* zu stellen ist: *τὴν λύραν ἐκ τῆς χελώνης φασὶ τὸν Ἑρμῆν εὐρηκέναι καὶ κατασκευάσαντα ἐπ' αὐτὸν παραδεδωκέναι τὴν μάθησιν τῷ Ὀρφεῖ. Ὀρφεὺς δὲ ἰδὼν αὐτὸν καὶ Λίνον, ἄλγος ἤρακλέα*. Die Kritik der in dieser Quellengruppe gesammelten Notizen und Vermutungen, von denen sich noch mannigfaltige Spuren in antiken Schriftstellern (z. B. bei *Kallistr. ekphr.* 7 *μετεχειρίσθη δὲ τὴν λύραν, ἣ δὲ ἰσαριθμοῦς ταῖς Μούσαις ἔξῃ τοις φθόγγοις*) finden, wäre nur in einem weiteren Rahmen möglich. Auch über die

[Eratosth.] katast. 24

Schol. Arat. 269

κατεσκευάσθη δὲ τὸ  
μὲν πρῶτον ὑπὸ 'Ερ-  
μού ἐν τῇ χειρὶ καὶ  
τῶν Ἀπόλλωνος βοῶν,  
ἔσχε δὲ χορδὰς ἐπὶ  
[ῆ] ἀπὸ [τῶν] ἑ-  
πτακτῶν ἤ τῶν Ἀρ-  
λαντίων, μετέλαβεν δὲ  
αὐτὴν Ἀπόλλων καὶ  
συναρμολόγησεν ὥδῃν  
'Ορφεὶ ἔδωκεν, ὃς Καλ-  
λιόπης νῆος ὦν, μῆος  
τῶν Μουσῶν, ἰκοίρας  
τὰς χορδὰς ἐννέα ἀπὸ  
τοῦ τῶν Μουσῶν ἀριθ-  
μοῦ.

ἐπὶ αὐτῇ, ἣν Ἑρμῆς κατ' ἀριθ-  
μὸν τῶν πλανητῶν ἐν  
χειρὶ κατεσκευάσας  
Ἀπόλλωνι δέδωκεν· ὃ  
δὲ Ὀρφεὶ παρέδωκεν  
ὡς ἐννεαχορδὸν ἰκοί-  
ραν αὐτὴν ἀπὸ τοῦ  
τῶν Μουσῶν ἀριθμοῦ  
καὶ μετὰ θανάτου  
αὐτοῦ τὴν λύραν ἔδωκε  
Μουσῶσι.

Hyg. p. a. 2, 7  
(S. 43, 15 Bu.)

alii autem dicunt Mer-  
curium cum primum  
lyram fecisset in Cy-  
lene monte Arcadiae  
VII chordas instituisse  
ex Atlantidum numero  
.....

ib. 44, 4 (myth. Vat.  
II, 44)

Apollo lyra accepta  
dicitur Orpheo docuisse  
et postquam ipse ciha-  
ram invenerit, illi ly-  
ram concessisse.

Schol. Germ.  
S. 83, 21 Br.

... lyra Musarum,  
quam initio fecit Mer-  
curius de extensa testu-  
dine et de Apollinis  
boui cornibus inten-  
ditque chordis septem  
Atlantidum numero.  
quam postea Apol-  
lini datam, alii Orpheo  
dicunt, Calliopes  
Musae filio. Chordas  
VIII fecit a numero  
Musarum.

Erfindung der Lyra gab es übrigens viele ab- 20  
weichende Angaben; so benutzte z. B. nach  
Str. 13, 2, 4 S. 618 Terpandros zuerst statt  
der viersaitigen die siebensaitige Leier. Bei  
der Beurteilung dieser und ähnlicher (Bode de  
Orpheo poeta 15) Notizen ist übrigens z. T.  
zu berücksichtigen, daß die nichttechnischen  
Schriftsteller die Angaben über musikalische  
Erfindungen oft verworren wiedergeben. —  
Endlich kommt für die Musik des O. die  
scheinbar gut begründete, von Plut. mus. 5, 2 30  
S. 1132 f. vorgetragene Ansicht des Glaukos  
von Rhegion in Betracht, der den O. für einen  
Autodidaktan, das von ihm gebrauchte Ver-  
sams wahrscheinlich, da er Terpandros für  
seinen Nachahmer erklärt, für hexametrisch  
(nach Plut. a. a. O. 10, 2 S. 1134 E jedenfalls  
nicht für paionisch oder kretisch) hält; es kann  
jedoch, wie Hiller, Rh. Mus. 41, 1881, 412  
mit Recht hervorhebt, keinem Zweifel unter-  
liegen, daß auch dies nicht auf der wirklichen 40  
Kenntnis angeblich orphischer Melodien, son-  
dern auf bloßer Kombination beruht. Daß  
O. hexametrische Lieder komponierte, war da-  
durch gegeben, daß die unter seinem Namen  
umlaufende Litteratur mindestens zum ganz  
überwiegenden Teil in diesem Versmaße ab-  
gefaßt war; die Beziehungen zu Terpandros  
waren aus der Sage von Antissa (§ 33) zu  
entnehmen.

59) Früh ist die Macht von O.' Gesang 50  
sprichwörtlich geworden (Hense, Poet. Personif.  
Halle 1868, XVII); s. z. B. Eur. Alk. 368;  
Med. 540; Platon legg. 8, 1, S. 829 d.; Hor.  
od. 1, 24, 13; Iul. or. 8 S. 240 b; ep. 41 S. 420 c.  
Von Aisch. Ag. 1630 und Simonid fr. 40 an  
wurde sie durch wunderbare Beispiele er-  
läutert; die Hauptstellen sind: Eur. Bakch.  
560; Iph. Aul. 1213; T. G. F. 2 adesp. 129, 6  
(vgl. Herwerden, Mel. Weil 188); Apd. 1, 14;  
Diod. 4, 26; Paus. 6, 20, 18; 9, 17, 7 und 30, 4; 60  
metrische Inschr. bull. de Corr. hell. 2, 1878,  
401; Antip. von Sid. A. P. 7, 8, 1; Luk. im.  
14; Kon. narr. 45; Iul. ep. 34 S. 406 c; Orph.  
Arg. 260—434; Virg. Cul. 116; 276; Prop. 3, 4  
(2, 13), 6; Hor. c. 1, 12, 7 (vgl. class. rev. 10,  
1896, 157) 24, 13; Or. Met. 10, 86—105; Cass.  
Parm. bei Wernsdorf poet. lat. min. 2, 310;  
Sen. Herc. fur. 573; Med. 228; 627 u. bes.

Herc. Oet. 1033; Quintil. inst. 1, 10, 9; Mart.  
Cap. 9, 907. — Zahllose Vögel schwirren um  
des Sängers Haupt, die Fische kommen aus  
den Fluten, die Winde schweigen, um seinen  
Gesang nicht zu stören (alles dies schon bei  
Simon.), Vögel fallen aus der Luft (Sen. Herc.  
Oet.), Hagel und Schneegestöber hört auf; das  
Rauschen des Meeres verstummt (Antipater).  
Die Flüsse (Tanais und Strymon nennt Mart.  
Cap.) bleiben in ihrem Laufe stehen oder  
(Mart. Cap.) fließen rückwärts. Allgemein  
verbreitet ist in der Dichtung wie in der bil-  
denden Kunst die Angabe, daß O. wilde Tiere  
— selbst Tiger (Hor. c. 3, 11, 13; Mart. Cap.)  
— lockte; zahllose spätere Kunstwerke stellen  
ihn musizierend inmitten der Tiere dar. Am  
häufigsten begegnen der Löwe, Panther, Tiger,  
Elephant, der Bär, der Eber, Fuchs, der Hase,  
das Reh, der Affe, die Schlange, der Adler,  
der Kranich oder Reiher und von zahmen Tieren  
Pferd, Stier, Hund, Katze, Ziegenbock; seltener  
sind Nashorn, Kamel, Esel, Widder, Eule,  
Wiedehopf, Rebhuhn, Pfau, Gans, Ente, Taube,  
Eule, Papagei, Krokodil, Eidechse, Schildkröte  
und Skorpion. Auch Fisch und Schmetterling  
kommen vor. — Ein Teil der litterarischen  
Schilderungen beruht sich mit biblischen und  
griechischen Beschreibungen eines glückseligen  
Lebens; der Wolf oder Löwe ruht friedlich  
beim Schaf, der Wolf beim Damwild, der  
Hund beim Hasen (Sen. Herc. Oet.; Mart.  
Cap.). — Viele Dichter singen seit alter Zeit,  
wie O. (nach Virg. ecl. 6, 71 auch Hesiod)  
Bäume von der Stelle und selbst Steine be-  
wegte. Im Ballet wird vermutlich u. a. auch  
dargestellt worden sein, wie die belebte und  
unbelebte Natur nach dem Liede des O. tanzte,  
wie dies von seiner Zerreißung bezeugt ist  
(Luc. salt. 61). Viele derartige Züge erfindet  
die spätere Dichtung, um die Mythen von der  
Argonautenfahrt, von der Höllenfahrt und vom  
Tode des O. auszuschnitten.

60) Dieser Mythos hat schon im Altertum  
männigfache Deutungen erfahren. Als eine  
einfache Übertragung bezeichnet ihn u. a.  
Schol. Ar. Rhod. 2, 162. Rationalistisch bezieht  
Tzetzes Chil. 1, 313 die Bäume, Steine und  
Pflanzen auf die φυτόγονοι, λίθογονοι,  
θηροτόγονοι. Palaiph. 34 (Textrestit. bei

*Vitelli stud. ital. di filol. class.* 1, 1893 372 u. 377) leitet den Mythos von dem unserm Sänger folgenden Wald davon her, daß die von ihm unter Zithergesang zurückgeführten Mainaden abgebrochene Zweige in den Händen hatten. Die gewöhnlichste Erklärung (z. B. *Heracl. de incred.* 23; *Dion Chrys. or.* 53 S. 555; *Macrob. somn. Scip.* 2, 3, 8; *mythogr. Vatic.* 2, 44; 3, 8. 20) ist, daß die Barbaren der Vorzeit, ehe sie den Gesang kannten, Steinen, Tieren und Bäumen gleich zu erachten gewesen seien. Spezieller meint *Horas epist.* 2, 3, 392, der Mythos sei entstanden, weil O. die Waldmenschen lehrte, sich des Mordes zu enthalten (vgl. *Aristophan. ran.* 1033 κατέδιδε φόνον τ' ἀνέχεσθαι s. o. § 45). *Max. Tyr. diss.* 37, 6 S. 210 Reiske ed. 1775 sagt, man habe τὸ ἀγνῆτος τοῦ τῶν κηλομένων τῶτον ἀνθρώποις δαίμωνι verglichen. Ein angeblicher Ägyptier bei *Paus.* 6, 20, 18 nimmt an εἶναι τὸν Θόρακ' Ὀρφέα μαγεύσαι δεινόν (anderes derartige bei *Loebck Agl.* 1, 235). Eine gesuchte allegorische Auslegung findet sich bei *Lukian astrol.* 10. Hier bedeutet die siebensaitige Leier des O. die sieben Planeten (vgl. *Serv. Virg. Aen.* 6, 645), und die Tiere, die um O. stehen, die Tierkreisbilder. *Gilbert, Griech. Götterl.* 59 bezieht die Bewegung der Felsmassen auf die himmlische Windmusik. Gegenüber solchen abstrusen Auslegungen braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß den Dichtern und Künstlern der besten Zeiten dieser Teil des orphischen Mythos eine willkommenene Gelegenheit gewesen ist, die Macht des Gesanges zu preisen. Nicht unmöglich ist aber, daß auch dieser Dichtung in letzter Linie die Legende eines Heiligtums zugrunde liegt, welche die Gewinnung eines besonders wertvollen Unterpfandes der göttlichen Gnade, also z. B. gewisser Bäume, deren Laub oder Frucht für wunderkräftig im Ritual galt, darstellte. *Apollon. Rhod. Argon.* 1, 28 spricht von πρῶτο ἀγνῆτος bei Zone, die durch den Gesang des O. dorthin gelangt sein sollten (vgl. *Mela* 2, 2 [28], dessen Angabe anscheinend von *Solin* 10, 8 S. 66, 8 *Momms.* und *Mart. Cap.* 6, 656 mißverstanden ist). Daß es sich um einen heiligen Hain handelt, ist sehr wahrscheinlich. — Vgl. auch *Unger, Parad. Theb.* 442.

## IX. Die orphische Litteratur.

### a) Vorläufige Übersicht.

61) Das Altertum besaß eine sehr umfangreiche, aber im Laufe der Jhh. wechselnde Litteratur, welche sich auf O. zurückführte; und zwar drängte sich, wie wir sahen, schon im 5. und 6. Jh. die Erkenntnis der nahen Beziehung mancher *Orphika* zu den Lehren des Pythagoras und zu den athenischen Gedichten aus der Zeit der Peisistratiden auf, und es wurden daher einige *Orphika* in den *Triagmoi* und wahrscheinlich von *Herodot* dem Pythagoras selbst, von *Epigenes* Pythagoreern, von *Aristoteles* dem *Onomakritos* zugeschrieben. Aber obwohl auch später noch solche Zweifel ausgesprochen werden und sogar die Nichtexistenz echter orphischer Gedichte als Beweis dafür angeführt wird, daß vor

den troischen Ereignissen die Schrift nicht in Gebrauch war (z. B. *Cramer, Anecd. Oxon.* 4, 324, 16), so kamen doch immer neue *Orphika* auf, die oft selbst in litterarischen Kreisen für echt gehalten wurden. Namentlich für Dichtungen philosophisch-mystischen Inhalts diente der Name 'Orpheus' oft zum Schutz, dann auch für Zauberbücher aller Art, für magische Lehrgedichte, wie die *Lithika* (erste wirkliche Ausgabe, auf dem *Ambrosianus* fußend, von *E. Abel*, Berlin 1881), deren orphischer Ursprung allerdings nicht durch das Gedicht selbst, sondern nur durch seine Überschrift und durch Zitate des *Tzetzes* bezeugt ist; zuletzt dehnten sich die erzählenden und mythologischen Abschnitte, welche diese Gedichte wie ein großer Teil der didaktischen Litteratur bei den Griechen enthielten, auf Kosten der eigentlich orphischen Lehrgedanken so aus, daß die trotzdem behauptete Verfasserenschaft des Orpheus beinahe wie der Ausfluß litterarischer Altertümlei oder einfacher Lust am Versteckspiel erscheint, wie dies von den erhaltenen *Argonautika* gilt. Rechnet man zu den letztgenannten beiden erhaltenen Werken die ebenfalls erhaltene Hymnensammlung und die massenhaften Bruchstücke, deren Zahl sich noch fortwährend vergrößert, so ergibt sich selbst für uns noch ein recht erheblicher Umfang orphischer Litteratur. Oft handelt es sich — und das ersicht in hohem Grade die Orientierung in diesem wüsten Gebiet — nur um verschiedene Bearbeitungen desselben Buches, die bisweilen unter verschiedenen Titeln zitiert werden, wogegen umgekehrt gleichlautende Werke ganz verschiedenen Inhalt haben können. *Damaskios* z. B. unterscheidet (380 ff.) drei *Theogonien*, von denen zwei, wie wir aus der Vergleichung mit anderen Zeugnissen folgern werden, ziemlich ähnlich waren, während die dritte völlig von ihnen abwich. Daneben müssen aber noch mehrere andere orphische Theogonien in Umlauf gewesen sein, sofern nicht die Zitate, die sich weder untereinander noch mit denen der wahrscheinlich von *Damaskios* oder doch von seiner Quelle gelesenen Werke vereinigen lassen, höchst ungenau sind. Allerdings ist dabei zu berücksichtigen, daß erstens in den zahlreichen Zauberm hymnen theogonische Erzählungen, die O. verfaßt haben sollte, eingeschoben gewesen sein können (*Dieterich, Abr.* 186) und daß andererseits sich mancherlei Gelegenheit bieten mußte, auch in nichtorphischen Gedichten orphisierende, d. h. an ältere *Orphika* sich anlehnende oder auch frei erfundene Verse dem mythischen Sänger in den Mund zu legen (vgl. *Ap. Rh.* 1, 496—512), die dann als echt orphische Bruchstücke auf uns gekommen sein können. — Eine ausführliche Darstellung der ungeheuren Litteratur kann natürlich in diesem Artikel nicht gegeben werden. Vieles, wie der *κατήχη*, die *φαστικὰ*, *φασκοπικά*, das *θηρηολικόν*, auch die *τελεταί*, denen *Abel* 44 Bruchstücke zuschreibt, ist ganz dunkel. Aber daneben giebt es Werke, die für die griechische Mythologie von größter Bedeutung sind, die uns nament-

lich erst das Verständnis des O. im Mythos und Kultus erschliessen. Ein grosser Teil nicht allein der orphischen Mythen, sondern auch der Mythen von O. ist innerhalb dieser pseudo-orphischen Litteratur oder im Anschlus an sie entstanden; es ist mitunter unmöglich, ihren Inhalt zu würdigen, ohne das die litterarische Form, in der sie zuerst auftraten, mit ins Auge gefasst wird. — Zum Schluss dieser vorläufigen Übersicht muß ich vor einem sehr naheliegenden Irrtum warnen. So wenig man von einer orphischen Sekte im religiösen Sinn sprechen darf, so unangebracht ist die noch immer wiederkehrende Bezeichnung einer orphischen Schule, als der Stätte, wo die orphische Litteratur gepflegt wurde und entstand. Es kann nicht bezweifelt werden, daß diese ungeheure Litteratur weder in ganzen noch auch in erheblichen Bestandteilen durch das planmäßige Zusammenwirken 20 einer Anzahl sich als Einheit fühlender Dichter entstanden ist, sondern im Laufe eines Zeitraumes von weit über einem Jahrtausend nach den verschiedenartigsten Gesichtspunkten. Wenn gleichwohl ein großer Teil dieser Gedichte sowohl hinsichtlich der in ihnen erzählten Mythen als auch hinsichtlich der ganzen schriftstellerischen Anlage und selbst des Ausdrucks übereinstimmt, so erklärt sich dies genügend daraus, daß jedes folgende 30 Werk, um sich als echt zu legitimieren, sich an den Stil der früheren anschließen mußte.

b) Die antiken und modernen auf die orphische Litteratur bezüglichen Untersuchungen.

62) Die vielen Rätsel, die die unter Orpheus' Namen gehenden Schriften aufgaben, die Deutung der Mythen und mythischen 40 Ausdrücke, die nach der allgemeinen, nicht bloß von den Symbolikern (wie *Chrysippos* bei *Philodem. de piet.* 13, S. 80 G. — *Cic. d. n.* 1, 15, 39 u. 41; *Min. Fel.* 19, 11; *Diels Doxogr.* 547) stillschweigend vorausgesetzten, sondern auch offen ausgesprochenen (*Philostr. her.* 2, 19 S. 162. 29 *Kays.*) Ansicht allegorisch zu deuten waren, dann der schreiende Widerspruch zwischen dem angeblichen Verfasser und den offenbaren Beziehungen zu dem Pythagoreismus und zu der athenischen Mystik des 50 Peisistratidenzeitalters, reizten frühzeitig zu litterargeschichtlichen Untersuchungen über O. an. Die allmähliche Entstehung der Litteraturgeschichte durch Verbindung der überlieferten, großenteils mythischen biographischen Notizen mit den aus den Werken selbst erschlossenen Angaben läßt sich gerade bei Orpheus deutlich verfolgen. Der Verfasser der *Triagmoi*, *Herodot* und *Aristoteles* hatten bereits Ver- 50 mutungen über die Entstehung orphischer Gedichte aufgestellt, ehe *Epigenes* sein Werk *περὶ τῆς εἰς Ὀρφέα ποιήσεως* schrieb, in welchem er die Gedichte litterarhistorisch und exegetisch bearbeitete. Auch *Herodot* (*Ὀρφέως καὶ Μουσέων ἱστορία FHG 2, 27<sup>b</sup>*) und von jüngeren Schriftstellern *Nikomedes* (*περὶ Ὀρφέως FHG 4, 466*; *Susemihl, Gr. Litt.* 2, 400

A. 314) und *Apollonios von Aphrod.* (*περὶ Ὀρφέως καὶ τῶν τελετῶν αὐτοῦ FHG 4, 310*) werden auch litteraturgeschichtliche und philologische Fragen mitberührt haben. Ebenso hat die moderne Wissenschaft sich den schwierigen, sich hier aufdrängenden Fragen von jeher zugewandt. Voraussetzung zu einer dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft gerecht werdenden Würdigung ist eine neue 10 Sammlung der erhaltenen *Orphika*. Die Zusammenstellungen von *Gesner* (1764) und *G. Hermann* (1806) sind durch *Lobeck, Aglaophamus* 1, 411 — 2, 964 veraltet; aber auch dieses großartige Werk genügt heute, wo so viele neue Quellen geöffnet sind, nicht mehr. *E. Abels* Ausgabe (*Orphica*, 1886) ist wegen der Nachträge zu *Lobeck* unentbehrlich, steht aber hinter dem letzteren weit zurück und hat nicht einmal dessen Ergebnisse überall 20 richtig und übersichtlich vorgeführt. Wenn wir im folgenden bald die eine, bald die andere der beiden Sammlungen, bald die Quellschriften selbst zitieren, so erklärt sich dies aus der Beschaffenheit der Sammlungen, von denen oft nur die eine, manchmal aber keine die Bruchstücke in richtiger Ordnung und vollständig enthält.

c) Mutmaßlich älteste orphische Gedichte.

63) Als Ausgangspunkt der gesamten orphischen Litteratur sind diejenigen Gedichte anzusehen, welche die sich auf O. zurückführenden oder ihn in ihre Überlieferung verwebenden 30 priesterlichen Geschlechter als das Werk ihres mythischen Ahnherren oder doch des Stifters von Kulte ihres Heiligtums bezeichneten. Zeugnisse kann es freilich für diesen weit zurückliegenden Ursprung der orphischen Litteratur nicht geben; die angeblich orphischen Hymnen der Lykomiden (*Paus.* 9, 30, 12) sind uns gänzlich unbekannt und würden wahrscheinlich auch keine Auskunft geben, da sie vermutlich nicht aus einer vor der Entstehung der erhaltenen orphischen 40 Mythen liegenden Zeit stammen und echte Geschlechtsüberlieferung über die älteste orphische Dichtung entweder gar nicht oder doch nicht mehr für uns erkennbar enthielten. Die spätere Zeit versteht unter orphischer Poesie meist etwas wesentlich anderes, als wir es für ihren Ursprung erschliessen. Die Gedichte, die unter dem Namen des O. umliefen, schliessen sich, sofern sie nicht litterarische Fiktionen sind oder nur einzelne orphische Elemente aufgenommen haben, zwar ebenfalls an bestimmte Kultraditionen an, stehen aber zugleich zu ihnen in bewußtem Gegensatz, indem sie die benutzte Überlieferung willkürlich, gewöhnlich durch eine 50 Art philosophischer Umdeutung, erweitern. Das Aufkommen dieser umdeutenden, halb philosophischen orphischen Poesie erfolgte vermutlich an einer einzelnen Stelle.

d) Älteste orphische Theogonie.

64) Das älteste orphische Gedicht, von dem wir Kunde haben, ist eine Theogonie,

auf welche Schriftsteller des 5. und 4. Jahrhunderts, oft ohne Nennung des Autors, wie auf etwas Bekanntes anspielen. Von der früheren Behauptung *Susemihls*, *Phil. Jbb.* 109, 1874, 676, daß erst Dichter der peisistratischen Zeit O. zu einem Dichter von Epen machten, hat sich nur soviel bestätigt, daß in jener Zeit zahlreiche *Orphika* neu entstanden sind; dagegen reichen die ältesten Spuren orphischer Poesie weit höher hinauf. Schon im Altertum war aufgefallen, daß in wesentlichen, sonst nirgends vorkommenden Angaben die *Ilias* mit dieser *Theogonie* übereinstimme. Noch jetzt können wir sehr wahrscheinlich machen, daß ein sehr charakteristischer Vers der *Ilias* in dieser ältesten orphischen Theogonie stand. Da es so gut wie ausgeschlossen erscheint, daß im 5. Jahrh. oder noch früher jemand versuchte, aus den zerstreuten Andeutungen der *Ilias* eine Theogonie zusammenzudichten, so können wir nicht anders urteilen, als das Altertum: daß der Dichter der *Ilias* diese orphische Theogonie benutzte. Durch eine große Reihe glücklicher Kombinationen, zu welchen viele Gelehrte gleichmäßig beigetragen haben, ist es in neuerer Zeit gelungen, ein zwar noch lange nicht vollständiges, auch nicht in allen Punkten gesichertes, aber auch so sehr merkwürdiges Bild von diesem Gedicht zu gewinnen.

65) Am Anfang war die Nacht (*Aristot. metaph.* 1071<sup>b</sup>, 27; vgl. 1091<sup>b</sup>, 4; *Eudem.* bei *Damask.* 124 S. 382 *Kopp*; *Io. Lylus*, *Mens.* 2, 7 S. 18 *Bekk.*); in diesem Sinn deutet *Damask.* 382 *Kopp* auch *Il.* 525<sup>f</sup>. Ob neben ihr Chaos *Erebus*, *Tartaros* standen, ist nicht sicher, da *Aristoph.* av. 693 hesiodische Reminiszenzen eingemischt haben könnte. Die schwarz geflügelte Nacht erzeugt aus sich ein Ei, aus welchem der goldgeflügelte *Eros* hervorgeht: das sagt zwar auch nur *Aristoph.* av. 695; da aber hier die Nachahmung *Hesiods* ausgeschlossen ist und die Verdrehung der Theogonie in eine Ornithogonie witzlos sein würde, hätte der Dichter nicht in dem Ei und der Beflügelung des *Eros* einen Anhalt an einer dem Publikum ganz bekannten Theogonie gehabt, so muß ich namentlich gegenüber den überzeugenden Einwänden von *Susemihl*, *Phil. Jbb.* 1890 S. 824 meine Bedenken gegen die Beziehung dieser Stelle auf unser Gedicht fallen lassen. Nach *Susemihl* a. a. O. liefs das Gedicht auch Himmel und Erde aus dem Ei hervorgehen, wie auch spätere *Orphika* sie als Teile des Weltseis bezeichneten (*fr.* 39; vgl. *Varro* bei *Prob. Virg. ecl.* 6, 31 S. 19, 2 K). Jedenfalls gehören nach *Aristot.*, *Metaph.* 13, 4 S. 1091<sup>b</sup> 4 u. *Io. Lydus* a. a. O. auch *Gaia* und *Uranos* zu den ältesten kosmogonischen Potenzen schon dieser Theogonie. Sie erzeugen nach *Platon Tim.* 13 S. 140<sup>d</sup> ff., wo zwar *Orpheus* nicht ausdrücklich genannt, aber trotz des Widerspruchs von *Kern*, *De Orph. Epim. Pherec. theog.* 43 und *Tannery*, *Arch. f. Gesch. d. Phil.* 11, 1897, 14 sicher gemeint ist, aus sich, wir wissen nicht auf welche Weise, aber, wie sich aus dem fol-

genden ergibt, ohne *γᾶμος* d. h. doch wohl ohne regelmäßigen Beischlaf, den *Okeanos* und *Tethys*, die in diesem Gedicht an der Spitze aller folgenden Zeugungen stehen. Die VV. lauten wahrscheinlich (*Griech. Kulte u. Myth.* 1, 617 f.) *Ἄνεαρος, ὅσπερ γένεσσι πάντας τέκνους ἀνδράων ἡδὲ θεῶν, κλέστην ἔλκε γαίαν ἥπυρ*. Ersterer V. ist *Il.* 524 übernommen und ebd. 201 nachgeahmt; auch in der jüngeren orphischen Literatur hat er sich dem Sinne (*hymn.* 88, 3; vgl. *Hippol.* 8, 12) und auch dem Wortlaut nach (*fr.* 39) erhalten. Den zweiten V. schob *Krates* hinter *Il.* 524 ein (*Plut. fac. in orbe lum.* 25) sehr wahrscheinlich aus der Parallelstelle, d. h. unserem Gedicht, das dem Zusammenhang nach und auch nach Ausweis der o. a. orphischen Parallelstellen jedenfalls ähnlich fortgefahren haben muß. *Okeanos* und *Tethys* begründen den ersten *γᾶμος* (*Platon Kraty.* 19, 402<sup>b</sup> *Ἄνεαρος πρώτος καλλίπρεος ἥξει γαίονοι, ὅς ἔα κατὰ γῆντ' ὁμομήτορα Τηδὸν δάμναι*; vgl. *Aristot. Metaph.* 1, 3 S. 983<sup>b</sup> 28; in völliger Unbekanntschaft mit den angeführten Parallelstellen will *Tannery*, *Arch. f. Gesch. d. Phil.* 1897, 15 Platons Worte als Verdrehung des Sinns erklären); sie erzeugen *Phorkys*, *Kronos*, *Rheia* und die übrigen Titanen (*Plat. Tim.* 13, 40<sup>d</sup>; über *Ciceros* Übersetzung dieser Stelle s. *Fries*, *Rhein. Mus.* 55. 1900. 28 ff.; 34). Über den folgenden Teil sind wir verhältnismäßig gut durch die *Διὸς ἀνὰν* (*Il.* 52) unterrichtet (*Gruppe Kulte u. M.* 1, 613 ff.; *Dyloff u. einige Quellen d. Iliasiaskueanten* Würzb. 1891 Progr.). Allerdings hat *Rohde* mehrfach (zuletzt *Ps.* 2<sup>1</sup>, 105, 2) sich gegen die Berechtigung dieser Schlüsse ausgesprochen; einen Grund hat er leider nirgends angegeben, aber aus dem Zusammenhang der Stellen ergibt sich offenbar, daß er — was den sicheren Ergebnissen seines Buches widersprechen würde — lediglich in *Abrede* stellen will, daß bei *Homer* sich eine Andeutung der Lehren finde, an die wir, dem späteren Altertum folgend, bei O. zunächst denken. Davon kann natürlich nicht die Rede sein. Ganz unabhängig davon ist aber die Frage, ob das Lied, das dem Sänger der *Διὸς ἀνὰν* vorlag, unter O.' Namen noch später gelesen worden ist. Gegen die Behauptung dieser Frage ergibt sich aus *Rohdes* Gedankengang nicht der mindeste Einwand: nachdem einmal erwiesen ist, daß mehrere sehr eigenartige sachliche Angaben und ein Vers dem Wortlaut nach gewissen Teilen der späteren *Orphika* mit der *Διὸς ἀνὰν* gemeinsam sind, ohne aus ihr entlehnt sein zu können, ist die Abhängigkeit der *Ilias* von unserm Gedicht zwar nicht exakt erwiesen, aber doch mit einem Grade von Wahrscheinlichkeit festgestellt, wie er auf diesem Gebiet nur irgend erhofft und sehr selten erreicht werden kann. Es kommt hinzu, daß die Richtigkeit dieser Grundlage fortwährend durch die darauf gebauten Schlüsse bestätigt wird: die Wiederherstellung des orphischen Liedes nach den Anspielungen einerseits der *Ilias*, andererseits der *Orphika* *Platons*, seiner Zeitgenossen und seiner nächsten Nachfolger ergibt die voll-

ständige Vereinbarkeit aller und eine weitere Übereinstimmung in einer singulären Angabe. — Die Verschlingung der Kinder durch Kronos kannte dies älteste orphische Gedicht nicht; Kronos will bloß Hera töten, weil er weiß, daß, wenn sie von Zeus einen Sohn gebäre, seine Herrschaft gestürzt werden werde. Rhea erbarmt sich ihrer Tochter und bringt sie heimlich zu Okeanos und Tethys (II. 202 f.), die sie aufziehen. Zeus findet heimlich vor Vater und Mutter Gelegenheit, der Schwester zu nahen (II. 298), vermutlich am Okeanos, wie sich aus dem Zusammenhang und mit Wahrscheinlichkeit auch daraus ergibt, daß nach *Eustath.* zu *Dion. Per.* 1 (fr. 220) in dem orphischen Gedicht περί Διός καὶ Ἡρας die Verse standen κύκλον τ' ἀκαμάτου καλλιγρόου Ὠκεανοῖο, | ὃς γαῖαν διόγῃ πύριξ ἔχει ἀμφιέλλας. Diese Zusammenkunft war vermutlich irgendwie als ein weiterer Fortschritt in der Zeugung gekennzeichnet, denn Hera ist immer Ehegöttin geblieben. Sehr wahrscheinlich liefs nach dem Gedicht Gaia der heiligen Vermählung zu Ehren am Okeanos den Zaubergarten der Hesperiden wachsen (vgl. II. 2346 f. u. o. Bd. 1 Sp. 2595 Z. 10 ff.). Leider ist der Schluß des merkwürdigen Gedichtes, namentlich der Untergang der Titanen, fast völlig verschollen; wir können nur aus dem von *Platon Philab.* 41 S. 66<sup>c</sup> erhaltenen Vers schließen, daß es nach dem fünften Geschlecht, also wenn Uranos und Gaia als erstes gerechnet werden, mit den Kindern von Zeus und Hera schlofs.

66) Obgleich das Gedicht nur Mythen erzählt zu haben scheint, wollte es doch wahrscheinlich mit ihnen zugleich philosophische Gedanken ausdrücken. Die Herleitung der Welt aus Wasser ist von der Lehre des *Thales*, mit der sie auch das Altertum zusammenstellte, wohl nicht zu trennen; in den drei Ehebündnissen zwischen Uranos und Gaia, Okeanos und Tethys, Zeus und Hera spricht sich der Fortschritt von einer unregelmäßigen zu einer regelten Zeugung aus, der auch in den hesiodeischen Mythen und besonders in phoinikischen Theogonien hervortritt. Mit den letzteren berührt sich unser Gedicht auch in dem Aufbau mannigfaltig (*Gruppe, Gr. K. u. Myth.* 1, 623 ff. f.). Andererseits aber knüpft doch unser Gedicht offenbar an bestehende Kulte an; das giebt einen Hinweis auf den Entstehungsort des Gedichtes. Wahrscheinlich ward es in Kroton gedichtet, der einzigen Stätte, soweit wir wissen, wo ein berühmter Herakult (Bd. 1 Sp. 2086) mit Erinnerung an O. zusammentrifft. Gerade am Lakinion ward ein Garten (*ὄρετος Lyk.* 857) der Hera gezeigt, den die Nereide Thetis der Göttin geschenkt. Da die Nereiden gewöhnlich zum Hesperidengarten gehören, wurde wahrscheinlich auch hier die Hochzeit der Göttin gefeiert; darauf weisen auch die am Heiligtum gehaltenen Kühe, aus denen wie in Argos die für den Hochzeitswagen bestimmten ausgewählt sein werden. — Der Zeit nach muß das Lied wohl dem 7. Jahrh. zugeschrieben werden, und zwar eher seinem Ende als dem Anfang:

Kroton scheint damals wie noch während des 6. Jahrh. als Kulturzentrum eine ähnliche Rolle unter den Kolonien des Westens gespielt zu haben, wie später im Mutterland Athen. Ebenso scheint auch das zweite große Gedicht, von dem wir hören, in Kroton entstanden zu sein.

#### e) Die älteste Eschatologie.

67) Wie bereits Sp. 1101, 43 erwähnt, pflegten in der Umgegend von Kroton, in Thurioi und Pelotia, Goldplättchen begüterten Toten mit ins Grab gegeben zu werden. Außer einzelnen Götteranrufungen enthalten die erhaltenen, aus dem 3. Jh. v. Chr. stammenden Tafeln hexametrische Verse, welche den Toten befehlen sollen, wie er den Mächten des Hades zu antworten habe, um der Erlösung teilhaft zu werden. Auf diesen Täfelchen werden mehrere Götter genannt, welche in der späteren orphischen Litteratur eine besondere Rolle spielen, wie Eubuleus, Protagonos, Phanes; außerdem zeigt der V. κύκλον δ' ἔξεναν βαρυνέσθεις ἀργαλίοιο dem Inhalt und auch der Form nach einen bemerkenswerten Anklang an *Orph. fr.* 226 κύκλον τ' αὖ λήξαι καὶ ἀπαυεῖσαι κακότητος, und der Vers *IGSI* 642 ἀλλ' ὅπου μὲν ψυχὴ προλήνῃ χάος ἡλείοιο stimmt beinahe vollständig mit *Orph. fr.* 224, 6; endlich bitten die Mysteren *Orph. h.* 77, 9 um μνήμην und Vermeidung der λήθη, während sie auf den Goldtäfelchen eine Quelle, offenbar die der Lethe, vermeiden und von dem kalten Wasser, das *Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης* strömt, trinken sollen. Bei der großen, später noch zu erwähnenden Beharrlichkeit, die die orphische Litteratur zeigt, ist es sehr wahrscheinlich, daß die Verse der Goldplättchen Orpheus zugeschrieben wurden; das Zeugnis der Goldtafeln versagt hier allerdings, da keine Veranlassung vorlag, den Vf. zu nennen. Die Inschriften scheinen besonders beliebte oder für den Toten wichtige, vielleicht auch für den Grabgebrauch zurecht gemachte Verse eines Werkes zu enthalten: so erklärt sich einerseits, daß die übereinstimmenden Texte bald in dem einen, bald in dem andern Exemplar vollständiger sind, andererseits, daß in einem Exemplar, *IGSI* 641 A, mehrere nicht zusammengehörige, aber einen größeren Zusammenhang voraussetzende Versgruppen aneinander gerückt sind. — Die Verse sind für eine Gemeinde bestimmt, deren Mitglieder καθάραι und εὐαγίσθαι heißen; die in Prosa gesprochenen Worte der erlösten Seele ἑρμῆος ἐς γὰρ ἔπειον, in denen ἑρμῆος von *Dieterich, Hymn. Orph.* 36 mit Rücksicht auf *Heesych.* s. v. Εὐραϊώτης sehr wahrscheinlich richtig auf (den mit dem Verstorbenen gleichgesetzten) Dionysos bezogen wird, sehen wie das Symbolon einer Gemeinde aus. Neben Dionysos werden Eukles (d. h. Hades nach *Bucheler, Rh. M.* 36, 1881, 333) und Persephone genannt; zu der letzteren steht der Myster in besonders enger Beziehung: διαποινας δ' ἐπὶ κόλπον ἔδον θρόνους βασιλείας sagt die erlöste Seele, entweder mit Beziehung auf die in den Mysterien übliche Vermählung mit der Gottheit oder (vgl. *Dieterich, Hymn. Orph.* 38,

der sich auf *Diod.* 4, 39 stützt) auf die Adoption des Mysten durch Persephone, die Mutter des Dionysos nach orphischer Lehre. Dionysos und Persephone haben nach *Orph.* fr. 226 von Zeus die Macht erhalten, den Kreis zu beendigen und die Seele von ihrer *κακότης* sich erholen zu lassen. Dieser Kreislauf, der, wie bemerkt, auch auf den Goldtäfelchen vorkommt, wird von *Proklos* ohne Frage richtig als *κύκλος γενέσεως* d. h. als Kreis des Wiedergeborenwerdensmüssens erklärt (vgl. auch *Olympiod.* zu *Phaid.* 70°). Auch an diese Lehre haben sehr wahrscheinlich die krotoniatischen Mysten geglaubt, wahrscheinlich in der Form, daß die ursprünglich von der Gottheit stammende, aber in den Körper, wie in einen Kerker gebannte Seele durch die Gnade der Weißen wieder göttlich werden könne: daher wird der erlösten Seele zugerufen (*IGSI* 642) *ἐλύνον θεός ἐξ ἀνθρώπων*.

68) Bis hierher können wir das Gedicht mit einiger Sicherheit rekonstruieren. Daß von einem Lied oder, sagen wir zunächst vorsichtiger, von einer Klasse von Liedern, die in ihrer Litteraturgattung mindestens einen so lange nachwirkenden Einfluß ausgeübt haben muß, wie wir es hier gesehen haben, auch in der übrigen Litteratur sich Spuren finden, ist an sich sehr wahrscheinlich. So scheint namentlich *Platon* Kenntnis entweder von unserem Gedicht oder einem ihm ähnlichen gehabt zu haben, da er einen wesentlichen Gedanken desselben als orphisch kennt. Indem er *σῶμα* als Grabmal, *σῆμα*, der Seele erklärt, sagt er von ersterem *Kratyl.* 400 c: *δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θίστασι ὁ ἀπὸ Ὀρφείου τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὅν δὴ ἐνεκα δίδωσι· τούτων δὲ περίβολον εἶναι, ἵνα σωθῇται, δεσποτηρίον εἶκόνα*. Auf dieselbe Stelle bezieht sich *Phaidon* 62<sup>b</sup> *ὁ μὲν οὖν ἐν ἀποφύτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος* (*Gruppe rhaps. Theog.* 717). Dasselbe Gedicht scheint zusammen mit einem Werke der Pythagoreerin *Arignote* (*Suid.* s. v.) der Verfasserin von *Βακχικά*, *τελευταίον Διονύσου* und einem *ἑρπὸς λόγος* gemeint zu sein, wenn im *Menon* 14 S. 81<sup>a</sup> einige Priester und Priesterinnen, denen es am Herzen gelegen habe, sich über ihren Beruf Rechenschaft geben zu können, neben dem göttlichen Sänger *Pindaros* (fr. 133) als Verkünder der Lehre von der Wiedergeburt genannt werden. Daß die auf die Belohnungen und Strafen in der Unterwelt bezüglichen Stellen des *Phaidon* (c. 8 S. 63° *ὥσπερ γε καὶ παλαιοὶ λέγεται*; c. 13 S. 69° *ὁ τὰς τελευταίας ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες*) und der *Gesetze* (9, 10 S. 870<sup>d</sup> *λόγον τῶν ἐν ταῖς τελευταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐκπονηκόντων*) sowie die Verweisung auf die Seelenwanderungslehre (*Phaid.* c. 15 S. 70° *παλαιοὺς λόγους*), auf die Wiedervergeltung in einem zweiten Leben (*legg.* 9, 12 S. 872° *παλαιοὶ ἱερεῖς*) und auf den Aufenthalt der Geweihten bei den Göttern (*Phaidon* c. 29 S. 81<sup>a</sup>) sich ebenfalls auf Orpheus beziehe, wie die Neoplatoniker angenommen haben, ist nicht unwahrscheinlich, aber doch nicht ganz sicher, weil *Platon* *rep.* 2, 6 S. 363<sup>c</sup>; 2, 7 S. 364<sup>c</sup> sich für ähn-

liche Lehren aufser auf Orpheus auch auf *Musaïos* und seinen Sohn, d. h. *Eumolpos*, beruft. Freilich wird an beiden Stellen im Gegensatz zu den früher genannten die mystische Litteratur verächtlich behandelt, und der nicht ganz wegzuleugnende Widerspruch zwischen den Urteilen *Phaid.* 69° u. *Menon* 14 S. 81<sup>a</sup> einerseits und *rep.* 363° andererseits, die sich auf mindestens teilweise identische Lehren beziehen, wird etwas gemildert, wenn die beiden Stellen aus verschiedenen, von *Platon* verschieden bewerteten Werken stammten, in denen übereinstimmende Ansichten vorgetragen wurden; in diesem Fall können die zuerst genannten Zitate im *Phaidon*, *Menon* und in den *Gesetzen* demselben oder einem ähnlichen Gedicht entlehnt sein, wie die Verse auf den Goldplättchen. Sachlich passen sie vollständig zusammen, lehren aber eben deshalb auch nichts wesentlich Neues.

69) Viel wichtiger wäre es, wenn wir auch die vier berühmten eschatologischen Stellen *Platons* (*Phaidr.* 25 ff. S. 246 ff.; *Phaid.* 62, 113<sup>a</sup> ff.; *Gorg.* 79, 523<sup>a</sup> ff.; *rep.* 10, 13 S. 614<sup>b</sup> ff.) auf das vorausgesetzte unteritalische Gedicht beziehen dürften, wie dies *Dieterich*, *Nek.* 113 ff. (vorsichtiger und ganz im Sinne der folgenden Erwägungen *Knapp*, *Orph.-Darst.* 16) aus der Übereinstimmung jener Stellen untereinander und mit *Pindar* (*Ol.* 2, 56) folgert. *Dieterichs* Hypothese ist scharf von *Weber*, *Platon. Notiz. üb. Orph.* S. 20 f. bekämpft worden, der namentlich hervorhebt, daß die verächtliche Hinweisung auf O.' Hadesfahrt in der Rede des *Phaidros* bei *Platon*, *symp.* 7 S. 179 (Sp. 1166, 24) unvereinbar damit sei, daß *Platon* ein Lied von O.' Hadesfahrt viel benutzt habe. Dieser Einwand scheint mir nicht stichhaltig; *Platon* spielt mit den Gestalten des Mythos überall, besonders aber in dem schalkhaften und phantastischen *Symposium* so frei, daß ein Widerspruch einer dieser offenbar launenhaft für den Augenblick erfundenen Verwendungen eines Mythos gegenüber andern Stellen selbst dann nichts Befremdliches hat, wenn sich erweisen läßt, daß *Platon* dem Sprechenden seine eigene Ansicht beilegt. *Weber* (S. 37) selbst bezieht, was übrigens nicht sicher ist, *Plat. Phaid.* 12 S. 68°, wo der Abstieg in den Hades offenbar wenn nicht gepriesen, so doch jedenfalls im Gegensatz zur *Symposiums*stelle als ein Beweis von Mut angeführt wird, auf O. Indessen bedarf aus anderen Gründen *Dieterichs* Hypothese mindestens erheblicher Einschränkungen. Die Übereinstimmungen der angeführten platonischen Stellen untereinander und mit *Pindar* sind keineswegs vollständig; erstere beziehen sich auch z. T. auf allgemein verbreitete Vorstellungen, wie die Auen, *ἑσπερίαι*, im Lande der Seligen und die Totenrichter; auch ist es begrifflich, daß *Platons* Phantasie bewußt oder unbewußt sich in derselben Richtung bewegte, mochte ihm eine bestimmte Vorlage vorschweben oder nicht. Aber allerdings eine zwar auch nicht vollständige, aber immerhin bemerkenswerte Gleichartigkeit der Lehre findet sich zwischen *Pind.* *O.* 2, 68 und *Phaidr.* 29 S. 249<sup>a</sup> inso-

fern, als nach *Pindar* diejenigen, die dreimal — wahrscheinlich auf der Ober- und Unterwelt — schuldlos gelebt haben, zum Vater Kronos auf die Insel der Seligen kommen, während sie nach *Platon*, der sie wahrscheinlich schon nach der ersten glücklich bestandenen Prüfung auf die Inseln der Seligen (*Gorg.* 79, 524 a) oder in den Himmel (*rep.* 10, 13 S. 614 c; 16 S. 619 c) gelangen läßt, nach der dritten Prüfung Flügel erhalten und wieder zur Gottheit emporfliegen. Diese Vorstellungen müssen allerdings in letzter Linie auf dasselbe Werk zurückgehen. Dies Werk war sehr wahrscheinlich für eine Mysteriengemeinde bestimmt, da *Platon Phaidr.* 29, 249<sup>a</sup> von dem der Erlösung nach dreimaliger Prüfung entgegengehenden Philosophen sagt: *τελευταίος αἰὲς τελευτᾷ τελευτῶντος, τέλος ὄντος μόνος γίνεσθαι*, was einen beabsichtigten Gegensatz zu gewissen Mysterien, also zugleich einen Hinweis auf sie zu enthalten scheint. Auch zu den *Orphika*, wenigstens zu den jüngeren, findet sich hier zugleich eine Beziehung insofern, als in diesen der in den krotoniatischen Versen in der Unterwelt als Erlöser angerufene Gott drei Inkarnationen, als Phanes, Eubuleus und Dionysos durchmacht. Da die beiden ersten Namen auf den Tafeln vorkommen, so kann das vorausgesetzte Gedicht bereits diese Lehre gekannt und in den drei Wiedergeburten des Mysteriengottes das Schicksal des Eingeweihten prototypisch dargestellt haben. Es ist also dann der Vers der Goldplättchen *κύκλον δ' ἐξέπταν βαρύνει θεὸς ἀργαλίῳ* von der Seele gesprochen zu denken, wenn sie nach dreifach bestandener Prüfung zur Gottheit zurückkehrt. Sicher ist dies freilich nicht. Nirgends innerhalb dieser sehr umfangreichen Darlegungen seiner Seelenwanderungslehre gebraucht *Platon* eine der wohlbekannten Wendungen, mit denen er sonst so gern auf ein orphisches Werk hinweist. Das in Rede stehende Gedicht *Pindars* ist an Theron von Akragas gerichtet: man erwartet nach der durchaus persönlichen Beziehung des Siegesliedes, daß auf Lehren einer Mysteriengemeinde von Akragas angespielt werde, wo von Orpheus nichts bekannt ist. Dafür erfahren wir in Akragas von einem andern mystischen Dichter, *Empedokles*, dem Verfasser der *καθάρσις*. Da nun sowohl *Platon* wie *Empedokles* die große Schuld der vom Himmel gefallenen Seele kennen und ihre Strafdauer auf 10000 Jahre (*Empedokles fr. 6 M.* sagt 30000 Horen) festsetzen, so ist es möglich, daß *Platon* wenn auch nicht geradezu *Empedokles* folgt, doch durch ihn die nachhaltigsten Anregungen für seine Seelenwanderungslehre empfangen hat. Einen weiteren Beweis hierfür hätten wir, wenn wir mit *Diels Parmen.* S. 22 das Bild von der Wagenfahrt der Seelen (*Phaidr.* 246) aus *Empedokles* ableiten dürften; doch ist aus diesem weit verbreiteten Gleichnis kaum etwas zu folgern. — *Pindaros* kann entweder ebenfalls auf den akragantinischen Dichter selbst anspielen, der allerdings nach der Ansetzung von *Zeller (Phil. d. Gr. 1<sup>o</sup> 751; Diels, Sitzgsber.*

*BAW* 1884, 344, 2), die aber keineswegs sicher ist, bei Abfassung des Gedichtes erst etwa 20 Jahre alt war, oder aber auf einen akragantinischen Mysterienglauben, aus dem *Empedokles* diesen Teil seiner Lehren schöpfte. Nun bestehen ganz zweifelloso Beziehungen zwischen der sicilischen und der krotoniatischen Seelenwanderungslehre, vermittelt vielleicht dadurch, daß Thérons Schwiegersohn Gelon zur Wiederbelebung der orphischen Kulte in Syrakus (Sp. 1102, 60) Angehörige des berühmten krotoniatischen Geschlechtes oder *Θλασος* berief; namentlich kennen auch die Theologen und Wahrsager, auf die sich *Philolaos (Klem. str. 3, 3, 16 S. 518 Po., S. 433<sup>a</sup> ed. 1688)* für die Seelenwanderungslehre beruft, also wahrscheinlich auch ein orphisches Gedicht, die Lehre, daß die Seele wegen einer *τυμωρία* mit dem Körper zusammengejocht sei, womit wohl nicht, wie zuletzt *W. Bauer, Der ältere Pythagorismus (Berliner Stud. 8, 1897, S. 168)* meint, an eine allgemein menschliche Erbsünde, sondern wie bei *Platon* an eine Verschuldung der noch göttlichen Seele gedacht ist. Eine andere wichtige Übereinstimmung ergibt sich aus der Vergleichung von *Orph. fr. 223 f.*, die gewiß nicht, wie *Zeller, Phil. d. Gr. 1<sup>o</sup> 60 A. 1* meint, in empedokleischem Sinn umgewandelt sind, mit *Emped. 448 f. M.* Auf diesem Umwege können auch einzelne Vorstellungen des krotoniatischen Gedichtes in *Platons* eschatologische Mythen gekommen sein (so z. B. daß bei *Plat. rep.* 10, 13 S. 614<sup>a</sup> wie auf den Goldtäfeln die Seligen nach rechts, die Verdammten nach links ziehen), ohne daß wir deshalb berechtigt sind, *Platon* und *Pindar* unmittelbar zur Rekonstruktion der krotoniatischen Lehre zu benutzen. Außerdem ist *Platon* ein viel zu selbständiger Schriftsteller, als daß er einfach orphische Mythen wiedererzählt haben sollte.

70) Dagegen lassen sich die jüngeren *Orphika* in höherem Grade, als es bisher geschehen ist, für die Rekonstruktion des Gedichtes nutzbar machen. Ihre vielfältige Übereinstimmung mit den Goldtäfeln ist bereits hervorgehoben; man kann sagen, daß diese sich mit weitaus den meisten, vielleicht, wenn *fr. 155 f.* auf freier neoplatonischer Auslegung beruhen, mit allen eschatologischen *Orphika* vereinigen lassen. Da noch im 2. Jahrh. n. Chr. auf einem Goldplättchen, das in einem kretischen Grab gefunden ist (*Joubin, Bull. corr. hell. 17, 1893, S. 122 ff.*), Reminiscenzen an das krotoniatische Gedicht sich finden, ist es nicht ausgeschlossen, daß dieses bis ins spätere Altertum sich ganz oder doch dem wesentlichen Inhalt nach unverändert erhalten hatte. — Da die Verse der unteritalischen Goldplättchen ihrer sepulkralen Bestimmung nach wahrscheinlich nur einseitiges Bild von dem Inhalt des Gedichtes, aus dem sie stammen, geben, ist es wichtig, daß auch in den übrigen *Orphika* Fragmente desselben erhalten sein können. *Diod. 1, 96* verbindet, wahrscheinlich dem jüngeren *Hekataios* folgend, die orphische Lehre vom Hinabführen der Seelen durch *Hermes*, die nach



fr. 224, 6 in unserm Gedicht vorgekommen zu sein scheint, und die von den Belohnungen der *εὐσεβείας* auf den Wiesen sowie von den Strafen im Hades mit Orpheus' Hadesfahrt und der Stiftung der Mysterien. Wahrscheinlich deckte sich das hier beschriebene Gedicht, wenigstens seinem Inhalte nach, den O. aus Ägypten mitgebracht haben sollte, mit dem krotóniatischen; es ist doch kaum ein Zufall, daß die von diesem abhängigen Gedichte, die von Platon (*rep.* 2, 7 S. 364; vgl. 363<sup>c</sup>) auf Musaios und Orpheus zurückgeführten Eschatologien und wahrscheinlich die empedokleischen *καθαυολ* zugleich das Schicksal der Seele im Hades und Sühnevorschriften, d. h. wahrscheinlich Mittel, den *κόσμος τῆς γῆς* zu lösen, enthielten.

71) Eine weitere Klasse von Zeugnissen für unser Gedicht würde sich ergeben, wenn die Unterweltdarstellungen der unteritalischen Vasenbilder Züge aus der Eschatologie der Mysterienlehre enthielten. Diese Annahme liegt so nahe, daß sie seit dem Bekanntwerden dieser Vasen aufgestellt und, nachdem die ursprünglichen Beweisgründe längst weggefallen sind, immer wieder mit neuen Gründen verteidigt worden ist. Die älteren Deutungsversuche dieser Art (Müllin, Braun, Gerhard, Panofka, Welcker u. a.) sind durch die später gefundenen Vasen, die die als Mysterien gedeuteten Figuren z. T. mit ihren wirklichen Namen bezeichnen, widerlegt worden; lehrreich ist in dieser Beziehung die Kritik, die Welcker, A. D. 3, 105—124 an seinen eigenen früheren Aufstellungen vornehmen mußte. Für einige der von jenen früheren Gelehrten für die Mysterienlehre in Anspruch genommenen Darstellungen ist allerdings noch keine befriedigende Erklärung gegeben, namentlich für die des berühmten, jetzt in London befindlichen Oxybaphon Blacas (Panofka, Mus. Blac. 7), in der Welcker a. a. O. 117 f. einen Epheben erkannte, dem O. den Kerkeros bündigend, die Laute reiche. Aber diese Vorstellung tritt aus dem Kreis der überlieferten Mysterienvorstellungen ganz heraus und ist deshalb jetzt fast allgemein aufgegeben. In neuerer Zeit hat namentlich Kuhnert, Arch. Jb. 8, 1893, 104—113 behauptet, daß die Unterweltdarstellung auf unteritalischen Vbb. (unten § 104) den O. als Stifter der nach ihm benannten Mysterien darstellten, 'wie er für die durch seine Weißen Geläuterten bei Persephone um ein seliges Leben bittet' (S. 107). Kuhnerts Behauptung, die v. Wilamowitz-Möllendorff, Herakl. 1<sup>3</sup>, 83, A. 169 gebilligt und Dieterich, Nek. 128 unwidersprechlich genannt hatte, ist aber von Milchhöfer, 'Orphisch Unterweltliches', Philol. 53, 1894 S. 385 bis 399 angegriffen worden, weil der Sänger sich durchaus nicht von den übrigen Heroen jener Vbb. unterscheide, und auch Kuhnerts Rechtfertigungsversuch 'Orpheus in der Unterwelt', Philol. 54, 1895, 193—204, zerfurcht Milchhöfers (ebd. 751 ff.) scharfe Zurückweisung. Für Milchhöfer gegen Kuhnert erklären sich auch Knapp, Orpheusdarst. 181, Weber, Platon. Notiz. ab. O. S. 20 und Petersen, Röm. Mith. 14.

1899. 101f. So wahrscheinlich an und für sich auch ein mystischer Inhalt für diese unteritalischen Vbb. wäre, namentlich seitdem die Goldtafeln das Fortleben der orphischen eschatologischen Vorstellungen kennen gelehrt haben, so scheinen mir doch die Vbb. selbst diese Vermutung nicht zu empfehlen, und ich sehe daher hier von ihnen ab. — Dagegen ergibt die Litteratur noch einige wertvolle Zeugnisse. Ebenfalls mit der Hadesfahrt des O. wird ein Teil der hier besprochenen Vorstellungen von Plut. ser. num. vind. 22 verbunden. Nachdem hier die Unterwelt in mannigfacher Übereinstimmung mit Platon und auch mit ähnlicher Einkleidung wie in der Vision des Pamphyliers Er geschildert ist, wird von einem Krater gesprochen, bis zu welchem O. vorgedrungen sei. Wahrscheinlich hatte O. erzählt, daß er hier durch den dem Apollon und der Nyx heiligen Schlund nach Delphoi emporgestiegen sei; dies wird bei Plutarch, dem Kenner der delphischen Überlieferung, als ein Irrtum bezeichnet, da die Nacht mit Apollon nichts gemeinsam habe. Nach Plutarch hat O. nur das Orakel der Nacht und der Selepe, den Krater, aus dem die Träume aufsteigen, gesehen — auch das knüpft gewiss an eine Stelle des Gedichtes an: es scheint hier eine leise Anspielung darauf vorgelegen zu haben, daß die Hadesfahrt des Sängers nur als ein Traum zu verstehen sei. Demnach ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch in der vorausgegangenen Schilderung der Unterwelt sich einzelne Züge der orphischen Eschatologie erhalten haben, und da nun in der That sich bemerkenswerte Übereinstimmungen zwischen Plutarch und unserm orphischen Gedicht finden (Dieterich, Nek. 147), so liegt die Folgerung sehr nahe, daß dies letztere, wie auch meistens angenommen wird, entweder mit der wahrscheinlich schon von Sophokles (*El.* 62) gelesenen Hadesfahrt identisch war oder sich doch nahe mit ihr berührte. Dies Gedicht, das schwerlich mit Recht der Minyas gleichgestellt oder als ein Teil derselben bezeichnet ist (Müller, Orch. 12 Klausen, Orph. 10, 4; v. Wilamowitz - Möllendorff, Hom. Unters. 222f.; Robert, Nekyia 79; E. Meyer, Gesch. d. Altert. 2, 738; Dümmler, Rh. Mus. 45, 1890 S. 198 [anders Delphika 19]; s. dagegen Welcker, Ep. Cycl. 1, 254; Eitig, Acheruntica 284, 286 f.; Rohde, Ps. 278 A. 2 = 1<sup>3</sup> 302, 2; Dieterich, Nek. 128; Milchhöfer, Philol. 53, 1894, S. 392; s. auch Schöne, Arch. Jahrb. 8, 1893, S. 205 A. 32; Maafs, Orph. 189; Knapp, Orpheusdarst. 12), wurde von Epigenes auf den Pythagoreer Kerkops, von andern auf Ἡρόδοτος von Samos oder Ἡρόδοτος aus (der samischen Kolonie) Perinthos oder endlich auf Orpheus aus Kamarina zurückgeführt (s. Abel, Orph. S. 139 f.). Erstere Angabe ist offenbar aus vermeintlichen pythagoreischen Elementen des Gedichtes, also mutmaßlich aus der Seelenwanderungslehre und vielleicht aus einzelnen Ritualvorschriften wie der wahrscheinlich aus unserm Gedicht stammenden bei Jdt. 2, 81 erschlossen. Auch der zweite Name scheint aus einem Verzeichnis alter Pytha-

goreer entlehnt. Wie zu der Herastadt Kydonia (*Hdt.* 3. 44; *Th. Reinach, Rev. ét. gr.* 10. 1897, 148) scheint die der Hera heilige Insel Samos im 6. Jahrh. Beziehungen auch zu der Philosophenstadt mit dem Herheiligtum auf dem Lakinion unterhalten zu haben: das deuten die Geschichten von Pythagoras und von Demokedes (nach der von V. Pingel, *Phil. Jbb.* 161, 1895, 183 ff. nicht glücklich behandelten Stelle *Hdt.* 3, 131) an. Ersterem könnte sich sein Landsmann und Schüler angeschlossen haben. — Demnach galt im Altertum, abgesehen von der unkontrollierbaren Zurückführung auf den Kamarinaier O., die *Hadesfahrt* wahrscheinlich als pythagoreisch; gewöhnlich ward sie einem Schüler des krotoniatischen Philosophen, in älterer, gläubiger Zeit aber vielleicht geradezu dem Meister zugeschrieben: so scheinen *Ion* und *Herodot* geurteilt zu haben, und es knüpft an diese Vermutung wohl auch die Fiktion von der Hadesfahrt des Pythagoras, welche *Diels* (zuletzt *Parmen.* 15 A. 1; vgl. *Zeller, Gr. Phil.* 1<sup>8</sup> 813 A. 1) auf *Herakleides* Buch *περί τῶν ἐν Ἄιδου* zurückführt, an. Auch heute würden wir trotz des wesentlich veränderten Materials zu einem ähnlichen Schluss gelangen, selbst wenn die antike Ansicht verloren gegangen wäre. Die Lehre von der Erlösung aus dem Kreis der Wiedergeburt hat im 6. Jahrh. die Kulturländer dreier Erdteile durchflogen. In Indien verfolgen wir ihre Entstehung, in Ägypten haben wir kein Recht, sie dem Zeugnis der Griechen gegenüber deshalb zu leugnen, weil die spärlichen Inschriften des 6. Jahrh. sie nicht kennen. Die wahrscheinlich schon im 5. Jahrh. ausgesprochene Überzeugung (*Hdt.* 2, 123. wo nicht mit *Zeller, Gr. Phil.* 1<sup>8</sup> 61 A. 3 die *Orphika* im Widerspruch zu 2, 53 zusammen mit *Melampus* der älteren, sondern in Übereinstimmung namentlich mit 2, 81 der pythagoreischen Litteratur zugezählt werden müssen), daß Pythagoras sie dort kennen gelernt und nach Krotos gebracht habe, erscheint ebenso glaublich, wie die Aneignung dieser Lehre durch die dort blühende Theosophie, die vermutlich die Wahl dieses Ortes mit bestimmt hatte. Ebenso ist freilich auch denkbar, daß Pythagoras die Seelenwanderungslehre in Krotos bereits vorfand, wie sich der älteste pythagoreische Schriftsteller *Philolaos* ausdrücklich auf die alten Theologen und Wahrsager, darunter ist doch auch wohl Orpheus zu verstehen, berief (*Bocckh, Philol.* 181 ff.). In beiden Fällen erklärt sich, daß die neue Lehre unter dem Namen des alten krotoniatischen Sängers vorgetragen wurde und daß trotz der gänzlichen Verschiedenheit des Inhalts und seiner Einkleidung doch vereinzelt Fäden die Verbindung mit dem alten orphischen Gedicht herstellen. So zeigt uns z. B. eine Götteranrufung auf einem der Goldtäfelchen, daß Phanes, der bei den späteren Orphikern dem Eros gleichgesetzt (*fr.* 58), aus einem Ei geboren (53) und goldbeflügelt (65) genannt wird, aus unserm Gedicht stammt; den goldbeflügelten, aus dem Ei geborenen Eros kannte

aber auch die alte krotoniatische Theogonie des O. — Die von *Klausen, Orph.* 30<sup>b</sup> u. 31<sup>a</sup> ausgesprochene Vermutung, daß die Verbindung zwischen orphischen und pythagoreischen Vorstellungen erst im griechischen Mutterlande durch vertriebene Pythagoreer vollzogen ward, ist durch das Auffinden der Goldplättchen und durch den Nachweis einer altkrotoniatischen orphischen Theogonie hin-  
10 fallig geworden.

#### f) Sicilische, thebanische und athetische Orphika.

72) Das vorausgesetzte krotoniatische Gedicht hat fast die gesamte orphische Litteratur und auch die Sage von O. beeinflusst. Gemeinden, die von dem mythischen Sänger erzählten, suchten mit Krotos Föhlung. Wir haben bereits gesehen, wie ein sicilischer Fürst — wahrscheinlich Gelon — den Überlieferungen seiner Heimat zuliebe den krotoniatischen Kultverein nachbildete. In den Kreisen, die sich damals in Syrakus zusammenfanden, scheint die von *Herakleides* gelesene, von *Varro* im *Triodites Tripylios* (*fr.* 560 in *Buechlers Petron*) erwähnte Vision des *Empedotimos* oder *Herमतimos* (*Eltig, Acher.* 347, 2; *Diels, Parmen.* 16) entstanden zu sein. — Auch nach dem Mutterland wirkten die krotoniatischen *Orphika* zurück. In Boiotien, mutmaßlich der ursprünglichen Heimat des O., finden sich am Kabeiroheiligtum bei Theben Spuren orphischer Überlieferung, die wahrscheinlich von den krotoniatischen Lehren nicht zu trennen sind (*Kern, Hermes* 25, 1890, 1—16; über *μύθος* s. o. Bd. 2, Sp. 1409); daß diese mit der Anwesenheit des *Philolaos* in Theben zusammenhängen, ist mindestens sehr zweifelhaft. Auch die Bedeutung, die die Sagen des thebanischen Dionysoskultes in der jüngeren orphischen Litteratur einnehmen (vgl. z. B. *h.* 44. 47. 74), könnte vielleicht auf Nachwirkungen boiotischer Orphiker des 6. Jahrh. zurückgeführt werden; freilich wird jener thebanische Kult auch sonst so häufig genannt, daß seine Erwähnung in den jüngeren *Orphika* auch ohne das Vorhandensein boiotischer Orphika begreiflich ist.

73) Die angebliche orphische Kommission des Peisistratos. Nachhaltiger scheint Krotos auf Athen eingewirkt zu haben. Wir treten hiermit an eine der schwierigsten, aber zugleich eine der wichtigsten unter den zahlreichen Fragen, die sich an den Namen O. knüpfen. Es kommen zunächst die direkten Zeugnisse für Orphiker in dem peisistratäischen Athen in Betracht. Ausgangspunkt der Untersuchung ist die berühmte, viel behandelte (Litteraturübersicht z. B. bei *Kinkel, Ep. Graec.* *fr.* S. 240), aber bis in die neuere Zeit (z. B. v. *Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters.* 235 ff.) nicht richtig beurteilte, in griechischer und lateinischer Fassung erhaltene Notiz, daß die peisistratäische *διορθωσις* des Homeros von vier Männern ausgeführt wurde. Der vierte Namen ist verdorben (*καὶ ἐνὶ κορυβίαι; Conyji*); aber die drei anderen Schriftsteller galten als Verfasser pseudoorphischer Schrif-  
10

ten: *Zopyros* von *Herakleia* (dem unteritalischen) sollte den *καρτῆς* (überliefert *καρτήρας*), den *πέντος* und das *δίκτυον* verfasst haben, *Orpheus* von *Kroton* eine *Dekateletris*, *Argonautika* καὶ ἄλλα τινά, *Onomakritos* *χορηγοὶ* und *τελεταί*. Daraus ergibt sich, dass diese Notiz, wenigstens was die Namen anbetrifft, von den peisistrateischen Einschwürzungen zum Ruhm Athens, die *Dieuchidas* und *Heraios* behauptet und auch die Alexandriner, ihnen z. T. folgend, angenommen hatten, ganz zu trennen ist. Das Problem, das die Notiz lösen will, ist das früh bemerkte Vorkommen von Übereinstimmungen zwischen *Orpheus* und *Homer*; die Lösung steht ungefähr in der Mitte zwischen der alten nächstliegenden, dass *Orpheus* von *Homer* nachgeahmt sei, und der jüngeren, die z. B. in dem von *Paus.* 8, 37, 5 benutzten mythologischen Handbuch ausgesprochen war, dass *Onomakritos* den *Homer* ausgeschrieben habe. Es wird nämlich behauptet, dass die jüngeren Verfasser der angeblichen *Orphika*, von *Peisistratos* beauftragt, die homerischen Gedichte zu sammeln, Verse ihrer eigenen Werke, wahrscheinlich zur Beglaubigung ihres behaupteten orphischen Ursprungs, einschoben. Dass dies das Problem ist, zu dessen Lösung die seltsame Hypothese erfunden ist, zeigt sich auch an der einzigen Stelle, wo sie m. W. in den *Scholien* berücksichtigt ist: Der *V. Od.* 30 1604 *παῖδα Διὸς μέγαλον καὶ Ἥρῃς χρυσοπέδιλον*, der nach dem Sch. von *Onomakritos* verfasst sein soll, sagt nichts zum Ruhm von Athen, kann aber sehr wohl in einem orphischen Gedicht gestanden haben.

74) Kritik der Überlieferung über die orphische Kommission des *Peisistratos*. Es fragt sich nun, was in dieser Hypothese Ausgangspunkt, was Schlussfolgerung ist. Relativ am meisten ist über die angeblichen *Orphika* des *Onomakritos* überliefert, aber leider geht diese Überlieferung auseinander. *Klem. Alex.* spricht andererseits Sp. 1068, 61 ff. besprochenen schwierigen Stelle *str.* 1, 21, 131 S. 397 *Po.*, in der er, um das relativ junge Alter der orphischen Schriften den biblischen gegenüber zu erweisen, das schon Sp. 1060, 5 ff. besprochene Verzeichnis der Verfasser angeblicher *Orphika* exzerpiert, vorher nach *Tat. adv. Gr.* 41 [6, S. 886 *Migne*] von den Fälschungen des *Onomakritos*, dann von dem Alter des echten O. und der ebenfalls mythischen Sänger *Amphion* und *Phemios*; anstatt aber nun wenigstens zu O. zurückzukehren, auf den er doch hinstrebt, findet sich erst der befremdliche Satz (*strom.* 1, 21, 131 S. 397 *Po.*) καὶ τοὺς μὲν ἀναφερόμενους εἰς *Mousaios* χορηγούς *Onomakritos* εἶναι λέγονται, der offenbar den Anfangssatz des *Tatianexzerpts* wieder aufnehmen soll . . . *Ὀνομάκριτος ὁ Ἀθηναῖος, οὗ τὰς εἰς Ὀρφεία φερόμενα ποιήματα λέγεται εἶναι.* Man denkt natürlich zunächst, dass *Mousaios* ein allerdings auffällender Schreibfehler für *Ὀρφεύς* sei, zumal es in der indirekt auf dieselbe Quelle zurückweisenden Stelle *Suid.* *Ὀρφ.* 6 heisst: χορηγοὶ, οἱ ἀναφέρονται εἰς Ὀνομάκριτον: τελεταί: ὁμοίως δὲ φασὶ καὶ ταύτας Ὀνομάκριτον. Dieser Ausweg wird je-

doch durch *Hdt.* 7, 6 versperrt . . . *Ὀνομάκριτον ἄνδρα Ἀθηναῖον χορηγοῖδ' ὄντα καὶ διαθέτην χορηγῶν τῶν Μουσῶν.* Es bleibt keine andere Erklärung, als dass *Klemens* mit einer allerdings selbst bei ihm auffallenden Flüchtigkeit exzerpiert hat. Seine Quelle hatte die Orakelsprüche des *Musaios* und O. zusammen als Fälschungen des *Onomakritos* bezeichnet; *Klemens* entstellte diese Notiz: nachdem er bereits nach *Tatian* *Onomakritos* als Fälscher der *Orphika* genannt, bezeichnete er nach der zweiten Quelle *Onomakritos* auch als Interpolator der *χορηγοὶ* des *Musaios*, die er vermutlich in dem Verzeichnis der orphischen Schriften den *χορηγοὶ* des O. gleichgesetzt fand. Nun werden die *τελεταί* des O., die als Schrift des O. in demselben Verzeichnis ebenfalls dem *Onomakritos* zugeschrieben werden, von *Arsoph.* *batr.* 1033 und vielleicht auch von *Platon* *Protag.* 8, 316 D mit den *χορηγοὶ* des *Musaios* zusammen genannt; beide Sänger stellt *Platon* auch *Resp.* 2, 71., 363 C; 364 E (vgl. *Tim.* 13 S. 40 D; *Gruppe, Rhaps. Theog.* 719 f.) zusammen. Demnach müssen die *χορηγοὶ* des *Musaios* und die *τελεταί* des *Orpheus*, sei es wegen des übereinstimmenden Inhaltes, sei es aber aus einer äußeren Ursache, im 5. J. v. Chr. oft zusammen genannt worden sein; man hat beide Sänger ja auch in ein engeres Verhältnis gebracht (o. § 12), dessen sich auch die literarische Fälschung bedient hat: schon *Platon* scheint einen Vers zu kennen, in welchem O. den S. der *Selene* anredet (vgl. *Resp.* 2, 8, 364 E mit fr. 4, 2, 5, 2, 6, 3 *Ab.: Gruppe* a. a. O. 713); auch später sind Fiktionen wie die *εὐνὴ πρὸς Μουσῶν* gedichtet worden. Dieselben Gedanken werden in der pseudo-orphischen wie in der pseudomusaischen Literatur ausgesprochen. Unter diesen Umständen ist die vermutete Gleichsetzung von *χορηγοὶ* des *Musaios* und *Orpheus* nicht auffällig; die von *Herodot.*, *Aristophanes* u. a. dem *Musaios* zugeschriebene Orakelsammlung scheint später entweder als alleiniges Werk des *Orpheus* oder doch — wie vielleicht auch die *τελεταί* (*Gruppe* a. a. O. 720, 1) — als ein von ihm mit *Musaios* gemeinschaftlich gedichtetes Werk betrachtet zu sein; die Gründe sind unbekannt, sie können kaum auf einem andern Gebiet gelegen haben, als in den gegebenen oder vermuteten Beziehungen zwischen den *χορηγοὶ* und den *τελεταί*. Demnach befremdet es nicht, dass die Nachricht von *Onomakritos'* Interpolationen zunächst von den orphischen 'Orakeln' und 'Weihen', dann von anderen orphischen Schriften überliefert und endlich von denen, die die Unechtheit der *Orphika* aus andern Gründen gefolgert hatten, dahin erweitert wird, dass *Onomakritos* diese Gedichte nicht bloß verfälscht, sondern geradezu gefälscht hätte. Die letztere willkürliche Schlussfolgerung scheint die ganze Beweiskette zu verdächtigen, und es kann in der That nicht bewiesen werden, dass ihre einzelnen Glieder anders als durch Kombination gewonnen sind, welche freilich aller Wahrscheinlichkeit nach weit besser begründet war, als sie jetzt erscheint. Mindestens vom 4. Jahrh.

an haben sorgfältige Schriftsteller das End-  
ergebnis gebilligt, vgl. *Aristotel.* fr. 1475a, 44,  
fr. 9. Von Späteren nennen *Sezt. Empir.*  
(8, 30 S. 126, 15; 9, 861 S. 462, 3), das mytho-  
graphische Handbuch bei *Paus.* 8, 37, 5; 9,  
35, 5 (s. *Kalkmann*, *Paus.* 236 f.), *Tot. adv.*  
*Græc.* 41 bei *Migne* 6 S. 886 (.... τὰ εἰς  
Ὀρφέα ἐπιφερόμενά φασιν ὑπὸ Ὀρμανκρίτου τοῦ  
Ἀθηναίου συντάχθαι) u. a. m. (*Kinkel*, *E. G. F.* 10  
239 f.) statt O. einfach *Onomakritos*. Minde-  
stens ist daraus zu folgern, daß die ältere, den  
litterarischen Fragen keineswegs kritiklos  
gegenüberstehende Zeit in den *χορηγία* und  
*τελεαί* keine Indizien fand, die ihre Entstehung  
in der peisistratischen Zeit unwahrscheinlich  
gemacht hätten. Hinsichtlich des *Onomakritos*  
lag also der uns beschäftigenden Hypothese  
— wenn auch entstellt — eine alte und wahr-  
scheinlich richtige Angabe zu Grunde: das  
wirft ein günstiges Licht auch auf die An-  
gaben über *Zopyros*, von dem sonst nichts für  
unsere Zwecke Brauchbares überliefert ist, und  
über den Krotoniaten O., den auch *Asklepiades*  
mit Peisistratos zusammensein liefs (*Suid.*  
*Ὀπφ.* 5). Vermutung, und zwar falsche Ver-  
mutung ist an der Hypothese nur, daß zwei  
unabhängige Überlieferungen von den Peisi-  
stratos befreundeten Orphikern und von peisi-  
stratischen Fälschungen im *Homer* kombiniert,  
und zur Erklärung der O. und *Homer* gemein-  
samen Verse benutzt wurden.

75) Innere Gründe für athenische  
Orphika aus der Zeit der Peisistratiden.  
Beruht demnach die Angabe, daß  
diese drei Männer im peisistratischen Athen  
lebten, auf wirklicher Überlieferung, die aber,  
daß sie Schriften des Orpheus oder Musaios  
sammelten und teilweise verfälschten, auf  
einer Behauptung, deren Urheber mindestens  
z. T. die Mittel hatten, sich von der Richtig-  
keit ihrer Schlussfolgerung zu überzeugen,  
so fragt es sich, ob innere Gründe diesen  
Schluss unterstützen. Peisistratos soll am  
Pangäon in der Verbannung gelebt haben  
(*Aristot. resp. Ath.* 15; vgl. *Hdt.* 1, 64):  
dort kann er leicht auf die orphische Über-  
lieferung zuerst oder auch von neuem auf-  
merksam geworden sein. Daß die krotonia-  
tischen *Orphika* im 5. und 4. Jahrh. in Athen  
viel gelesen wurden, eröffnet wenigstens die  
Möglichkeit ihrer Einwirkung schon auf das  
Athen der Peisistratiden. Der Vers auf einer  
mit den unteritalischen Goldplättcheninschriften  
sich berührenden Inschrift von Kreta *Bull.*  
*corr. hell.* 17, 1895, 122 (Sp. 1128, 51 ff.)  
δίψα αὐὸς ἔγω καὶ ἀνέλλυμαι· ἀλλὰ τίς μὲν  
enthält einen metrischen Fehler, der wegfällt,  
wenn für *τίς* die altattische (*Roscher* in *Curtius'*  
*Stud.* 4, 1871, 194 ff.; *Kretschmer*, *Gr.*  
*Vaseninschr.* 195 f.) Form *τίει* eingesetzt wird;  
es scheint, daß in der späten Inschrift sich  
der Rest einer im peisistratischen Athen vor-  
genommenen Umformung des krotoniatischen  
Gedichtes erhalten hat. Der athenische Ur-  
sprung der im Verzeichnis genannten Gedichte  
ist deshalb wahrscheinlich, weil sie teils von  
*Musaios* verfaßt, teils wahrscheinlich von O.  
an *Musaios* gerichtet sein wollten; denn wenn-

gleich vielleicht auch an andern Orten beide  
mythische Sänger neben einander standen, so  
war dies doch vorzugsweise in Attika der  
Fall, wo z. B. die Lykomiden von Phlya ihre  
Hymnen u. a. teils auf *Musaios* (*Paus.* 4, 1, 5),  
teils auf O. (*Paus.* 9, 27, 2; 30, 12) zurück-  
führten. Auch *Philolaos* kann, wenn er (*Klein.*  
*Alex. str.* 3, 3, 17 S. 518 Po.; S. 433 a ed. 1688)  
mit den *παλαιὸι θεολόγοι καὶ μάρτυρες* wirklich  
an O. und *Musaios* dachte, aus attischer Über-  
lieferung schöpfen. Es kommt noch hinzu,  
daß zwischen der orphischen Litteratur und  
den attischen Kulte eine eigentümliche  
Wechselbeziehung besteht. So lehnt sich z. B.  
ein orphisches, vielleicht an *Musaios* gerich-  
tetes Lied vom Raub der Persephone, das  
seinem Inhalt nach wahrscheinlich in das  
große Hauptwerk, die später zu besprechen-  
den *Rhapsodien*, aufgenommen war, frei an  
die eleusinische Legende an (*Fr.* 209 — 219  
nach *Abel*; doch gehört 213, vielleicht auch  
217, 219 und der Anfang von 215 nicht hier-  
her, wogegen zu fr. 211 *Damask.* 2, 200, 19  
*Ruelle* und zu 215 *Klomens'* Ausschreiber  
*Euseb. praep. ev.* 2, 3, 19 f. *Hein.* hinzuzufügen  
sind. Rekonstruktionsversuch z. B. bei *Förster*,  
*Raub u. Rückkehr d. Pers.* 39 — 49). In den  
*Physika* (*Lob. Agl.* 754, fr. 240 Ab.) wird auf  
die attischen Tritopatores, in einem andern  
orphischen Bruchstück auf das attische Fest  
*Aiora* (*Lob. Agl.* 585, fr. 269 Ab.) Bezug ge-  
nommen. Auch in den *Hymnen* finden wir  
mannigfache ausdrückliche (18; 40 — 42) und  
versteckte Hinweise auf attische Kulte. Die  
Reihenfolge der *Hymnen* 76 — 78 scheint durch  
das athenische Ritual bestimmt; vgl. *Dieterich*,  
*Hymni Orph.* 23. Artemis Hegemone, die nach  
72, 8 ans dem Blute des Eubuleus entstanden  
ist, ist wohl die eleusinische Propylaea. Auf das  
in der peisistratischen Zeit mit Athen nächst-  
verbundene Naxos weist die Gleichsetzung des  
Adonis mit Eubuleus-Dionysos und der Aphro-  
dite mit Ariadne (*Gruppe*, *Hdb.* 244, 6 ff.): da-  
durch wird auch für die Einführung attischer  
Kulte in die orphische Litteratur die Peisi-  
stratidenzeit wahrscheinlich. — Der umgekehrte  
Fall, daß die attischen Kulte durch die älteren,  
krotoniatischen *Orphika* beeinflusst wurden,  
konnte natürlich nur selten eintreten, da in den  
griechischen Gottesdiensten die Lehren über-  
haupt nur nebensächlich oder vielmehr der  
Deutung des einzelnen überlassen waren; wir  
müssen indessen doch versuchen, diese für die  
Geschichte der orphischen Vorstellungen höchst  
wichtigen Zusammenhänge, so dürftig und un-  
sicher ihre Spuren sind, zu erraten. Der kro-  
toniatische Myte beglaubigt sich in der Unter-  
welt durch die Worte *Τῆς καὶς εἰμι καὶ*  
*Ὀρφανὸν ἀσπερόεντος* wahrscheinlich mit Rück-  
sicht auf die in der jüngeren Litteratur auf-  
tretende Lehre, daß Himmel und Erde, die  
hier an die Stelle von Okeanos und Gaia ge-  
treten sind, die erste Ehe schlossen (*Dieterich*,  
*Nek.* 101 ff. vergleicht *Eur.* fr. 484, wozu  
*Wünsch*, *Rh.* M. 49, 1894, 96 fr. 1004 fügt).  
Wahrscheinlich mit Recht leitet *Proklos* Tim. 6,  
S. 293 c davon die athenische Sitte her *Ὀρφανῶ*  
καὶ *Γῇ ποτρίστειν τοὺς γάμους*. In Phlya, wo

die Lykomiden ihre Lieder auf Orpheus zurückführten, finden wir Kore Protageneia (vgl. den krotoniatischen Protagos) und vielleicht Phanes (*Gruppe*, *Hdb.* 41). Im Kult von Eleusis scheint die Lehre von den drei Inkarnationen des Dionysos vorausgesetzt zu sein (*Gruppe*, *Hdb.* 54 f.), die vielleicht schon aus Krotos stammt (s. o. Sp. 1127, 23 ff.). Dafs diese Elemente erst unter athenischem Einflusse etwa von der athenischen Kolonie Thurioi aus in die Lehre der unteritalischen Mysteriengemeinde gelangten, ist kaum anzunehmen, da sie innerhalb der athenischen Kulte nicht zusammenstehen.

76) Erst jetzt sind wir befähigt, die viel erörterte Frage nach dem Einflusse der orphischen Litteratur auf die eleusinischen Gottesdienste zu beantworten. In den Riten konnte dieser Einflufs jedenfalls nur sehr gering sein; wo er zu erwarten wäre, in den Diätvorschriften, hat er nicht bestanden, wenngleich es natürlich den eleusinischen Mysten unbenommen blieb, ein orphisches Leben zu führen. Eher hätte sich orphische Lehre in den dramatischen Aufführungen oder, wie man besser sagt, bei den Zaubereien der heiligen Nächte aussprechen können; aber auch in dieser Beziehung fehlt es an jedem Zeugnis dafür, dafs die Umgestaltung der eleusinischen Mythen und die dabei ausgesprochene Gleichsetzung des Dionysos mit dem älteren Iakchos etwas anderes war als eine Erweiterung und Veredelung der alten eleusinischen Riten, wie sie nach dem Charakter fast aller alten griechischen Neuschöpfungen auf religiösem Gebiet, insbesondere aber der peisistrateischen, von vornherein zu erwarten ist. Insofern ist also die aufgeworfene Frage zu verneinen. Ganz anders lautet dagegen die Antwort, wenn es sich darum handelt, in welchem Sinne Peisistratos selbst und seine Ratgeber die überlieferten Mythen und Kulte auslegten. Orphiker haben sehr wahrscheinlich unter den Peisistratiden die eleusinische Mysteriensage behandelt; in der späteren orphischen Litteratur werden in eleusinische Mythen orphische Vorstellungen hineingetragen (über Eubuleus s. o. Sp. 1124, 21); es liegt, auch ohne äußere Beglaubigung, deren Fehlen bei dem Zustand der Überlieferung gar nicht befremden kann, sehr nahe, diese beiden Sätze dahin zu vereinigen, dafs die Hineintragung orphischer Vorstellungen in die eleusinischen Lehren unter Peisistratos und den Peisistratiden und dann auch wohl unter ihrer ausdrücklichen oder stillschweigenden Billigung erfolgte.

77) Mystische Reisebeschreibungen unter Orpheus' Namen. Neben dem bisher besprochenen Stamme der orphischen Litteratur entwickelte sich in Athen gegen Ende des 6. Jahrh. ein anderer, der aus Kyzikos verpflanzt war. Hier ist *Aristaeus* zu Haus, der Wundermann, der zu den fernen Nordvölkern gezogen sein sollte. Auch *Abaris* stammt wohl aus Kyzikos; wenn die Spartaner durch ihn oder Orpheus den Kult der Kore Soteira gestiftet sein liefsen (*Paus.* 3, 13, 2), so thäten sie dies vermutlich, weil sie ihre Göttin mit der

berühmten kyzikenischen in Verbindung setzen wollten, deren Kult demnach ebenfalls von dem angeblichen Skythen oder Hyperboreer gestiftet war; bei *Val. Flacc. Argon.* 3, 152 tötet Iason in Kyzikos einen Abaris. Ob an diese Heroen bereits in Kyzikos, wo man ebenfalls von O. erzählte, eine Litteratur geknüpft war, wissen wir nicht; wegen des Aristaeuskultus in Metapont und Sizilien und wegen der behaupteten Beziehungen der Pythagoreer zu beiden Wundermännern scheint es fast, als sei in Krotos oder einer der anderen Städte Großgriechenlands, die ihre materielle Blüte neben andern Ursachen auch dem Zuzug aus den von Lydien bedrohten kleinasiatischen Griechenstädten und ihre geistige Entwicklung den von eben dorthier zuströmenden Bildungselementen verdankten, ein Teil der unter Abaris' und Aristaeas' Namen gehenden Litteratur verfaßt worden. Ein krotoniatisches Gedicht ist es wohl, aus dem die ähnliche Sage von dem in der Sagrachlacht von dem Geiste des Iokrischen Aias verwundeten Krotoniaten Leonomos stammt, der auf der Insel Leuke von Aias selbst geheilt wird (*Paus.* 3, 19, 13) und der nun von dem dortigen Aufenthalte der Seligen und besonders von Achilleus — er hatte einen Trauerkult am Lakinion: *Lykophr.* 857; *Sch.*; *Tz.* — erzählt. Die Sage scheint alt (*Diels, Parmen.* 18 f.) mit veränderten Namen berichtet sie *Theopomp* von dem Krotoniaten Phormion (*Suid.* s. v.), und es ist doch wohl kein Zufall, dafs auch Helena, die auf Leuke neben Achilleus stand, nach *Cic. inv.* 2, 1, 1 am Lakinion verehrt worden zu sein scheint. — Aber auch dieser Zweig der antiken mystischen Litteratur ist wohl hauptsächlich in der Stadt der Peisistratiden entwickelt. Hier ist sehr wahrscheinlich auch der Seelenarzt (*Platon, Charmid.* 5 S. 156) Zamolxis in die Litteratur gekommen, dessen Zusammenhang mit der pythagoreischen Eschatologie die Litterarhistoriker des 5. Jahrh. ebenfalls erkannt hatten (*Hdt.* 4, 95), ferner der Skythe Anacharsis, der zu Solon gekommen sein soll (*Luk., Skyth.* 6), endlich auch der skythische Arzt Toxaris, der als *ξίφος λαρόος* in Athen während der Pest ein Heiligtum erhalten haben soll, eine Nachricht, die schwerlich frei von *Lukian* (*Skyth.* 1) aus einer Statue erschlossen ist, wie es *v. Sybel, Herm.* 20, 1885, 41—55 annimmt. In Athen soll Abaris geweiht haben (s. o. Bd. 1 Sp. 2319); die Sage von dem Pfeil des Abaris wird, obwohl die ältesten Zeugnisse das Fliegen nicht zu kennen scheinen, doch wohl mit Recht zu den Mythen von dem fliegenden Triptolemos und (*Paus.* 1, 22, 7) Musaios gestellt. Zu dieser Wunderlitteratur würden auch die *Argonautika* des *Epimedes*, des durch seine angeblichen athenischen Söhnungen bekannten Wundermannes, falls dies Werk nicht eine Fälschung *Lobons* ist (*Hiller, Rh. M.* 33, 1878, 525), und die unter dem N. des O. umlaufenden *Argonautika* gehören. Letztere rührten nach einer wahrscheinlich auf *Asklepiades* zurückgehenden Notiz des *Suid.*, *Opp.* 5 von dem unter Peisistratos lebenden Krotoniaten O. her; sonst erfahren wir über sie nichts und wissen

nicht, wie weit sie sich mit den erhaltenen von Hermann, *Orph.* 676, *Opusc.* 2, 1—17 in die römische Zeit gesetzten *Argonautika* deckten. Was diese 1055—1206 von der Fahrt durch die Nordgegenden, zu den Arimaspen (1063) in die *Ῥιπάλους ἀλιῶνας*, in das kronische Meer (vgl. *παρὰ Κρόνον ῥύσαι* in einem orphischen Abschnitte des *Pind.* *O.* 2, 70 und die von M. Mayer ob. Bd. 2 Sp. 1482 gesammelten Zeugnisse) n. s. w. berichten, kann großenteils aus einem athenischen Gedicht der Peisistratidenzeit stammen. Nach Herodot b. *Sch. Ap. Rh.* 1, 23 muß Orpheus am Argonautenzuge teilnehmen, damit er durch seinen Gesang den der Sirenen übertöne; die Verknüpfung der Sirenen mit der Sage vom Raube der Persephone, ferner die geflüssentliche Hervorhebung der nach Demeter genannten Stadt Hermione im fernem Norden, in der Nähe der Hadesthore (*Orph. A.* 1136 ff.) und der Okeanosinsel, wo einst Persephone geraubt wurde (ebd. 1191 ff.), können in Beziehung zu den orphischen Behandlungen der eleusinischen Sage stehen, auf welche an der letzteren Stelle ausdrücklich angespielt wird. Beim Seirenenabenteuer schwimmt Butes ins Elymerland nach dem Eryx: das ist in der Sage ein Athener, wohl der Ahnherr der Butaden; freilich könnte er diesem auch infolge der athenischen Expedition ins Elymerland gleichgesetzt sein, zumal da man hier noch von einem andern Butes, dem S. des Amykos, erzählt zu haben scheint (s. o. Bd. 1 Sp. 838).

#### g) Die Lehre von der periodischen Welterneuerung.

78) Inhalt der rhapsodischen Theogonie. Die Lehre von der Wiedergeburt der Seelen erscheint in der späteren orphischen Theorie erweitert zu einer periodischen Wiedergeburt der Welt. Am vollständigsten lag diese Vorstellung in den von den Neoplatonikern viel, vielleicht sogar allein (anders allerdings *Vari. Nova fragmenta Orphica*, Wiener Stud. XII, 222 ff.) gelassen, zitierten und kommentierten (vgl. *Syrianos εἰς τὴν Ὀρφέως ὁσιολογίαν βιβλία δύο* und *συνταγμα Ὀρφέως Περὶ γένεσιν καὶ μύσταις*; anderes bei *Lobeck a. a. O.* 344 ff.) 24 Rhapsodien (*Damask.* 380 K.) vor. Über den eigentlichen Titel s. Sp. 1143, 47 ff. Die Fragmente haben *Lobeck* 465—601, *Abel* fr. 48—140 gesammelt; doch gehen beide Zusammenstellungen, namentlich die von *Abel*, nicht von den durch die neuere Forschung gewonnenen Ergebnissen über die Beschaffenheit des Werkes aus, sodafs sie teils nicht zu ihm Gehöriges enthalten, teils unvollständig sind. Übrigens ist auch durch neuere Publikationen aus Hss. die Zahl der Bruchstücke nicht unerheblich erweitert. Von neueren Arbeiten vgl. außer *Lobecks* sehr wertvollen Bemerkungen bes. *Zoega*, *Abh.* herausg. v. *Welcker* S. 215 ff.; *Gieseke*, *Rh. M.* 2, 1853, 70—121; *Bernhardy*, *Grundr.* 2, 1<sup>a</sup>, 425 ff.; *Schuster* de *veteris Orphicae theogoniae indole*, Leipzig 1869; *Zeller*, *Gr. Phil.* 1<sup>a</sup>, 88—101; *Bergk*, *Gr. Litt.* 2, 93 ff.; *O. Gruppe*, *Gr. Kulte u. M.* 1, 632—675; *O. Kern* de *Orphei, Epimenidis, Phere-*

*cydis theogoniis*, Berlin 1887; *Susemihl* de *theogoniae Orphicae forma antiquissima*, Greifsw. 1890; *O. Gruppe*, *Die rhaps. Theogonie*, Leipzig 1890 (*Suppl. der phil. Jahrb.* 17, 687—747); *Susemihl* zu den *orph. Theog.*, *Phil. Jahrb.* 1890, 820—826 und *Gesch. der gr. Litt.* 1, 896; *A. Dieterich*, *Abh.* bes. 126 ff.; *Lucas*, *Grundbegriffe in den Kosmogon. der alten Völker*, Leipzig o. J., S. 178—196. — Aus dem Weltel entsteht hier, wie wahrscheinlich schon in der ältesten orphischen Theogonie, der goldgefäßelte Eros, der wahrscheinlich auch *Priapos* (h. 6. 9 vgl. *Lob.* 498), *Metis*, *Erikēpaios* (das soll bedeuten *ἑοδορίζω*, *Mal.* 4, S. 74 *Ddf.*, nach *Suid.* *Opp.* 2 *ζωή*) oder *Erikapaos* (über diese Form s. *Gruppe*, *Rhaps. Th.* 740, 1), *Protegonos*, *Phaethon*, *Antaeus* hiefs. Er ist die ungeteilte Welt, in ihm liegen die *ἀντίμαρα* der (geteilten) Welt, die er, ein Zweiter, aus sich hervorgehen läßt. Diese Emanation geschieht großenteils durch Zeugung, wird aber auch als Welterschöpfung bezeichnet. Der nicht verteilte Rest des Urwesens zieht sich als Sonne in den Himmel zurück. Nachdem der Sturz des *Uranos* und *Kronos* in der Hauptsache übereinstimmend mit *Hesiod* beschrieben ist, wird die zweite Zusammenfassung des Weltalls in *Zeus* dargestellt. Dieser verschlingt auf den Rat der *Nyx* die Welt und *Erikepaios*, d. h. den von ihm zurückgebliebenen Teil, und läßt aus sich die neuen Götter emanieren, welche den alten zu entsprechen scheinen. So wird wahrscheinlich aus dem weiblichen Teil des mannweiblichen *Phanes*, der eben deshalb, um die Übereinstimmung mit *Hesiod* zu erreichen, *Metis* genannt wird, *Athena* geboren, die bewaffnet aus seinem Kopfe springt; die aus den Hoden des *Uranos* geborene *Aphrodite* verjüngt sich in eine Göttin desselben Namens, die aus dem in das Meer gefallen Samen des *Zeus* hervorgeht. *Demeter* scheint aus *Rheia* entstanden (*fr.* 106; vgl. 47), die nach der sich für orphisch ausgebenden, aber vielleicht von *Proklos* herührenden Etymologie schon selbst jenen Namen als 'Zeusmutter' geführt haben soll; die Gleichsetzung von *Rheia* und *Demeter* bei Dichtern des 5. Jahrh. (*Pind.* *I.* 7, 3; *Eur. Hel.* 1301 ff.; *Melanippid.* *fr.* 10) hängt damit offenbar zusammen. Mit *Persephone*, seiner Tochter von *Demeter*, zengt *Zeus* in Schlangengestalt den *Bakchos* oder *Dionysos* — in der Parallel-erzählung bei *Nonnos* heisst er meist *Zagreus*, in den *Hymnen*, wie wahrscheinlich im krotyniatischen Gedicht, *Eubuleus* —, in welchem der (ungeteilt verbliebene Rest des) *Phanes* wiedergeboren wird. Er empfängt von *Zeus* die Weltherrschaft, wird aber, trotz der von *Zeus* eingesetzten Bewachung durch *Apollon* und die *Kureten*, noch als kleines Kind von den sieben Titanen zerrissen und gekocht. *Zeus*, der dies durch *Hekate* erfährt (*Lobeck* 561, *fr.* 201 *Ab.*), blitzt die Titanen nieder. Aus ihrer Asche entstehen die ersten Menschen der jetzigen Weltordnung (denn schon vorher haben unter *Phanes* die Menschen des goldenen, unter *Kronos* die des silbernen Zeitalters gelebt: *Prokl. resp. Plat.* 38, 6 *ed. Schoell*), die, da die

Titane zuvor vom Leib des Dionysos gekostet, auch Teil am Dionysos haben (Lobeck, *Agl.* 566; Gruppe, *Rhaps. Theog.* 717). Die übrigen Glieder setzt Apollon in Zeus' Auftrag in Delphoi nieder (Lobeck 558), das Herz bringt Athena, die von seinem Schwingen den N. Pallas bekommt (Lobeck 559), dem Zeus, der es wahrscheinlich zerreibt und selbst trinkt oder der Semele zu trinken giebt (Lobeck 561). So wird der junge Dionysos geboren.

79) Die orphische Theogonie des Hieronymos. Eine der Grundlehren dieses Gedichtes, die Verschlingung des Phanes durch Zeus, kehrt noch in einer anderen orphischen Theogonie, bei *Athenag. suppl.* 20 S. 23, 19 *Schw.* wieder, der nach ebd. 18 S. 20, 22 die von *Damask.* 881 K. als  $\eta \kappa \alpha \tau \alpha \tau \acute{o} \nu \tau \epsilon \rho \alpha \nu \nu \alpha \nu \phi \rho \epsilon \sigma \iota \nu \eta \nu \kappa \alpha \iota \epsilon \lambda \lambda \acute{\alpha} \delta \nu \iota \nu \alpha \nu$  bezeichnete Theogonie gelesen zu haben scheint. Zwar fehlen die entscheidenden Worte  $\kappa \alpha \iota \acute{\alpha} \lambda \lambda \eta \nu \tau \alpha \upsilon \tau \alpha$  wie bei *Athenagoras*, so bereits in dem von *Norden*, *Hermes* 28, 1892, S. 614 herausgegebenen *Scholia* zu *Gregor von Nazianz*; aber auch so bleiben sehr erhebliche Übereinstimmungen übrig. Diese Theogonie berührt sich auf das nächste mit den *Rhapsodien*; *Zeller, Griech. Phil.* 1<sup>a</sup>, 95 meint sogar, (*Pseudo*-) *Hellänikos* und *Hieronymos*, die er für identisch hält, hätten lediglich, um die Identität der phönizischen und griechischen Theogonie zu zeigen, ihren Auszug aus den *Rhapsodien* durch phönizische Elemente — wie die Entstehung der Welt aus Wasser und Schlamm (für  $\lambda \acute{\upsilon} \varsigma$  vermutet man fälschlich  $\zeta \eta \nu$ ; so noch *Kroll, Rh. M.* 52, 1897, 290) und die Gleichsetzung des Chronos mit dem phantastisch gestalteten *Herakles* — interpoliert; dies ist indessen sehr unwahrscheinlich, da, wie sich aus *Orph. h.* 12 ergibt, dieser kosmische *Herakles* einer echten orphischen Theogonie angehört haben muß, und auch, was *Zeller* nicht berücksichtigt hat, der von *Athenagoras* zitierte V. vom Okeanos (*fr.* 39) wegen des *fr.* 95 nicht in den *Rhapsodien* gestanden haben kann. — Aller Wahrscheinlichkeit nach lehrte auch dies von *Hieronymos* exzerpierte oder interpolierte Gedicht die periodische Weiterneuerung. Leider sind die Bruchstücke zu dürftig, als daß sie bei der Feststellung des Ursprungs dieser Literatur, der wir uns jetzt zuwenden müssen, von wesentlichem Nutzen sein könnten. Wir kehren also zu den *Rhapsodien* zurück.

80) Trotz der weit größeren Anzahl der erhaltenen Bruchstücke giebt uns dieses Gedicht mehr Rätsel auf als die bisher besprochenen *Orphika*. Es ist offenbar kein einheitliches Ganze, sondern ein Versuch mannigfache unter Orpheus' und vielleicht auch unter anderen Namen überlieferte theogonische und kosmogonische Mythen zusammenzufassen und so weit als möglich auszugleichen. Wir werden im folgenden hauptsächlich denjenigen Mythos berücksichtigen, der den Grundgedanken des Gedichtes enthält und dessen hauptsächlichsten Unterschied von den älteren *Orphika* ausmacht, die zweimalige Emanation des Alls, erst aus Phanes, sodann aus Zeus. — Was zunächst den Entstehungsort anbetrifft, so scheint das

Gedicht, so weit die erhaltenen Fragmente ein Urteil gestatten, in Athen entstanden. Die *Rhapsodien* waren nach der Tübinger *Theosophia* (*Buresch, Klaros* 117, 3) Musaios gewidmet, unter dessen Namen ebenfalls ein Lied umlief, das zeigen wollte  $\xi \varsigma \epsilon \nu \theta \varsigma \tau \acute{\alpha} \pi \acute{\alpha} \nu \tau \alpha \gamma \gamma \nu \epsilon \sigma \theta \alpha \iota \kappa \alpha \iota \epsilon \iota \varsigma \tau \alpha \upsilon \tau \acute{o} \nu \alpha \nu \alpha \lambda \upsilon \epsilon \sigma \theta \alpha \iota$  (*Diogen. Laert. proem.* 3); Musaios aber wird vorzugsweise (*Sp.* 1135, 64) und wohl zuerst in Attika mit O. durch seine literarische Tätigkeit verbunden. Durch die Gleichsetzung des Phanes mit Metis erscheint die Göttin der Akropolis als die eine Seite des wiedergeborenen *Erikepaio*s. Die Ableitung der *Artemis Hekate* von *Demeter* (*fr.* 137 *Ab.*; *Lobeck, Agl.* 543) war, wie sich aus *Aisch. fr.* 333 ergibt, z. Z. der Perserkriege in Athen bekannt. Die Wiedergeburt der *Rheia* in *Demeter* (*Lobeck* 537; bei *Abel fr.* 128; vgl. 106) hat an der Gleichsetzung beider Gottheiten bei *Euripides* (*Sp.* 1140, 48), die übrigens wie in der von *Athenagoras* gelesenen Theogonie (*fr.* 41) geradezu auch in den *Rhapsodien* ausgesprochen gewesen sein kann, eine Parallele. *Bendis*, die einzige barbarische Gottheit (*Lobeck, Agl.* 545; *Abel fr.* 184) unseres Gedichtes, hatte, nachdem sie wahrscheinlich durch *Peisistratos'* thrakische Unternehmungen in Athen bekannt worden war, im *Peraieus* seit dem 5. Jahrh. einen Tempel (s. o. Bd. 1 *Sp.* 780). — Wenn demnach die *rhapsodische Theogonie* oder wenigstens das älteste Lied von der doppelten Weltemanation wahrscheinlich in Athen entstand, so scheint es als müßte die Frage nach seiner Entstehungszeit durch das Auftreten von Darstellungen der Begebenheiten des Mythos innerhalb der attischen Kunst bestimmt beantwortet werden können. Es ist auch wohl möglich, daß später von hier aus eine sichere Entscheidung erfolgt; aber die bisherigen Versuche, den Phanesmythos oder andere charakteristische Züge des Epos auf attischen Kunstwerken nachzuweisen, haben, so zahlreich solche auch für alle hier in Betracht kommenden Perioden vorhanden sind, nicht zu entscheidenden Ergebnissen geführt; meist sind sie so offenbar irrig, daß es nicht nötig erscheint, sie hier aufzuzählen. Neuerdings hat man das von *Braun, Ann. d. I.* 22, 1850 S. 214 auf *Enoches* (*Sch. Lyk.* 211), von *Furtwängler* im *Berl. Katalog* trotz des angedeuteten männlichen Geschlechts des Knaben auf *Helena* in dem der *Leda* überbrachten Ei (vgl. auch *Kekulé, Bonner Feischr. zur Feier des 50j. Best. d. arch. Inst.* 1879, S. 7) bezogene Vb., Berlin 2430, als Phanes gedeutet, welcher sich in dem Weiße rege (zuletzt *Benndorf* bei *Reichel, Vorholl. Götterc.* 50). Man müßte alsdann annehmen, daß der Altar, auf dem das Ei ruht, und die neben ihm stehende Frau aus dem bekannten Darstellungen der *Leda* gedankenlos mit übernommen sind. Aber selbst unter dieser Annahme läßt sich das Bild für die Entstehungszeit unseres Gedichtes deshalb nicht verwerten, weil die Geburt des *Eros* aus dem Ei bereits in der älteren orphischen Theogonie vorkam, die in der Zeit unseres Vb. (Ende des 5. Jahrh.) in Athen viel gelesen war. Viel wichtiger würde ein sf. Vb. aus *Capua*, das sich jetzt im

Cabinet des medailles zu Paris befindet, sein, wenn dessen Deutung sicher wäre. Das Bild zeigt den sitzenden Zeus mit Blitz und Szepter, vor ihm erstaut Hera (HEPA); auf dem Schoße des Zeus steht ein nacktes Kind, das in jeder Hand eine Fackel erhebt. *Minervini* (*Monum. ant. ined. posseduti da Raf. Barone* 1 S. 1 ff.) deutete die letztere als Artemis; nachdem *Brunn*, *Bull. d. J.* 1851, 107 das männliche Geschlecht des Kindes festgestellt hatte, wurde es von *Heydemann*, *Dion. Geb. u. Kindh.*, 10. *Wpr. Halle* 1885, S. 13 auf den von Zeus aus dem Schenkel geborenen Dionysos bezogen. In der That scheint Dionysos gemeint zu sein; daß aber die Geburt des Gottes dargestellt werden sollte, ist wenigstens von dem Maler durchaus nicht angedeutet. Dagegen weist die Bezeichnung des mutmaßlichen Dionysos als καλὸν Διὸς φῶς (vgl. über sie *Kretschmer*, *Gr. Vasenschr.* 199) allerdings auf die orphische Theogonie, in der sowohl Phanes als Dionysos als Rest des aetherischen Feuers galten; und das Bild könnte darstellen, wie Zeus mit Bakchos, dem er die Herrschaft übergeben hat καὶ αὐτὸν ἰόντι νῆα καὶ νηπιὸν ἑλάνισασθῆ (fr. 191 Ab.), zusammen regiert καὶ αὐτὸν μὲν οὖν Ζεὺς πάντα πατὴρ, Βάκχος δ' ἐπὶ καὶ αὐτὸν (fr. 192). Gleichwohl ist diese Deutung zu unsicher, als daß dies Zeugnis für die Feststellung des Alters unsers Gedichtes in Frage kommen könnte. Ebenso müssen wir von einer Stelle in *Kratinos* 'Giganten' (*Meineke* fr. com. 3, 374) absehen, welche *M. Mayer*, *Grg. u. Tit.* 239 als eine Verspottung eines unserer *rhapsodischen Theogonie* mindestens nahe verwandten Gedichtes (fr. 196) erklärt hat; auch diese Stelle ist nicht ganz entscheidend. Vollends die vermeintlichen Anspielungen auf die *rhapsodische Theogonie*, die *O. Kern* bei Philosophen des 5. und 4. Jahrh. entdecken wollte, haben sich als trügerisch herausgestellt (Sp. 1147, 40). Wir sind also auf Kombinationen angewiesen.

81) Zuerst versuchen wir die Beziehungen unseres Gedichtes zu den verwandten philosophischen Systemen festzustellen. Wenn es eigentlich den Titel *ἑρῶς λόγος* oder *θεῶν λόγος* geführt hat, wie es nach dem Zitat ἐν ὁδοῦ τοῦ ἱεροῦ λόγον (fr. 44, EM *Γιγας* 231, 22) und aus anderen von mir in den *Gr. Kulturen* u. M. 1, 637 Anm. 36 angeführten Gründen in der That scheint, wurde es dem Pythagoreer *Kerkops* oder dem Thessalier *Theognetos* zugeschrieben (*Suid.* Ὀρφ. 6); nach *Orpheus* sollte auch *Pythagoras* einen *ἑρῶς λόγος* oder *θεῶν λόγος* geschrieben haben (*Jambli. v. Pyth.* 146; vgl. *Lob. Agl.* 714 ff.). Auch der Pythagoreerin *Arignote* zugewiesene *ἑρῶς λόγος* könnte sich mit unserem berühren, wenn in der Quelle einer ohnehin verworrenen Stelle bei *Suid.* (s. v. Ἀργινώτης) ἐπιγράφεται im Sinne von 'zuschreiben' gebraucht war. In pythagoreischem Sinne haben jedenfalls die Neoplatoniker die *Rhapsodien* ausgelegt und darin namentlich die Zahlenlehre wiedergefunden (fr. 141 ff., wohl aus unserem Werk stammend) — wir wissen nicht, mit welchem Recht. Unzweifelhaft pythagoreischen Einfluß würden

wir in unserem Gedicht feststellen, wenn der aus ihm geschöpfte Name *Antages* für die Sonne (*Macrobi. S.* 1, 18, 12, fr. 167, 4; vgl. *Hymn.* 6, 9), auf die Bestrahlung durch das Zentralfeuer zu beziehen wäre; aber obgleich eine andere befriedigende Erklärung dieses Ausdrucks sich nicht darbietet, ist doch diese deshalb kaum zullässig, weil die Lehre des Gedichtes selbst, daß in der Sonne der nicht geteilte Rest des feurigen Urstoffs sich erhalten habe, mit der Lehre vom Zentralfeuer nicht wohl vereinbar ist. Im übrigen ist als pythagoreisch höchstens noch die Lehre (fr. 81 Ab.) hervorzuheben, daß der Mond eine andere Erde sei; doch ist dieser Satz, der sich auch bei *Anaxagoras* findet, schwerlich der pythagoreischen Sekte ureigentlich, zu deren übrigen Lehren er sogar in einem Gegensatz steht (*Zeller* 1<sup>6</sup>, 425). Gegenüber diesen mindestens zweifelhaften Übereinstimmungen steht die Tatsache, daß die Pythagoreer, wenigstens die älteren, die Lehre von der periodischen Weltverneuerung nicht kennen oder doch nicht billigen. Diese den Grundgedanken unseres Gedichtes bildende Lehre weist auf *Anaximandros* oder eines der von ihm abhängigen physikalischen Systeme, das herakleiteische, empedokleische oder das durch *Hera-kleitos* beeinflusste etc.

82) *Schuster de vet. Orph. theog. indole*, dem sich noch neuerdings *Zeller*, *Gr. Phil.* 1<sup>6</sup>, 100 anschließt, hat die stoische oder eine stoisch beeinflusste Schule der alexandrinischen Zeit für den Ausgangspunkt unseres Mythos und des Gedichtes, in dem er dargestellt war, gehalten. In dieser vagen Fassung läßt sich der Satz freilich sehr schwer widerlegen; aber bedenklich ist es doch, daß unser Gedicht sich in wichtigen Punkten von den Lehren unterscheidet, die durch die Stoa fast Allgemeingut der von ihr abhängigen Systeme geworden waren. So kennt z. B. unser Gedicht nicht die Gleichsetzung von Kronos — Chronos, die sich von *Zenon* an (*Krische, Theol. Lehr.* 398) bei vielen Stoikern (z. B. *Kornut* 6 f.; *Intp. des Korn.* 2, 142 G.; *Herakl. all. c.* 41 S. 140 Sch.) findet, u. a. in die Zauberbücher übergegangen und überhaupt fast Volksvorstellung geworden ist (Inscrh. v. Elateia, *Bull. corr. hell.* 10, 1886, 368). Andere Abweichungen von der stoischen und überhaupt der späteren Lehre habe ich *Gr. Kulte* u. M. 1, 652 f. gesammelt. Vergleichen wir statt der Stoiker selbst die von diesen abhängige Mystik, so finden wir hier gegenüber unsern *Rhapsodien* eine weit ausgebildete Systematisierung und Schematisierung. Aus der periodischen Weltverneuerung ist eine periodische Zerstörung abwechselnd durch die vier Elemente geworden: eine in der sibyllinischen Litteratur, bei manchen den Neopythagoreern nahe stehenden Schriftstellern, bei den angeblichen Magiern des *Dion Chrysostomos* (or. 36 S. 60 ff. *Ddf.*), auch in jüngeren orphischen Gedichten (*Lobeck, Agl.* 2, 792 f.) nachweisbare, offenbar sehr weit verbreitete Vorstellung, die auch auf die jüngere orientalische Litteratur nachhaltig eingewirkt hat. Diese vier Weltzerstörungen wer-



den mit den vier Jahreszeiten (z. B. die *ἐκπύρωσις* mit dem Sommer und Winter, der Untergang durch Wasser mit dem Winter) verglichen und somit der gesamte, zwischen zwei Weltverbrennungen liegende Zeitraum als Weltjahr gefaßt. Daraus ergibt sich wiederum die Verknüpfung mit neueren oder auch älteren astrologischen Vorstellungen. Dann werden aber auch die vier Jahreszeiten des Weltjahres den vier Weltaltern gleichgesetzt. Zu einer eigentümlichen Zahlenmystik führten die Versuche den Zeitraum der einzelnen Abschnitte des Weltjahres zu berechnen. Diese Vorstellungen sind freilich nur in vereinzelt Spuren überliefert, bedenkt man aber, daß sich die auffälligsten Übereinstimmungen zwischen ganz entlegenen Litteraturkreisen finden, z. B. den von *Nigidius, Varro* und *Virgil* gelesenen Mystikern einerseits und andererseits dem *Bahman Yasht* (*Spiegel, Iran. Alt.* 2, 152), so kann doch nicht bezweifelt werden, daß in der von der Stoa beeinflussten Mystik diese Vorstellungen sehr verbreitet gewesen sein müssen. Ein Teil dieser Mystik hat diese Lehren noch dadurch erweitert, daß sie den Anbruch einer neuen Weltperiode als unmittelbar bevorstehend verkündigte. Nichts von alledem findet sich in unseren *Rhapsodien*. Wir haben denjenigen Teil der späteren Mystik berückichtigt, der inhaltlich dem Phanes-  
Zeusmythos am nächsten steht und nachweislich in jüngeren Gedichten (*fr.* 248 f. *Ab.*) behandelt ist; die Vergleichung anderer Teile würde noch weit größere Verschiedenheiten hervortreten lassen. Es ist demnach auch nicht zutreffend, wenn *Dieterich Arctas* 84, 1 teils meinen früheren Ausführungen zustimmend, teils sie beschränkend, sagt, Stoiker hätten diese Gedichte nicht gemacht, aber sie hätten so nicht gemacht werden können, ehe die Stoiker ihre Gedanken in die Welt getragen hätten. Noch weniger sind platonische Einflüsse in unserm Gedicht nachgewiesen worden. *Abel* druckt im *fr.* 61 aus *Prokl. Tim.* 5, 303 b ab ποιητής δὲ καὶ πατὴρ ὁ Ζεὺς, ὃς καὶ τὴν λέγεται δημιουργὸς ὅπ' ἑαυτοῦ πατὴρ τε ἔργων παῖρ αὐτὸν Ὀρφεύς. Wäre das richtig, so müßte allerdings die *rhapsodische Theogonie* aus *Platon Tim.* 13 S. 41 a schöpfen, denn wir können keinesfalls mit *Wobbermin, Religionsgesch. Unters.* S. 76 ff., der durch *Abel* zu weitgehenden Irrtümern verführt ist, das umgekehrte Verhältnis annehmen. Aber ohne Zweifel gehört vielmehr zusammen ὃς καὶ τὴν λέγεται δημιουργὸς ὅπ' ἑαυτοῦ πατὴρ τε ἔργων. Bisher hat noch niemand in unserm Gedicht eine Stelle nachgewiesen, für die sich nicht im 6. u. 5. Jahrh. Parallelen aufzeigen ließen.

83) Viel genauer berührt sich unser Gedicht mit *Empedokles*, der ebenfalls das Feuer als Zeus bezeichnete (*fr.* 160 M.). Die Aufzählung der Elemente (*fr.* 123, 10 *Ab.* πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ (vgl. *Damask.* 2, 177, 19 R. und *fr.* 43 *Ab.*; denselben Vers hat *Sext. Emp.* 3, 30 S. 126, 15; vgl. 9, 361 S. 462, 3 Be., der *Onomakritos* [*fr.* 1 Kink.] nennt, vor Augen gehabt) entspricht *Emped.* 79 M. πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ ἦπιον (oder

ἦπιος ἀπείρον) ὅψος: eine Übereinstimmung, aus der *O. Kern, Arch. f. Gesch. d. Phil.* 1, 502 Benutzung unseres Gedichtes durch den Akragantiner, dagegen *Zeller, Gr. Phil.* 1<sup>a</sup> 55, 1 umgekehrt Anlehnung des Orphikers an *Empedokles* folgert. Beide Schlüsse sind bei einem so unselbständigen Philosophen wie *Empedokles* unzulässig. Die Lehre von den vier Elementen ist sicher nicht zuerst von *Empedokles* aufgestellt; sie findet sich in den *Brāhmanas*, im Buddhismus, in älteren erasischen Liedern (*Hdt.* 1, 131; vgl. *Spiegel, arische Per.* 129), und da sie *Empedokles* natürlich nicht aus diesen Quellen geschöpft hat, so müssen schon vor demselben auch griechische Philosophen diese das 6. Jahrh. außerhalb Griechenlands viel beschäftigte Lehre vorgetragen haben. Gegen direkte Ableitung unseres Gedichtes von *Empedokles* spricht, daß in ersterem nicht die Lehre von Liebe und Haß und die Ausdehnung der Seelenwanderungslehre auf die Pflanzenwelt, dagegen die dem *Empedokles* unbekannte Bezeichnung des Mondes als einer andern Erde (*fr.* 81) und die Welterneuerung als Weltverbrennung (*Griech. Kulte u. M.* 1, 647) vorkam: dadurch ist *Empedokles* und gleichzeitig *Anaximandros* als Hauptquelle unseres Gedichtes ausgeschlossen.

84) Es bleibt demnach nur *Herakleitos* übrig, dessen Lehren in der That, abgesehen von der ihm sehr wahrscheinlich (*Zeller, Gr. Phil.* 1<sup>a</sup>, 685) von Stoikern untergeschoben von dem Monde als einer feurigen Schale, sich fast alle mit unserm Gedicht vereinigen lassen. Die einzige Ausnahme bildet die Lehre vom dem Alter der Welt, die *Herakleitos*, wie bekannt, ausdrücklich für ungeworden erklärt, wogegen unser O. (*fr.* 48 ff.), der an den Anfang die hier wohl schon immateriell gedachten Prinzipien Chaos und Chronos setzt, den Begriff der nicht entstandenen Materie, also den Begriff der von Ewigkeit her existierenden Welt nicht gehabt oder wenigstens nicht klar ausgesprochen zu haben scheint. Sehr bemerkenswerte Übereinstimmungen auch im einzelnen würden sich ergeben, wenn unser Gedicht den sehr wahrscheinlich älteren Mythos von der Geburt des Dionysos durch Persephone in dem Sinne vortrug, daß jedes Vergehen zugleich ein Entstehen bedeute, und wenn die von *Klemens str.* 6, 2, 17 S. 746 Po. angeführten, mit *Herakleitos* fast wörtlich übereinstimmenden Verse (*fr.* 230) unserm Gedicht angehörten; beides ist indessen zweifelhaft.

85) Wie sich bereits aus dem bisher Bemerkten ergibt, ist die wichtige Frage nach der Entstehungszeit unseres Gedichtes und seines Hauptmythos nicht mit Sicherheit zu lösen; wir haben es mit einer Litteratur zu thun, die unbeobachtet und bis zu einem gewissen Grade unabhängig neben den großen Strömungen des Geisteslebens dahinsickert, und müssen uns beschränken, die verschiedenen Möglichkeiten abzuwägen. Zitiert wird es, abgesehen von den Neoplatonikern, sehr wahrscheinlich bei den älteren Kirchenvätern, besonders bei *Klemens*, dem Alexandriner;

außerdem wird der v. bei *Diod.* 1, 11 (fr. 168) τοῦτέα μιν καλεῖται Φάνηρά τε καὶ Διδόνου, der den Mythos von den drei Inkarnationen des Dionysos wahrscheinlich voraussetzt, gleichlautend in der von *Buresch Klar.* herausgegebenen *Theosophia* (96, 21) und beinahe gleichlautend von *Macrob.* S. 1, 18, 12 (fr. 167) zitiert, welche beide sonst nachweislich (mittelbar) aus den *Rhapsodien* schöpfen. Daß *Apion* unsere *Rhapsodien* las, kann aus den von *Klem. Rom.* citierten Versen (*Lobeck, Agl.* 1. 475 ff.; *Abel, Orph. fr.* 371.; *Nöldeke, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 53, 1899 S. 501 ff.) wenigstens vermutet werden; die *hieronymianische Theogonie*, an die *Abel* dachte, ist weit weniger gelesen worden, und ein Teil der Differenzen zwischen *Klemens (recogn. fr.* 38 Ab.) und der *rhapsodischen Theogonie (fr.* 94 Ab.) erklärt sich durch die Vermischung orphischer und hesiodischer Mythologeme. Vielleicht derselben Zeit wie *Diod.* und *Apion* gehört der Vers des pseudoaristotelischen Buches *περὶ κόσμου* an, der ebenfalls die *Rhapsodien* gekannt zu haben scheint (vgl. fr. 46 mit 123). Demnach existierte unser Werk sehr wahrscheinlich im 1. Jahrh. v. Chr. Nun sind aber *Klemens' Katalog* oder Plagiate, in dem sich die wahrscheinlich aus den *Rhapsodien* stammenden *Orphika* finden, und *Diodors* ägyptische Götterlehre offenbar aus einer älteren, wahrscheinlich alexandrinischen Quelle geschöpft, die sich jedoch nicht mit Sicherheit ermitteln läßt. Der alexandrinischen Zeit gehört auch *Hieronymos* an, der entweder eine den *Rhapsodien* nahe verwandte Theogonie oder diese selbst gelesen hat. Die von *O. Kern* behaupteten früheren Beziehungen auf das Gedicht von der doppelten Weltemanation aus *Phanes* und *Zeus* sind dagegen entweder ganz unsicher oder, wie dies namentlich von den bei *Platon* gesuchten mit Sicherheit gesagt werden kann (s. zuletzt *Rohde, Ps.* 2<sup>3</sup>, 414 ff.; *Weber, Platon. Notiz. üb. O. S.* 36; über die Einwände von *E. Meyer, Gesch. d. Altertums* 2 S. 735 u. s. w. s. *Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Altertums* 102, 1899<sup>3</sup> S. 150), nicht vorhanden. Demnach sind die *Rhapsodien* in der Litteratur mit einiger Wahrscheinlichkeit erst in der hellenistischen Zeit nachweisbar. Das Gewicht dieses stillschweigenden Zeugnisses wird noch dadurch vermehrt, daß *Platon* erstens nirgends das Vorhandensein anderer, von ihm nicht zitierter *Orphika* andeutet, zweitens in einer wahrscheinlich nach der Zeitfolge angeordneten Aufzählung der verschiedenen kosmogonischen Systeme die Lehre von dem beständigen oder periodischen Wiederausammenfließen des Alls im Einen an letzter Stelle nennt und ionischen und sikelischen Muses (*Soph.* 242 D), d. h. wohl *Herakleitos* und *Empedokles*, zuschreibt. Diese sehr bedeutsame Nichterwähnung wird indessen durch die Tatsache aufgewogen, daß das Gedicht gar keine Beziehungen zu jüngeren Lehren hat. Da bis in die neueste Zeit hinein teils auf Grund längst widerlegter Beweisgründe teils ganz ohne Beweis immer wieder das Gegenteil behauptet wurde, so habe ich die Prüfung, die eigentlich der Behauptung hätte vorhergehen sollen, nach-

geholt und im Vorstehenden alle philosophischen Gedanken unseres Gedichtes in ihren Beziehungen zu anderen Systemen darzustellen versucht. Das Ergebnis kann nicht zweifelhaft sein. Zu demselben Resultat führt die Prüfung der in dem Gedichte erwähnten Gottesdienste. Die *Rhapsodien* wissen nichts von den berühmten Gottheiten der hellenistischen Zeit. Ja, es findet sich in den umfangreichen Fragmenten überhaupt nichts, was nicht kurz vor oder nach den Perserkriegen hätte gesagt werden können, und kaum etwas, was nicht damals wirklich gesagt worden wäre.

86) Der Widerspruch, der hierin gegenüber der späten Beglaubigung liegt, läßt sich in dreifacher Weise heben. Erstens könnten die Athener des 5. Jahrh. diesen Teil der *Orphika* für interpoliert erkannt und deshalb gering geschätzt haben. So kennt *Platon* selbst den alten, später wieder berühmten *Pherekydes*, der wie unsere *Rhapsodien* seine Gedanken mystisch einkleidet, entweder überhaupt nicht, oder er weist auf ihn (*Soph.* 30 S. 242 c) wie auf einen kindischen Märchenerzähler hin, der eine Nennung des Namens gar nicht verdiene; und mit derselben Verachtung behandelt er einen Teil der orphischen Litteratur (*Sp.* 1126, 3 ff.). Allerdings spricht *Platon*, wie zuletzt *Weber, Platon. Notiz. üb. O. S.* 38 hervorgehoben hat, nirgends von untergeschobenen orphischen Gedichten; auch die Worte *ὡς φασί, resp.* 2, 7 S. 364 e, die in einem von *Weber* übersehenen Gegensatz zu *Tim.* 13 S. 40 d e stehen, sollen nicht die Unechtheit der verspotteten *Orphika* hervorheben. Trotzdem kann natürlich *Platon* die Gedichte gekannt haben, die orphisch sein wollten, aber als solche von ihm nicht anerkannt und vielleicht deshalb nicht zitiert worden sind. Wie leicht übrigens bei der Nichterwähnung auch unbekannte Absichten oder selbst ein bloßer Zufall mitspielen können, zeigt u. a. das Beispiel des Begründers der pythagoreischen Litteratur, *Philolaos*, den *Platon* trotz seiner ausgesprochenen Vorliebe für pythagoreische Lehren ebenfalls nur gelegentlich einmal zitiert. Zweitens könnten die Kreise, in denen die *Rhapsodien* entstanden, in bewusster Altfermlichkeit sich an die vorklassische Philosophie gehalten haben. Endlich wäre es denkbar, daß die *Rhapsodien* zwar nach *Platon* entstanden, aber bevor das stoische System zur Herrschaft gelangte. Von diesen Möglichkeiten ist die zweite, die es gestatten würde, die Entstehung der Gedichte beliebig hinunter zu rücken, die am wenigsten wahrscheinliche. Wie hätte auch eine mehrere hundert Jahre zuvor überwundene philosophische Richtung nach einer beisspiellosten Entwicklung der Philosophie plötzlich ganz unverändert wieder hervortreten können? Der Neopythagoreismus, in dem wir die nächste Parallele suchen müßten, zeigt gerade recht deutlich, wie viel stärker die Entwicklung der Dinge ist als die romantischen, dem Altertum zugekehrten Neigungen der Menschen. Kann demnach das Gedicht von der Emanation der Welt aus *Phanes* und *Zeus* schwerlich eine nach Altfermlichkeit haschende späte Dichtung sein, so ist dagegen

die Wahl zwischen der ersten und dritten Möglichkeit, die Entscheidung der Frage, ob es vor oder nach *Platon* gedichtet wurde, sehr schwierig. Wer sich für die erste Möglichkeit entscheidet, steht wiederum vor der Frage, ob *Herakleitos*, *Pythagoras* und *Empedokles* aus dem Gedicht von *Phanes* und *Zeus* geschöpft haben, oder ob umgekehrt der Dichter ältere orphische Vorstellungen von der Wiedergeburt des *Phanes* durch Einfügung herakleiteischer, pythagoreischer und empedokleischer Vorstellungen kosmogonisch umgedeutet habe. Für erstere Annahme haben sich gleichzeitig *O. Kern*, *De Orphei Epim.*, *Pherecyd. theog.* und *Gruppe*, *Gr. Kulte u. M.* 1, 653 ff. entschieden, weil das Gedicht sowohl in seiner mythischen Einkleidung als auch in einzelnen seiner Lehren eine primitivere Form des Philosophierens darstellt und weil die Darstellung kosmischer Ideen in mythischer Form auch von dem ebenfalls dem 6. Jahrh. angehörigen *Pherekydes* unternommen ist. Noch neuerdings hat *Diels*, *Parmenides* 13 die *Rhapsodien* in den Kreis des *Onomakritos* verlegt. Andererseits ist aber das beachtenswert, worauf ich selbst früher hinwies und was neuerdings namentlich *Zeller* hervorgehoben hat, daß einzelne Verse der späteren *Orphika* — von denen sich allerdings keiner auf den *Phanes*mythos bezieht — viel eher den Eindruck machen, mit genauer Anlehnung an jene Philosophen gedichtet zu sein, als ihnen vorgelegen zu haben. Unter diesen Umständen läßt sich das Zeitverhältnis der *Rhapsodien* zu jenen Philosophen nicht feststellen; ebenso wenig aber ihr Zeitverhältnis zu *Platon*. Sind sie jünger als dieser, so sind sie wahrscheinlich unmittelbar nach dessen Auftreten gedichtet, weil sich so am leichtesten das völlige Fehlen einer Beeinflussung durch eine der sokratischen Schulen erklärt. Wir schließen also mit dem nur halb befriedigenden Ergebnis, daß der Mythos von der Verschlingung des *Phanes* 1) eine dem *Pythagoras* und *Empedokles* und besonders dem *Herakleitos* nahestehende, von allen jüngeren Philosophen unbeeinflusste philosophische Lehre in Anlehnung an einen älteren orphischen Mythos vorträgt, 2) wahrscheinlich in Athen zwischen 550 und 300 gedichtet und 3) nachdem er längere Zeit unbeachtet geblieben, infolge der geistigen Umkehr, die mit den Neopythagoreern beginnt, zu später Anerkennung gelangt ist.

#### h) Orphische Hymnen.

87) Bestimmung der Sammlung. Weit aus die wichtigste Quelle für die Entwicklung der eigentümlichen religiösen und philosophischen Anschauungen, die im Altertum unter O.' Namen vorgetragen wurden, ist die Hymnensammlung, das einzige erhaltene orphische Werk, das für diese Fragen ernstlich in Betracht kommt. Vgl. über sie bes. *Lobbeck*, *Agl.* 1, 389—410; *Gieseke*, *Rh. M.* 8, 1853, 90 ff. (der S. 92 unsere Hymnensammlung [1127 oder 1142 vv.] dem von *Suid.* *Ogyp.* 6 genannten *Ὀρφακίων*, *ἐπη γὰρ* und S. 93 den von *Orph.* *Argon* 39 erwähnten *ἱεροποι* gleichsetzt);

*Büchschütz de hymn. Orph.* 1856, Berl. Diss.; *Susemihl*, *Phil. Jahrb.* 109, 1874, 675 f.; *Gruppe*, *Gr. Kulte u. M.* 1, 553—558; *O. Kern*, *Hermes* 24, 1889, 498 ff.; *A. Dieterich*, *De hymn. Orph. cap. quinque* Marb. 1891. — Die Gedichte sind für eine Kultgenossenschaft bestimmt. Die Mitglieder heißen sehr häufig (z. B. 8, 20; 17, 9; 18, 19; 23, 7; 24, 9; 34, 27; 36, 13; 41, 10; 44, 11; 50, 10; 52, 13; 56, 12; 57, 12; 59, 20; 60, 11; 61, 10; 71, 12; 74, 10; 75, 6; 76, 11; 77, 9; 78, 13; 83, 8; 85, 10) *μύσται* oder *μυστικῶλοι* (17<sup>b</sup>, 7; 18, 17; 25, 10; 48, 6; 68, 11; von den *τελεταί* 79, 12); auch *νεομύσται* (43, 10), *νέοι ἱερεῖς* (9, 12), ein *μύστης νεοφάντης* (4, 9), *ὀργιοφάντης* (6, 11) werden genannt. Die Gemeinde (*λαός*) hat Beamte: ein einzelner ist beauftragt für sie zu beten (34, 10); *Dieterich*, *Hymn. Orph.* 13; eine priesterähnliche Würde scheint der *βουκόλος* (1, 10; 31, 7) zu bekleiden. *Dieterich de hymn. Orph.* 12 vergleicht Inschriften aus Pergamon, Perinthos, Apollonia, Rom und zahlreiche literarische Zeugnisse. *Maafs*, *Orph.* 181 meint, daß der Name den Leiter des Thiasos, jedoch nur insofern bezeichne, als dieser den mythischen Stifter, O., vertrete; siehe dagegen *Knapp*, *Orpheusdarstell.* 33 A. 1. Vgl. über die *βουκόλοι* noch *Schoell*, *Sat. philol. X. Sauppio* obl. 176; *Crusius*, *Rh. Mus.* 45, 1890, 265—269; *Reitzenstein*, *Epigr. u. Schol.* 193—263. Weibliche Mitglieder werden vielleicht im *Eros*hymnos 58, 9 erwähnt. Opfer kommen häufig vor (z. B. *Θυνηκολῆ* in der voranstehenden *εὐχή* 1 u. 44; *σπονδή* ebd. 44; *λοῖβα* 11, 21; *ἐπιλοῖβα* 66, 10). Die Feier wird häufig als Mysterion bezeichnet (z. B. *τελεταί* 1, 9; 6, 11; 43, 10; 49, 7; *ὄργια νυκτεπαιή* 54, 10); eine *πάνθεος τελετή* wird 35, 7; 53, 9 erwähnt. Merkwürdig ist der Ausdruck *ἰεῖρον τελετῆς πολυλότορος ἄδου* 7, 12 vgl. 42, 11. Die von *Lobbeck*, *Agl.* 1, 359 aufgestellte und noch neuerdings mit ganz unzulänglichen (s. *Gruppe*, *Phil. Jahrb.* 17, Suppl.-B. 728—736) Gründen von *O. Kern*, *Herm.* 24, 1889, 498 ff. unterstützte, aber von *Kern* selbst später bestrittene Behauptung, daß alles dies lediglich eine literarische Fiktion sei, bedarf nach allem, was seitdem darüber geschrieben ist (*Schoell*, *Sat. philol. X. Sauppio* obl. Berl. 1879 S. 178 f.; *Dieterich de hymnis Orphicis capitula quinque*), keiner Widerlegung. Die rechtliche Stellung des Kultvereins ergibt sich aus den Andeutungen der Hymnen nicht; sehr wahrscheinlich handelt es sich um eine Privatgenossenschaft, einen *θίασος*. Daß sie sich nach O. nannte, steht nicht fest; daß die Hymnen O. zugeschrieben wurden, sehen wir nicht allein aus der Überschrift, sondern auch aus bezeichnenden Anspielungen in ihnen selbst: vgl. 24, 12; 76, 10 *καλλιπῆρ σὺν μητρὶ*. Von den öffentlichen Kulte der besseren Zeit unterscheiden sich die Gedichte zunächst durch die weit unverhüllter hervortretenden Elemente der Zauberei. Die Vergleichung der sonstigen magischen Texte ergibt mit großer Wahrscheinlichkeit, daß die Hymnen trotz der Gebete an die Gottheit und deren Verherrlichung als Beschwörungsformeln gedacht sind, durch welche die Gottheit gezwungen werden könne,

dem Zauberer zu willen zu sein. Wie aber in der späteren hellenistischen Zeit Zauberei und Philosophie sich verbanden, so finden wir auch in unseren Hymnen zahlreiche philosophische Lehren ausgesprochen; vgl. namentlich die Hymnen an Uranos (4), Aither (6), Physis (10), Pan (11), Kronos (= Chronos 13), Hera (16), die Göttermutter (27), den Daimon (73). Viel zu weit geht freilich die Behauptung von Christ, Griech. Littgesch. (Hdb. 7<sup>1</sup>, 583 — 1 659), daß unsere Hymnen großenteils an stoische oder neoplatonische Abstraktionen gerichtet seien; s. Wobbermin, Religionsgesch. Unters. 58 f.

88) Beziehung der philosophischen Lehren der Hymnen zu Stoikern, Neopythagoreern, Neoplatonikern. Außer starker Anlehnung an ältere orphische Spekulationen, auch an die in den *Rhapsodien* niedergelegten, enthalten diese philosophischen Abschnitte die Lehren, die etwa seit dem 1. Jahrh. v. Chr. namentlich durch den Einfluß der Stoa Gemeingut geworden waren. Leider sind die philosophischen Ansichten unserer Hymnedichter noch nicht soweit erforscht, daß eine sichere Einordnung in die Geschichte der hellenistischen Philosophie möglich wäre; bei der Unbestimmtheit der Anspielungen ist es übrigens fraglich, ob eine eindringende Untersuchung zu sicheren Ergebnissen führen würde. Gewöhnlich denkt man an direkten stoischen Einfluß (so namentlich Chr. Petersen, Philol. 37, 1868, 384 — 431, bes. 408; über O. Kern s. u.); die dafür zum Beweise angeführten stoischen Lehren gehören aber teils schon der alten Naturphilosophie an, teils sind sie später so allgemein verbreitet, daß sie von Anhängern jeder Philosophenschule ausgesprochen werden konnten. Vgl. Gruppe, Gr. Kulte u. Myth. 1, 555; siehe auch Schoell, Satyra philol. H. Sauppio oblata 1879, S. 178 f. Gegen die Entstehung unserer Hymnen in stoischen Kreisen spricht der Umstand, daß die Stoa die orphische Mystik zwar in den Bereich ihrer Untersuchungen zog, praktisch aber, so weit wir wissen, ihr fern stand. Fallen die Stoiker weg, so kommen hauptsächlich die Neupythagoreer und die Neuplatoniker in Betracht. Die letzteren haben sich nicht allein sehr eingehend mit einem orphischen Werke, der *rhapsodischen Theogonie* befaßt, sondern von einem der Neoplatoniker Proklos sind auch Hymnen erhalten, die in mancher Beziehung den orphischen ähnlich sind (vgl. z. B. 4, 15 *ὅρατα καὶ κείρεται ἱερῶν ἀνακαίρεται μύθων*). Während aber in den Gedichten des Proklos die eigentümliche neoplatonische Auffassung sich gelegentlich verrät, ist dies in unsern Hymnen nirgends der Fall. Verhältnismäßig wahrscheinlicher ist die Entstehung der Hymnen in neopythagoreischen Kreisen, zumal da pythagoreische Lehren von Alters her in pseudoorphischen Liedern vorgetragen wurden. Bekanntlich war durch Poseidonios eine Vermengung stoischer und pythagoreischer Lehren vorgenommen worden (Schmekel, Phil. d. mittl. Stoa 400 ff.), sodafs also auch die stoischen Elemente unseres Hymnos sich leicht erklären

liefsen. Soweit ich sehe, finden sich zwar in unsern Hymnen keine neopythagoreischen Lehren, aber auch nichts, was ihnen widerspricht. Wahrscheinlich entstammen diese Hymnen aber überhaupt nicht einer bestimmten Schule. Schon früher (z. B. Rathgeber, Ann. dell' inst. 12, 1840, S. 111) konnte man aus einzelnen Andeutungen schließen, daß in den späteren Jahrhunderten des Altertums pseudoorphische Lehren und Werke gelesen und beachtet waren (außer andern später zur Sprache kommenden Zeugnissen vgl. z. B. Claud. epigr. 74, 11) und daß namentlich im Orient nur äußerlich von der griechischen Kultur berührte Kreise sich auf O. beriefen oder mit jüngeren orphischen Lehren übereinstimmten. Ein Jude hat von Platon gelesene orphische Verse in monotheistisch-jüdischem Sinne interpoliert (Lobeck, Agl. 438 ff.; Abel fr. 4—6; Gruppe, Rhaps. Theog. 710 ff.; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes 2, 809; Wobbermin, Religionsgesch. Unters. 129—143). — Maass, Arat. 263 deutet die Möglichkeit an, daß die *διαθήκαι* vielleicht von Aristobul selbst gefälscht seien, v. 29 mit Benutzung des Arat. — Eller, dem sich Wendland anschließt [Burs., Jahresberichte 98, 1898, S. 122; s. aber Gercke bei Pauly-Wissowa 2, 918], erklärt die aristobulische Fassung für eine christliche Fälschung; den Sethianern wird vom Vf. der *Philosophumena* 5, 20 S. 208 Schneidewin-Duncker Anlehnung an Musaios, Linos und O. vorgeworfen; Phoiniker waren es wohl, die behaupteten, daß O. ihre Theogonie, mit der Hieronymos die altorphische Lehre interpoliert zu haben scheint, nachgeahmt habe (vgl. die von Abel, Orph. S. 158 A. 1 mitgeteilte Notiz aus Iriarte bibl. Matrit. 346). In Assyrien wurde O. dem Nebo von Mabug gleichgesetzt, wie wir aus der syrischen Übersetzung der Rede Melitons an Antoninus Pius (Cureton spicileg. Syriac. 44 Z. 34) sehen. Die Zauberbücher berufen sich mehrfach auf Orphika; vgl. z. B. Cod. Leid. 395 p. 21<sup>a</sup>, 21 *ὡς ὁ θεολόγος Ὀρφ. παρίδανεν διὰ τῆς παρὰ τὴν ἑλῶς*, ebd. 35; Leemanns pap. Gr. 2 S. 153. 154. 194; Diederich, Philol. Jbb. Suppl. 16, 1888, 774—779; Abr. 202, 5 u. 17, s. auch 165; Wessely, Ephes. Gramm. Progr. Wien 1886; Neue gr. Zauberpap. Denkschr. WAW 42, 1893, S. 35 v. 459).

Unter diesen Umständen können wir auch ganz abseits von den die Litteratur bestimmenden Kreisen orphische Lieder erwarten. 89) Etwas besser läßt sich die Entstehungszeit begrenzen. Die Götterwelt, in die uns die Hymnensammlung einführt, ist die des späteren Hellenismus. Die in der Kaiserzeit besonders blühenden Kultstätten werden nicht erwähnt; so fehlt unter den Apollonkultstätten v. 34, 1 ff. Klaros. Römische Einflüsse sind nicht bemerkbar, noch weniger die von Bode, Gesch. der hell. Dichtk. 1, 174 behaupteten christlichen. Dagegen werden die durch die Diadochenreiche populär gewordenen Gottheiten z. T. genannt, ohne indessen besonders hervorzutreten. Mithras heißt T. der Isis (42, 9) vermutlich mit Rücksicht auf die *καθόδος τῆς Μίανς* in Alexandria (Ilerond.

1, 56); das Apollonheiligtum in Memphis (34, 2) und die samothrakischen Gottheiten (den Kureten gleichgesetzt 38, 4 u. 21) sind den Dichtern der Hymnen bekannt; nach Thessalonike weist 89 (vgl. o. Bd. 2 Sp. 2554). — Gegen diese Datierung, etwa in das 1. Jahrh. v. Chr., könnte nun freilich manches eingewendet werden. Orphische Mysterien sind in dieser Zeit nicht bezeugt; in der Kaiserzeit zwar auch nicht, denn *Lact.* 1, 22 *ea sacra etiam nunc Orphica nominantur* kann sich kaum auf spätere religiöse Konventikel beziehen, wie *Heusinger, Altgr. O.-Darst.* 36 will, vielmehr scheint der Vf. mit Recht oder Unrecht an uralte Mysterien auf dem Kithairon zu denken; aber allerdings nahm das Mysterienwesen überhaupt in den späteren Jahrhunderten, namentlich seit der großen religiösen Reformbewegung unter den Severen (*Réville, Rel. zu Rom unter den Sev., übers. von Krüger*, 2o bes. S. 170 ff.) einen großen Aufschwung, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß unter den mannigfachen dionysischen Mysterien auch solche waren, die sich orphischen Ursprungs rühmten. Dazu kommen die nahen Berührungen unserer Sammlung mit den *magischen Hymnen* (*Dilthey, Rh. M.* 27, 1872, 375 ff.), zu den Gebeten bei *Nonnos* (28, 284 ff.; 40, 369—410; 41, 148—154; 44, 191 ff.; vgl. *Dilthey a. a. O.* 386) und zu den *Zauberpapyris* (*Dieterich* an so vielen Stellen des *Abrazas* und in *de hymn. Orph.*), die meist einer späteren Zeit angehören. *Dieterich, Phil. Jahrb.* 16, 778 hat dieser Beziehungen wegen die Hymnen 100—150 n. Chr., *Dilthey a. a. O.* sogar kurz vor *Nonnos* angesetzt. Es läßt sich hierfür auch anführen, daß die Hymnen im Altertum nicht zitiert werden — denn (*Demosth.* 25, 11 bezieht sich schwerlich auf *Orph. h.* 62, wie *Maafs, Orph.* 197 meint; vgl. dagegen *Gruppe*, 4o *Rhaps. Theog.* 706 — und das alle älteren Verweisungen auf orphische Hymnen (*Abel S.* 248 ff.) andere, jetzt verschollene Gedichte betreffen. Die zu Anfang dieses Paragraphen mitgeteilten Vermutungen *Gieskes*, daß unsere Hymnen unter anderen Namen erwähnt werden, ist nicht wahrscheinlich. Gleichwohl ist die aus der Nichterwähnung gezogene Folgerung unrichtig. Wie wenig bei einer derartigen abseits liegenden Literatur das Fehlen von so Zitaten beweist, haben wir bereits öfters gesehen. Auch die andern Gründe für eine sehr späte Abfassung sind nicht stichhaltig. Wenn sich unsere Hymnen mit notorisch jüngeren magischen berühren, so zeichnen sie sich doch vor ihnen durch eine weit reinere Sprache und Metrik aus. Von der eigentümlichen Häufung der Epitheta, die wahrscheinlich in letzter Linie an altägyptische Zauberformeln anknüpfend, durch Aufzählung aller Epitheta so des Gottes diesen verhindern will, sich hinter irgend einem zu verstecken und sich so der Bannformel zu entziehen, findet sich eine Spur bereits in dem homerischen *Areahymnos* (den deshalb *G. Hermann* sogar seinen *Orphika* einverleibt hat); auch bei den Tragikern haben wir Spuren solcher Anrufungen, denen man wahrscheinlich eine besondere Kraft zuschrieb.

Ein Teil der Invokationsformeln läßt sich für Athen schon für das 5. Jahrh. erweisen: *Dieterich, Rh. M.* 48, 1893, S. 232. — Was endlich die späteren orphischen Mysterien anbelangt, so können eben diese bis zu einem gewissen Grade als Zeugnis dafür betrachtet werden, daß auch in der für die Religionsgeschichte ziemlich dunklen alexandrinischen Periode die Kontinuität orphischer Geheimdienste nicht ganz unterbrochen war.

90) Der Entstehungsort unserer Hymnen kann meines Erachtens aus den in ihnen enthaltenen Andeutungen nicht festgestellt werden. Die mannigfachen Beziehungen zu Athen scheinen alle aus älteren *Orphika* übernommen. An Ägypten, die gemeinschaftliche Heimat fast aller magischen Texte, dachte neuerdings namentlich *A. Dieterich, Hymn. Orph.* 52; aber zum Nachweis genügen die oben Sp. 1152, 66 ff. angeführten Stellen über Isis und Apollon und *h.* 55, 9 nicht.

## X. Erfindungen und Reisen des Orpheus.

91) Seitdem man sich daran gewöhnt hatte, dem O. eine umfangreiche Literatur zuzuschreiben, lag es nahe, auch ihn, wie *Musaios* (s. *Cramer, Anecd. Oxon.* 4, 318, 15) zum Erfinder der Buchstabenschrift zu machen; in dieser Eigenschaft nennt ihn die unter dem N. des attischen Redners *Alkidas* erhaltene Rede des *Odysseus* (24 S. 672 s. *Bekk.*) gegen *Palamedes*, wogegen nach *Cram. anecd. Oxon.* 4, 324, 16 andere die Buchstabenschrift lange nach O. erfunden werden lassen. Ferner wurde der Sänger auch in die Musikgeschichte verwoben als Erfinder der Kithara oder Leier s. o. § 58. Zum Begründer des Ackerbaues macht den O. *Themist.* or. 30 S. 349<sup>b</sup>; vgl. *Hirzel, Abh. S. G. W.* 20. 1900. 82 A. 1.— Als Erfinder mußte O. dann natürlich auch größere Reisen unternommen haben. Insbesondere soll er nach Ägypten gekommen sein (*Diod.* 1, 69; 96; 4, 25; *Orph. Argon.* 102), von wo er auch die dionysischen Mysterien (*Diod.* 1, 23; *Euseb. pr. ev.* 1, 6, 4; 2, 1, 12 *Hein.*) und die Lehre von der Unterwelt (*Diod.* 1, 92; 96) mitgebracht und wo er sich auch mit den mosaïschen Schriften (*Iustin. coh.* 15 C bei *Migne* 6, 263; vgl. die mir nicht zugängliche Schrift von *W. Freymüller, O. und sein Verhältnis zu Moses*, 1858) bekannt gemacht haben soll. Dieser Teil der Überlieferung von O. scheint mindestens kurz nach 300 v. Chr. wenigstens in seinen Umrißen ausgebildet zu sein, da die angeführten *Diodorstellen* wahrscheinlich auf *Hekataios* von Abdera zurückgehen.

## XI. Argonautenfahrt.

92) Früher schon war O. mit den Argonauten nach Kolchis geführt worden, zuerst (jedoch offenbar nach einer bereits anerkannten Tradition) bei *Pindar, Pyth.* 4, 177. Trotz des *Pherekydes* Widerspruch (*Schol. Ap. Rhod.* 1, 23 = *F. H. G.* 1, 87, 63), der Philammon statt O. als Sänger der Argonautenfahrt nennt, ist in allen folgenden Darstellungen dieser Sage O. verwendet, z. B. bei *Herodor* von Hera-

kleia (*F. H. G.* 2, 38, 39; *Apollon. Rhod.* 1, 23; daraus aufser dem Scholiasten auch *Hyg. fab.* 1, 14 p. 38, 21 B); *Tzetz. Lyk. Alex.* 175 S. 438 M. und [*Pulex*, cf. *Eudoc. quod fertur viol.* 37 ff.] *Eudokia* bei *Villoison, anecd. Graec.* 1, 220, *Diod. 4, 43, 1* [Quelle: *Dionysios Skytobrachion*; vgl. *E. Bette quæst. Diod. myth.* Gött. 1887; *Jessen proll. in catalog. Argon.* Berlin, 1889 S. 101 f.; *Apollod. bibl.* 1, 9, 16, 7 = 1, 111 *Wagn.*; *Senec. Med.* 228; *Val. Flacc. Argon.* 1, 470; *Philostrat. imag.* 2, 15; *Orph. Argon.*; *Cramer, anecd. Paris.* 2, 195, 21. Die Teilnahme des schwachen O. an dem Zuge begründet *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 23 (d. i. wahrscheinlich *Herodor*; vgl. *ib.* 1, 31 mit der Weissagung des Chiron, dafs nur mit O. Hilfe die Argonauten bei den Seiren vorbeifahren würden. *Phanokles* (*Stob.* 64, 14, 2, 386 M.) bezeichnet ihn als Liebhaber des Kalais. O. singt, während die Argo ins Meer getragen wird (*Val. Fl.* 1, 187); er verrichtet die Opfer bei der Abfahrt (*Orph. Arg.* 309). Während der Fahrt rudert er nicht mit, sondern versieht den Dienst des *κλευστῆς* (*Hyg. fab.* 14 p. 45, 15 und, nach *Jessen proll.* 23 aus derselben Quelle, *Val. Flacc.* 1, 470; vgl. *Orph. Argon.* 250; *Luc. fug.* 29 *ἡδιστος κλευστῶν ἀνάντων. πρὸς γούν τὴν ὁδὸν αὐτοῦ ἡκιστα ἐκάνομεν ἑστέοντες*). Beim Wettkampf erhält O. von Chiron ein Pardelfell (*Orph. Arg.* 449). In der Nacht am Pelion singt er von der Flucht des Phrixos (*Val. Fl.* 1, 277 ff.). Als ein Sturm ausgebrochen, beruhigt er durch seinen Gesang die See (*Philostr. im.* 2, 15); ebenfalls bei einem Sturm betet O. als einziger Eingeweihter in Samothrake die Götter an (*Diod. 4, 43, 1*; vgl. 48, 6) und bewegt die Argonauten, sich in die Mysterien aufnehmen zu lassen (*Orph. Argon.* 468), was aber (*Val. Fl.* 2, 438) nicht durch O. selbst, sondern durch Thyotes geschieht. Vorher hatte er nach *Stat. Theb.* 5, 343 bei der Annäherung an Lemnos, an den Mast gelehnt, gesungen und dann nach *Val. Flacc.* 2, 426 sich in Lemnos an den Liebesfreunden beteiligt, wogegen ihn die *Orph. Argon.* 480 zum Aufbruch mahnen lassen. Für den unwissentlich getöteten Kyzikos bringt in den *Orph. Argon.* 570 er die Totenopfer dar, während die Entsühnung bei *Apoll. Rhod.* 1, 1090 ff. und *Val. Fl.* 3, 362 ff. auf Mopsos' Rat erfolgt und nur bei dem ersten (1134) insofern auch O. beteiligt ist, als er den Jünglingen zum Waffentanz aufspielt. Bei den Leichenspielen erhält er wegen seines Gesanges eine *ἐρβὰ δα χρυσῆναι τιτανομένην περιόυσαν* (*Orph. Argon.* 593) und versöhnt durch Opfer die Rhea (*ib.* 616). Dann tröstet er die Myiner über den Weggang des Herakles (*Val. Fl.* 4, 85) und singt am Bosphoros von den Irrfahrten der Io (*Val. Fl.* 4, 348). Bei den Kyaneai warnt er den Tiphsy und bezaubert durch seinen Gesang die Felsen (*Orph. Arg.* 690 ff.). Als Mopsos im Lande der Mariandynen den Schatten des Stenelos beschwört, schlägt O. die Saiten und weilt die Leier an dem später nach ihr Lyra genannten Ort (*Promathidas* von Herakleia *F. H. G.* 3, 202, 4; danach *Apoll. Rhod.* 2, 929, danach *Val. Fl.* 5, 101). Er

bringt das Zauberopfer dar, um die Thore des Haines zu öffnen, und zaubert den Schlaf in die Augen des Drachen (*Orph. Arg.* 943–1018). Er betet auf der Rückreise (*Diod. 4, 48*) zu den samothrakischen Göttern, warnt in andern Sagenfassungen die Argonauten das Haus der Demeter zu betreten (*Orph. Argon.* 1197), übertönt durch sein Lied den Seirengesang (so wahrscheinlich schon *Herodor*, Sp. 1155, 17, ferner *Apoll. Rhod.* 4, 909; *Apollod. bibl.* 1, 9, 25, 1 = 1, 135 *Wagn.*; *Sen. Med.* 356 f.; *Orph. Argon.* 1275), konnte aber nicht verhindern, dafs Butes (s. d.) ins Meer sprang. In Kyrene rät er, den dem Apollon heiligen Dreifufs den *δαίμονα ὑπερβαίνεαι* (*Ap. Rh.* 4, 1549) zu weihen. Am Schlusse der Fahrt entsühnt er bei Malea die Argonauten von dem Fluch des Aietes und opfert dann allein in Tainaron (*Orph. Arg.* 1371). Als lasen die Argo in Korinth weibte, dichtete O. das Weighied (*[Dion Chrysost.] or.* 37 p. 107 R. = *fr.* 10 *Ab.*). Bei den Spielen des Akastos endlich siegt O. mit der Kithara (*Hyg. f.* 273).

93) Wo und wann O. in die Argonautensage kam, ist begrifflicherweise mit Sicherheit nicht zu bestimmen. Kyrene kommt insofern in Betracht, als O. hier sowohl innerhalb wie ausserhalb des Argobenteuers überliefert ist. An die Weihung des Dreifusses schliesst sich die Überreichung der Scholle an Euphemos, welche in den Schlund am Tainaron geworfen werden sollte. An eben diesem Schlund opfert O. am Schlus der Fahrt, und durch ihn steigt er, wiederum in einem andern Sagenkreis, in die Unterwelt. Der Zusammenhang dieser Sagen wäre noch fester, wenn der Gott, der die Scholle überreicht, ursprünglich der so fest mit O. verbundene Aristaios war, wie dies *Studniczka Kyr.* 106 aus *Pind. Pyth.* 4, 28 (*ολονόλος δαίμων*) folgert; aber auch so ist sehr wahrscheinlich, dafs, als die mythische Vorgeschichte von Kyrene mit der Argonautensage verbunden wurde, also etwa 600, auch bereits von O. in diesem Zusammenhang erzählt wurde. Da O. und Euphemos wahrscheinlich schon in den ältesten Legenden neben einander standen, liegt die Folgerung nahe, dafs eben in Kyrene O. in die Argonautensage kam. Gleichwohl ist es wahrscheinlicher, dafs der Dichter, der den Ahnbern der Euphamiden dem Argonauten Euphemos gleichsetzte und so das Argobenteuer in die Vorgeschichte Kyrenes verflocht, auch O. bereits als Argonauten vorfand und nur die Sage mit Anlehnung an kyrenäische Kulttraditionen erweiterte. Wenn in den Städten des nordwestlichen Kleinasien, die für die Ausbildung der kolchischen Sage so wichtig sind, auch von O. in einem Zusammenhang erzählt wird, der ebenfalls erst nachträglich mit jener Sage in Verbindung gesetzt wird, so ist der Folgerung schwer zu entgehen, dafs diese Verbindung hier geknüpft wurde. *Maafs, Orph.* 130 denkt an das pontische Herakleia, das schon *Müller, Orchom.* 287 als Hauptstützpunkt für die Argonautensage hingestellt hatte: beides ist vielleicht richtig, aber noch wahrscheinlicher ist, dafs in Kyzikos, wo ebenfalls ein grosser Teil der

Argonautensage spielt, und von wo sehr wahrscheinlich (§ 77) auch andere mystische Reise-  
lieder nach Athen gelangten, von O. dem  
Argonauten gesungen wurde. Aber auch hier  
ist möglicherweise dieser Teil der Argonauten-  
sage nicht erst geschaffen; vielleicht reicht die  
Verknüpfung des Öfers mit Helios gepaarten  
O. mit der Sage von den Enkeln des Sonnen-  
gottes in noch weit Ältere, uns kaum erreich-  
bare Perioden in der Entwicklung der Argo-  
nautensage hinauf, die wie die Orpheussage  
in letzter Linie aus der Legende eines boioti-  
schen Heiligtums stammt. — Das hohe Alter der  
Sage von O.'s Beteiligung ist teils (z. B. von  
Müller, *Orchom.* 255; Bode de *Orph.* 12 a.)  
bestritten, teils schon behauptet, aber nicht  
mit zwingenden Gründen bewiesen worden.  
Welcker, *gr. Götterl.* 2, 544, der sogar den spä-  
teren Ruhm des O. aus den Liedern von der  
Argo herleitet, 'da diese eines priesterlichen  
und prophetischen Sängers schwerlich entbeh-  
ren konnten', scheint nicht erwogen zu haben,  
dafs in der Argonautensage noch drei andere  
Sänger vorkommen, Philammon, den *Phere-  
kydes* als ursprünglich ansah, Idmon und  
Mopsos. Auch als Minyer, wie *Maafs*, *Orph.*  
189 A zu 188 meint, ist O. wohl nicht in die  
Argonautensage gekommen, da es keineswegs  
feststeht, dafs er in der Überlieferung eines  
sich auf myneischen Ursprung zurückführen-  
den Geschlechtes vorkam.

## XII. Orpheus in der Unterwelt.

94) Aus dem Namen und der Lokalisation  
des O. am Tainaron, zu Lyra und an anderen  
Eingängen zur Unterwelt läfst sich der all-  
dings nicht sichere Schlufs ableiten, dafs O.  
von Haus aus zum Hades in Beziehung stand.  
Das Lied, das seinen Abstieg zur Unterwelt  
schilderte, haben wir (§ 67 ff.) ins sechste Jahrh.  
setzen zu müssen geglaubt. In Polygnots Ne-  
kyia (*Paus.* 10, 30, 6) war der Sänger die Zither  
spielend und mit der anderen Hand die Zweige  
eines Weidenbaumes berührend dargestellt.  
Ein sicherer Beweis für die Sage seines Ab-  
stiegs in die Unterwelt ist das deshalb nicht,  
weil O. sich nicht von anderen Heroen in der  
Unterwelt unterscheidet: denn die von *Robert*,  
*Marathonschl.* 1895 S. 122 gebilligte Vermutung  
von *Sitz.* *Mitt.* 19, 1894, S. 358; s. dagegen  
*Knapp*, *Orpheusdarst.* 11), dafs damit auf eine  
verschollene Sage angespielt werde, laut welcher  
O. zuerst den heiligen, den Weg in die Unterwelt  
eröffnenden Zweig (*Virg. Aen.* 6, 406 ff.; vgl.  
auch *Belling*, *Kompositionsk.* *Vergils* S. 36)  
gepflückt habe, bleibt unsicher. Aber allerdings  
scheint das Anfasfen des Zweiges der unfrucht-  
baren Weide, wie schon *Welcker*, *Kl. Schr.* 5, 125  
aus sprach, auf Trauer zu deuten; dafs dieser Zug  
nicht, wie *Robert*, *Hall. Wpr.* 1892 S. 32 u. 66 ver-  
mutete, von *Paus.* oder seiner Quelle in das Bild  
irrthümlich hineingelesen sein kann, hebt mit  
Recht *Schöne*, *Arch. Jb.* 8, 1893 S. 213 hervor.  
Jedenfalls ist es möglich und m. E. sogar wahr-  
scheinlich, dafs Polygnot eine Ältere Überlieferung  
über die Hadesfahrt des O. kannte und dafs  
er durch irgend einen von *Pausanias* nicht  
genannten Zug, z. B. durch die Zusammen-

stellung mit dem sonst ganz unbekannten Pro-  
medon (über den *Maafs*, *Orph.* 65, 78 u. *Dümmler*,  
*Delph.* 20, 1 unhaltbare Vermutungen äußern),  
den Sänger von den übrigen Bewohnern des  
Hades unterschied und an den ihm vorliegen-  
den Mythos erinnerte. — Die Hadesfahrt wird  
später allgemein mit der versuchten Herauf-  
holung der Gattin begründet. Die Ge-  
schichte dieses berühmten Mythos gehört zu  
den dunkelsten Partien der späteren grie-  
chischen Mythengeschichte. Vom Standpunkt  
der äufsersten Skepsis ließe sich die Behaup-  
tung verteidigen, dafs die spätere Form dieses  
Mythos nicht über die jüngere alexandrinische  
Periode hinaufreiche, denn die nicht sehr  
zahlreichen älteren litterarischen (s. *Zoega*,  
*Basii* *ril.* 198; *Lobeck*, *Agl.* 373) oder archäo-  
logischen Zeugnisse sind sämtlich aus dem  
einen oder dem anderen Grande angefochten  
oder doch anfechtbar. Zweifelhaft ist sogar  
noch das Zeugnis des alexandrinischen Ele-  
gikers *Hermesianax* von *Kolophon*, von dessen  
*Leontion* das von *Athen.* 13, 71 S. 597<sup>b</sup> erhal-  
tene Bruchstück (*Bergk*, *Kleine Schriften* 2,  
158 ff.) das Hinabsteigen des O. und die  
Zurückführung der Agriope ('Argiope' *Zoega*,  
wie bei *Apd* 1, 3, 3, 1 = 1, 16 *Wagn.* *Philam-  
mons* Gattin heifst; s. dagegen *Maafs*,  
*Orph.* 160, 41) erzählt. Der Ausgang wird nicht  
berichtet; der Aorist ἀνέγαγεν v. 1 läßt min-  
destens die Möglichkeit zu, dafs das Ende des  
Unternehmens glücklich war. Auch bei *Mosch.*  
*id.* 3, 126, wo Eurydikeia genannt wird, ist  
der schiefeliche Erfolg zweifelhaft. *Isokr.*  
11, 8 würde jemand, der den späteren Mythos  
nicht kennt, nach dem Zusammenhang so  
deuten können, als ob O. die Toten gewohn-  
heitsmäßig heraufführte. *Platon*, *Conv.* 7  
S. 178 d nennt nicht den Namen Eurydike, auch  
erhält O. nicht die Gattin selbst, sondern nur  
ihr Trugbild; endlich fehlt der charakteristische  
Zug des Umwendens, statt dessen die Furcht  
vor dem Tode eintritt (Ὀρφεὶ δὲ τὸν Ὀλύμπου  
ἀνελὴ ἀνέπεμψαν ἐξ Ἰδίου, φάσμα δειξάντες  
τῆς γυναίκος, ἐφ' ᾗ ἦν ἡνερ, αὐτὴν δὲ οὐ  
δόντες, ὅτι μάθαν' ἔσθαι ἰδοῦναι, ἅτε ὦν κί-  
θαροδός, καὶ οὐ τοιμὴν ἔνκα τοῦ ἑωρτοῦ ἀπο-  
θνήσκον, ἀπερ' Ἀλκηστis). Ob dies eine von  
*Platon* selbst in freiem Spiel oder auch nur in  
undeutlichem Ausdruck (so *Klausen*, *Orph.*  
13<sup>b</sup>: 'so lange Eur. ihm nicht auch für den  
Anblick sicher war, hatte er allerdings nur  
ein Scheinbild von ihr') oder unter dem Ein-  
flusse der euripideischen *Alkestis* (vgl. v. 640 ff.)  
vorgenommene Umbiegung des Mythos ist,  
muß dahin gestellt bleiben. — *Euripides* er-  
wähnt in der *Alkestis* (367 *Kirchh.*) ebenfalls  
den O., auch hier fehlt der Name der Eury-  
dike und der Ausgang ist unsicher; ohne  
Rücksicht auf die spätere Sagenform würde  
auch hier eher ein glücklicher Ausgang an-  
genommen werden; doch findet sich die von  
*Eur.* gewählte Form der Anknüpfung noch in  
einer Zeit, wo die spätere Eurydikessage all-  
gemein anerkannt gewesen ist. — Wie die  
litterarischen Zeugnisse, so sind auch die der  
Denkmäler, wie wir sehen werden, angezweifelt  
worden. — Aber wenn es demnach auch keine

unanfechtbaren Zeugnisse für die spätere Form des Mythos bis zum 3. Jahrh. v. Chr. giebt, so folgt daraus doch keineswegs, daß der Mythos erst in so später Zeit entstanden oder früher in anderer Form erzählt sei. Auch abgesehen von den Reliefs und den unteritalischen Vbb., für die sich uns die weitaus wahrscheinlichste Deutung aus der späteren Sagenform ergeben wird, ist es schwer zu glauben oder vielmehr undenkbar, daß die im 5. und 6. Jahrh. weitverbreitete abweichende Sagenfassung eines so oft erwähnten Mythos ohne jede Spur aus der Überlieferung habe verschwinden können. Die einzelnen Zitate weichen, jedes für sich betrachtet, von der späteren Sage nicht weiter ab, als mythologische Anspielungen dieser Zeit sich überhaupt von den gemeinen Mythen zu entfernen pflegen; und der einzige wirklich auffällige, aber bei der geringen Anzahl der in Betracht kommenden Stellen nicht unerklärliche Umstand ist, daß unter ihnen keine jeden Zweifel ausschließende ist. Aus dieser Seltenheit der Erwähnungen ist nicht einmal das zu folgern, daß der Mythos in der früheren Zeit nur wenig bekannt gewesen sei; im Gegenteil setzen gerade derartige leichte Anspielungen eine Verbreitung in weiteren Kreisen und sehr wahrscheinlich auch die Behandlung in einem gelesebenen Dichtwerk voraus. Da alle litterarischen und archäologischen Zeugnisse diesseits der Mitte des 5. Jahrh. liegen, so hat man neuerdings ein attisches Drama als die gemeinsame Quelle dieser Anspielungen angesehen. Aber einerseits wäre die völlige Zerstörung jeder Erinnerung an ein so eindrucksvolles Werk nicht sehr wahrscheinlich, andererseits kann die Nichterwähnung des Mythos bei Pindar, Aischylos, Bakchylides u. s. w. und sein Nichtvorkommen in der älteren bildenden Kunst leicht ein Zufall sein. Es ist daher wahrscheinlicher, daß schon ein älteres orphisches Lied etwa der Peisistratidenzeit, die sich mit O. so viel beschäftigte, diese Sagenform erzählte; gerade bei den ältesten Zeugen unseres Mythos ist Bekanntschaft mit älteren *Orphika* nachzuweisen. Freilich ob die gesuchte Quelle die altorphanische *κατάφασις ἐς Ἄϊδον* war, ist zweifelhaft: *Plut. ser. num. vind.* 22 spricht zwar, nachdem er die Unterwelt mit mehreren Zügen dieses Gedichtes geschildert (Sp. 1130, 12 ff.), von dem Sänger, der die Psyche seiner Gattin gesucht habe, aber dies kann ein von ihm aus der allbekannten Sage hergeleiteter Zug sein. — Wenn nun im Gegensatz gegen die spärlichen Zeugnisse in der voralexandrinischen Zeit bei den späteren Hellenisten und bei den Römern die Eurydike-sage eines der allerbeliebtesten Motive ist, so scheint ein unbekanntes, aber viel nachgeahmtes Gedicht der jüngeren alexandrinischen Zeit die Sage in der uns geläufigen Form fixiert und alle abweichenden Versionen verdunkelt zu haben. Die erste ausführliche Darstellung findet sich bei *Virg. Georg.* 4, 452 ff. (aus Nikandros' *'Ophika'*? vgl. Bader bei *Eitig, Acher.* 317 A. 6 a. E.; aus *Philetas*? vgl. *Antigon. Karyst.* 19; *Maafs, Orph.* 295). Hauptsächlich ihm (aber, wie es scheint, unter

Mitbenutzung der alexandrinischen Quelle) folgt mit leiser Korrektur (vgl. besonders v. 61 mit *Virg.* v. 494) *Ov. Met.* 10, 1 ff., von beiden hängt *Seneca Herc. Oet.* 1061—1099; *Herc. fur.* 571—591 ab. Wahrscheinlich behandelte auch *Lucans Orpheus* diesen Mythos; s. *Vacca, v. Lucani (Reifferscheid, Suet.* p. 77); *Serv. Virg. Georg.* 4, 493; *liber monstrorum* 1, 6; 2, 8; *Haupt, Ind. lect.* Berl. 1863 S. 7 u. 18 — *opuscul.* 2, 224 u. 239. — *Haupt* S. 4 — 219 vermutet, daß auch *Serv. Aen.* 6, 392 (vgl. *Georg.* 2, 389), auf *Lucans Orpheus* gehe, was v. *Wilamowitz, Hom. Untersuch.* 221, 14 billigt; doch ist dies zweifelhaft. Von den zahllosen sonstigen Erwähnungen dieses Mythos seien hervorgehoben *Diod.* 4, 25; *Apollod. bibl.* 1, 3, 2 — 1, 14; *Konon narr.* 45; *Paus.* 9, 30, 6; *Luk. dial. mort.* 23, 3; *Schol. Eur. Alc.* 357; *Tzet.*, *Chil.* 1, 12, 306—316; 2, 54, 843—869. — *Virg. Cul.* 266; 290; *Hor. carm.* 3, 11, 15 ff.; *Manil. astron.* 5, 328; *Stat. Theb.* 8, 59 und ausführlicher bei *Placidus z. d. St.* (S. 382 *Jahnke*); *Hyg. p. a.* 2, 7; *Myth. Vatic.* 1, 76; 2, 44; 3, 8, 20 (vgl. *Fulgent. myth.* 3, 10) und die nach *Muncker* interpolierte Fabel bei *Hygin.* 164; vgl. *ib.* 251.

95) Allen diesen Erzählungen und Erwähnungen liegt sicher oder wahrscheinlich dieselbe Sagenform zu Grunde, nur einzelne Züge werden später noch hinzugefügt. O. hatte durch seinen Gesang die Eurydike, nach einigen (*Serv. Georg.* 4, 460; *Myth. Vatic.* 2, 44) eine Dryas oder eine Nympe (*Myth. Vatic.* 3, 8, 20) oder eine Tochter Apollons (*Myth. Vatic.* 1, 76; gewonnen (*Hyg. fab.* 164; *Myth. Vatic.* 3, 8, 20; *Fulg.* — *Maafs, Orph.* 150 A. zu 149 vergleicht das von *Schoene, Bull. dell' Inst.* 1867 S. 49 besprochene Wb.; s. unten Sp. 1177, 30 ff.; vgl. dagegen *Knapp, Orphicusdarst.* 14 zu 13, 2). Unglückliche Zeichen kündeten schon bei der Hochzeit das vorzeitige Ende der Ehe an; die Fackeln wollten nicht brennen (*Or. Met.* 10, 6). Auf der Flucht vor *Aristaios* (*Verg. Georg.* 4, 456 und die *Myth. Vatic.*) wird Eurydike von einer Schlange in den Knöchel (*Ov. Met.* 10, 10) gebissen. Selt-sam erzählt der oben erwähnte *Liber monstr.* 3, 2: *Hydra anguis armatus fuisse describitur, quae Eurydiken coniungem Orphei in ripa fluminis capite truncavit et demersit in gurgitem.* — Aus Schmerz über den Verlust steigt O. in die Unterwelt (über die Lokalität des Hadeseinganges ob. Sp. 1100, 24; 63 ff.). Die Überwindung der Unterweltsmächte durch O. ist ein beliebtes Motiv der späteren Dichtung; parodistisch läßt *Luk. nekyom.* 7 dem Menippos den Rat zukommen, sich im Hades für *Herakles*, *Odysseus* oder *Orpheus* auszugeben. In der Ausmalung der Wirkung seines Gesanges in der Unterwelt überbieten sich namentlich die römischen Dichter. *Kerberos* kann nicht widerstehen (*Hor.*), er hält die drei Mäuler offen (*Virg.*); die Schatten kommen alle herbeigeströmt, der *Tartaros* selbst erstarrt (*Virg.*). Die *Eumeniden* weinen (*Virg.*; *Hor.*; *Ov.*; *Stat.*), desgleichen der Todesgott (*Manil.*); das Rad des *Ixion* bleibt stehen (*Virg.*; *Ov.*; *Sen. Herc. Oet.*). *Ixion* und *Tityos* lachen widerwillig (*Hor.*), *Sisyphos*



setzt sich auf seinen Stein (*Ov.; Sen. Herc. Oct.*), Tantalos greift nicht nach der Welle (*Ov.*), der Geier hört auf nach der Leber des Tityos zu hacken (*Ov.; Sen. Herc. Oct.*); die Danaiden kümmern sich nicht mehr um ihre Schöpfgefäße (*Hor.; Ov.*; vgl. über das Aufhören der Qualen der Büßer in der Unterwelt *Zingerle, kl. philol. Abh.* 3 Innsbr. 1882 S. 69). Hades und Persephone werden erweicht; O. erhält Eurydike unter der Bedingung sich nicht umzublicken, bis er ans Tageslicht (*Ov. u. aa.*) oder in seine Wohnung (*Apollod.*) zurückgekehrt sei. Schon war der Weg fast zurückgelegt, da wendet sich O., um sich von der Anwesenheit der Gattin zu überzeugen (so die gewöhnliche Erzählung), oder um sie zu küssen (*Culex* 290). Beim Umblicken des O. verschwindet Eurydike, gleichzeitig kracht nach *Virg. Georg.* 4, 493 die Unterwelt, wie oft in Märchen Gespenster unter Krachen verschwinden; *Lucan* (*Serv.* z. d. St.) läßt die Seelen bei O.'s Umwendung in der Hoffnung, den Sänger noch einmal zu hören, laut aufjubeln. Nachdem ein erneuter Versuch, sie loszubitten, gescheitert ist, nimmt O. sieben Tage (*Ov. Met.* 10, 73) oder sieben Monate (*Virg. Georg.* 4, 507) keine Speise zu sich. Daraus glaubt *A. Mommsen, Delphika* 318, m. E. mit Unrecht, berechnen zu können, daß O. im Herakleios in die Unterwelt gestiegen sei, weil dieser Monat von den 30 orgiastischen Bräuchen des Daphnophoros aufwärts der siebente Monat sei; diese Ansetzung soll teils mit der der Hesperidenfahrt, teils mit der des Kerberosabenteuers coincidieren.

96) Da die Überlieferung für die voralexandrinische Zeit sehr spärlich ist und für die Zeit von 450 aufwärts ganz versagt, sind wir genötigt, die ältere Geschichte der einzelnen Züge dieser Sage nach Wahrscheinlichkeitsgründen festzustellen. Aristaios und Orpheus erscheinen lokal in Kyrene (oben § 41) verbunden; ebenso am Haimos, wo Aristaios an den Dionysosmysterien Teil genommen haben soll und göttliche Verehrung genoß (*Diod.* 4, 82); auch in Maroneia ist diese Verbindung voranzusetzen, da sich die mythische Überlieferung dieser Stadt auf das engste mit Kyrene berührt (über die Heroine Kyrene und Euphemos vgl. *Gruppe, Hdb. d. Myth.* 216 u. 256) und überdies der Kikone Keas (oben Bd. 2, Sp. 1009) oder Keos von der Aristaiosinsel Keos nicht zu trennen ist. Spuren derselben Verbindung finden wir ferner in Kroton (*Sp.* 1102, 27), auf Sicilien (*Sp.* 1102, 60), in Bresa auf Lesbos, wo verschollene Legenden ähnlich der keischen Überlieferung von den Erziehern des Aristaios, den bresaischen Nymphen, und ihrer Flucht vor dem Löwen erzählt zu haben scheinen (*Gruppe, Hdb. d. Myth.* 296). Da, wie mutmaßlich O., auch Aristaios, der Gemahl der thebanischen Mainade Autonoe, aus dem alten ostboiotischen Dionysoskreis stammen scheint, so gehört vermutlich die Verknüpfung beider schon zu den ältesten Bestandteilen der Sage. — Auch die Echtheit der Eurydikesege scheinen einige Parallelsagen zu bestätigen. Wie Orpheus' Gemahlin wird der Sohn der gleichnamigen Königin von

Nemea, Archemoros oder Opheltos durch einen Schlangenbiss getötet (oben Bd. 1, Sp. 472f.). Eine verwandte Sage ist die von dem Seher Aisakos (oben Bd. 1, Sp. 196), der sich über seine von einer Schlange gebissene Gattin Asterope oder Geliebte Hesperie grämt. Der Zug des Um-drehens nach dem entweichenden Schatten und dessen Verschwinden wiederholt sich bei Aineias' Gattin Kreusa (*Virg. Aen.* 2, 770–798), die in der kleinen *Itias* und in den *Kyprien* ebenfalls Eurydike heißt (*Sp.* 1083, 56). Da die Kulte von Nemea und die von Dardanios, wo Aineias zu Haus ist, auf ein althoitisches Vorbild zurückgehen (*Gruppe, Hdb.* 188; 307), so scheint man bereits in sehr alter Zeit von dem verschwindenden Bild der durch eine Schlange gebissenen Eurydike erzählt zu haben. Das Verbot des Sichumdrehens stammt aus einer weit verbreiteten Ritualvorschrift (einiges ist oben Bd. 1 Sp. 1421 gesammelt). Kann es demnach keinem Zweifel unterliegen, daß die wesentlichen Züge der Eurydikesege alten Legenden entstammen, so fehlt es dagegen durchaus an einer Spur dafür, daß mit ihr bereits in alter Zeit Orpheus oder Aristaios verbunden war. An keiner der zahlreichen Kultstätten, an denen man von beiden Heroen oder von einem von ihnen erzählte, kommt Eurydike oder — wie dies doch sonst bei verschollenen Gestalten des Mythos der Fall zu sein pflegt — eine Homonyme vor, trotzdem der Name Eurydike ebenfalls weit verbreitet ist. Zufall kann dies wohl für eine einzelne Kultstätte sein, aber kaum für alle. In der That gehören Eurydike und Kreusa wie Aineias einem andern Kultkreis an, dem des Hermes (Kreion) und der Aphrodite (*Gruppe, Hdb. d. Myth.* 307). Aber das Heiligtum, aus dessen Überlieferungen diese Legenden geschöpft sind, scheint in Ostboiotien (vgl. Eurydike, die Gemahlin des thebanischen Königs Kreon) gelegen zu haben; so erklärt sich, daß ziemlich früh eine gewisse Ausgleichung der Sagen stattgefunden haben muß. In einer Filiale, zu Nemea, wo man von einer Eurydike erzählte, scheint nach *Bakchylides* 13, 25 Zeus Aristarchos verehrt worden zu sein; *Ussener, Göttern.* 52 f., der diesen Vers nur als Bruchstück kannte, glaubte, daß dieser Gott, den auch der Keier *Simonides* nennt, auf Keos verehrt worden und identisch mit Aristaios sei: ersteres ist jetzt fraglich geworden, aber das Zusammentreffen des Aristarchos und der Eurydike in Nemea verdient nun Aufmerksamkeit. Der Gemahl der nemeischen Eurydike ist Lykurgos, der nach einer Gestalt der Dionysoslegende von Hyrie genannt ist (vgl. oben Bd. 2, Sp. 2184 Z. 40). In der Filiale am Pangaion, wo Lykurgos örtlich mit Orpheus verbunden ist, heißt er Sohn oder Vater eines Dryas: der Name Dryas mit Eurydike verbunden begegnet auch in dem Katalog der Aigyptiaden und Danaiden (*Apd.* 2, 1, 5, 7 = 2, 19 *Wagn.*; nach der Reihenfolge der Namen scheinen sie ein Paar gebildet zu haben). Nun zwingt O. durch seinen Gesang den Eichenwald von Serrhion im Kikonenland, also wohl die in ihm wohnenden Dryaden,

ihm zu folgen, und Eurydike, die dem Gesange des Orpheus folgt, ist ebenfalls eine Dryade. — Wie Eurydike, so ist in Makedonien und Thrakien (*Maas, Orph.* 143; *Gruppe, Hdb.* 210 ff.) auch Aineias neben Orpheus getreten. Es scheint demnach, daß die ursprünglich verschiedenen Mythenkreise entstammen, aber schon im Mutterland einander nahe gedrückten, wenngleich noch nicht verbundenen Gestalten des Orpheus, Aristaios und der Eurydike in den Sagen eines einzelnen abgeleiteten, mutmaßlich an der Nordküste des ägäischen Meeres gelegenen Heiligtums zu einem Paar vereinigt worden sind, und daß gleichzeitig der schon früher zu Orpheus gehörige Aristaios Verfolger der Eurydike wurde, in deren Sage er eigentlich auch später noch überflüssig ist.

97) Älteste Form und Bedeutung des Eurydikemythos. Müssen wir daher Eurydike dem ältesten Orpheusmythos absprechen, so hindert dagegen nichts die Annahme, daß neben Orpheus ursprünglich Agriopos stand, die Hermesianer seine Gemahlin nennt. Ihr Name 'die Wildblinde' scheint zu dem altboiotischen Dionysoskult zu gehören: die Agrionien werden wahrscheinlich einem Dionysos Agrion gefeiert, dessen Kultname ebenso wie Agrios (o. Bd. 1 Sp. 107 Z. 56) passende Kurzform zu Agriopos sein kann. Nach dem Gotte oder nach einer ihm gleichnamigen Kultgenossin könnte die Gemahlin des Orpheus den Namen führen. Unter den Genossen des Eumolpos, die wahrscheinlich durch die Neuerungen des Peisistratos mit Orpheus nach Eleusis gelangten (*Gruppe, Hdb. d. Myth.* 56), wird Klytios, der Sohn des Agriopos, genannt (*Schol.* § 483 V.). Von Agriopos wird der Mythos von der Zurückführung aus der Unterwelt erzählt: das könnte nachträglich von Eurydike übertragen sein; da aber Orpheus wahrscheinlich von Haus aus zum Hades in Beziehung stand, so ist vermutlich der Zug echt. O. selbst wird durch eine Schlange bedroht (*Lithika* 116). Der Dichter, der Eurydike zur Gemahlin des O. machte, hat demnach wahrscheinlich zwei nicht nur bereits an derselben Kultstätte vereinigte, sondern auch in ihrem Verlaufe sich ähnelnde Legenden in einander verschmolzen. Eurydike scheint wie die Troerin Laodike, die von der Erde verschlungen wird, aus einer Form der Hadeskönigin erwachsen; es ist möglich, aber nicht mehr als das, daß dies ihr Amt durch die vereitelte Zurückführung erklärt wurde. Überhaupt können weitere Vermutungen über die ursprüngliche Gestalt des Eurydikemythos nach Lage der Überlieferung ebenso wenig begründet werden, wie solche über den ursprünglichen Zusammenhang der Agrioposlegende. Auch das ursprüngliche Verhältnis des O. zu Aristaios läßt sich nicht sicher bestimmen. Bei *Virg. Georg.* 4, 552 erhält jener von diesem Totenopfer; die Gewinnung des *pekē* stand wahrscheinlich ursprünglich mit diesen *μυλῖματα* in Beziehung. Die Vermutung von *Ph. Viréy, quelques observations sur l'épis. d'Aristée à propos d'un monument égyptien*, Paris 1889, daß die Biene als

Symbol der Erneuerung an die Stelle des Skarabäus, zepher getreten sei, ist m. E. zurückzuweisen. Die *μυλῖματα* an O. stehen nicht notwendig mit der Eurydikessage in Beziehung und können daher einer älteren Sagenform angehören.

Die Ergebnisse, zu denen die Analyse der einzelnen Teile der Sage geführt hat, lassen die zahlreichen Deutungen des Gesamtmythos von vornherein als sehr zweifelhaft erscheinen. Die antiken Erklärungsversuche sind meist trivial rationalistisch. Eurydike ist von einer langen und gefährlichen Reise glücklich heimgekehrt (*Herac. incred.* 21 bei *Westerm., Mythogr. Gr.* 8, 817), oder sie ist durch Trauer und Krankheit fast tot und O. lindert durch Gesang ihre Schmerzen (*Teetz. Chil.* 1, 54, 847). Der *Mythogr. Vatic.* 3, 8, 20 bemerkt: *sane O. optima vox interpretatur . . . haec fabula artis musicae iuxta Fulgentium designatio est. (Orpheus enim optima vox (vgl. Sp. 1062, 84) ut diximus, interpretatur, Eurydice vero profunda diudividit; ebd. 21: Remigio tamen de hoc fignento aliter videtur; ait enim Eurydicen ideo Orphei dictam esse coniungem, quia facundiae comes debet esse discretio.* Sinnig deutet *Plut.* am. 17 den Mythos *ὅτι μὲν θεῶν ὁ Ἀιδὴς ἔργων ποιεῖ τὸ ποστάρτοιον*. Neuere haben sehr häufig eine Erklärung des Mythos versucht, sind aber fast immer auf Abwege geraten, z. B. *Preller* 2<sup>3</sup>, 486, dem Eurydike 'ein Bild der schönen Jahreszeit', der Gesang des O. 'der natürliche Jubel des Frühlings und des wiederkehrenden Lichtes ist'; *M. Müller* (zuletzt *Chips* 4<sup>3</sup>, 137), der in Eurydike die Abend- und Morgenröte erkennt (dagegen *Cox, Academy* No. 603 [1883, 24. Nov.] S. 399), *E. Siecke, Liebesgeschichte des Himmels* 1 ff., der in Orpheus die Sonne, in der verschwindenden Eurydike den Mond sieht, oder *Beauregard, Divin. Égypt.* 43 ff., welcher auf Grund von *Diod.* 1, 92 meint, daß O., von den ägyptischen Priestern in die Osirismysterien eingeweiht, in die Nekropole hinabstieg. Einen Glaubenssatz der apollinischen Religion scheint *Klausen, Orph.* 14<sup>4</sup> in dem Mythos ausgedrückt zu finden: 'der Sänger wagt sich im Vertrauen auf seine apollinische Kunst in das für dieselbe sonst unzugängliche Totenreich und bewegt durch seine Gesänge wirklich dessen Mächte zur Willfährigkeit, aber sie fordern nun auch dafür das dem Schutze des Apollon bewiesene rücksichtslose Vertrauen von ihm und entziehen ihm, da er dies nicht leistet, sogleich wieder ihre Bewilligung'. — Eine seltsame physikalisch-politisch-moralische Deutung des verglichenen Mythos giebt *A. Oltmanns* in seiner sehr unkritischen *Étude sur l'épisode d'Aristée*, Genf u. Basel 1892; nach ihm ist u. a. der Apollonsohn Aristaios der Kaiser Augustus (vgl. *Asclep. Mend. θεολογούμενα* bei *Suet. div. Aug.* 94), die von ihm verfolgte und ins Unglück gebrachte Eurydike die weit herrschende Roma (hierfür wird *Ennius* bei *Cic. div.* 1, 20, 40 angeführt) oder Italia (Italiā = Eurydicen οὐρανός): die Bienen bedeuten die wiedergewonnenen fleißigen römischen Bürger u. s. w. — Auf Windumschlag endlich

dent den Mythos *Ralph Abercromby, The Hermes and Orphic myths, Academy* 601 [1883 10. Nov.] S. 316 und *The Orph. myth.*, ib. 606 [16. Dez.].

### XIII. Tod des Orpheus.

98) Auch der Tod des O. wird sehr verschiedenartig erzählt. Seine Tötung durch Amazonen glaubt *Braun* auf einem Stammos aus Chiusi (s. Sp. 1185/86 Abbild. 11) dargestellt zu erkennen (vgl. *Arch. Zeit.* 4, 1846, 255); aber obwohl die Amazonen in der *Aithiopis* nach Thrakien versetzt wurden, ihre Verknüpfung mit O. also nicht ganz fern lag, ist doch wohl nur an eine berittene Thrakerin zu denken. Nach einem Epigramm bei *Diog. Laert. prooim.* 5 (vgl. *Alkidam. Uliz.* p. 672, 8 *Bekk.*) wurde er von Zeus niedergebittet. Dieselbe Erzählung findet sich bei *Paus.* 9, 30, 5 mit der Motivierung, daß O. den Menschen die Mysterien mitgeteilt habe. *Klausen*, *Orph.* 16<sup>a</sup> meint, Orpheus habe wie Amphion, dessen Haus ebenfalls vom Blitz getroffen wird (*Aisch. fr.* 160 N<sup>2</sup>), die von Zeus der Welt gesetzten Schranken durchbrochen, indem er Pflanzen und Tiere, die von Zeus zum Stehenbleiben bestimmt seien, in Bewegung setzte. — Nach einer anderen Version des *Pausanias* (§ 6) entleibte er sich selbst wegen des Todes der Eurydike. *Strabon* (330 fr. 18), der denselben Ausgang berichtet, fügt als Variante hinzu, daß O. bei einem Volksaufstand ums Leben kam, womit sich vergleichen läßt, daß er nach *Himer. orat.* 13, 4 durch undankbare Bibliothekier getötet wird, die *γυναικείαν ὕβριν ἐπ' αὐτὸν τε καὶ τὰ μέλη τῆς πόλεως τοῖς μὲν ἄνδρες ὄντας ὑπὸ τῶν μύθων ἐγένοντο*. Dies ist wohl nur eine rationalistische Erklärung der bei weitem häufigsten Version, nach welcher O. durch die Bakchantinnen zerrissen wurde. Diese Version kam bereits in den *Bassarai* des *Aischylos*, dem zweiten Stück der *Lykurgeia* (*T. G. F. S.* 9 f.) vor. Über den Mythos dieses Stückes haben *Welcker*, *Aischyl. Tril. Prom.* 1825, *Nachtr. zu der Schr. über die äsch. Tril.* 103 ff. und *Hermann, Opusc.* 5, 3 ff., in neuerer Zeit *Hüller v. Gärtringen, De Graec. fab. ad Thrac. pert.* Berl. 1886 S. 36 A. 135 (gegen diesen vgl. aber *Töpfer, A. G.* 34 A. 1) gehandelt. Die Vermutung *Furtwänglers* (*I. Berl. Wpr.* S. 163), daß die rf. Vbb. des streng-schönen und schönen Stils, die O. unter den Thrakern darstellen (u. § 103), auf dieses Stück zurückgehen, wird von *C. Haupt, Diss. Hal.* 13, 1897 S. 147 f. lebhaft bekämpft. Das Stück spielte nach *Haupt* S. 146 vor dem Palast des *Lykurgos*; im Prolog trat O. als Diener des *Helios-Apollon* den aus *Lydien* mit *Bakchos* ins Land gekommenen *Bassarai* entgegen; diese scheinen geantwortet zu haben, der wahre *Apollon* sei *Dionysos* (fr. 341, von *Nauck* wohl mit Recht zu 23 gestellt; vgl. *Haupt* 144). Trotzdem zieht O. auf das *Pangaiongebirge*, um seinem Gott das Morgenopfer darzubringen; dort wird er, wie im Verlaufe des Stückes ein Bote erzählt zu haben scheint, von den edonischen Frauen, die *Dionysos* in *Raserei* versetzt hatte, zerrissen. Sind diese Vermutungen

*Haupts* richtig, so ergeben sich die Euripideischen *Bakchen* als eine ziemlich genaue Nachbildung der *Bassarai*, und es ist daher vielleicht auch die weitere kühne Kombination nicht unzutreffend, daß wie in den *Bakchen* das Haupt des Zerrissenen am Schluß von der Mutter auf die Bühne gebracht wurde. *Haupt* (146 f.) vermutet nämlich, daß die Muse berichtete, daß sie und ihre Schwestern die Glieder ihres Sohnes begraben habe, und daß dem O., dessen Haupt sie in der Hand trug, göttliche Ehren bestimmt seien. — Wie die Vbb. beweisen, war die Sage in Athen seit dem 5. Jahrh. allbekannt; als solche setzt sie z. B. auch *Isokrates* 11, 39 voraus. Später finden sich zahllose Erzählungen des Vorfalles und Anspielungen auf ihn; die ausführlichste Darstellung bietet *Or. Met.* 11, 1—66. Da keine der Bearbeitungen dieser Version dominierenden Einfluß erlangt hat, so giebt es fast zu jedem einzelnen Punkte des Berichtes viele Varianten. Über die Verschiedenheit des Lokals ist oben bei der Übersicht über die Lokalsagen gesprochen. Nach *Platon, symp.* 7, 179 c (Sp. 1126, 35) haben die Götter dem O. die Zerreißung durch die *Mainaden* bestimmt, weil er, anstatt für die geliebte Gattin zu sterben, lebend in den Hades einging. *Konon* (*Narr.* 45), der als Grund der Zerreißung angiebt, daß O. die Frauen von den Orgien ausschloß, fügt vorsichtig hinzu *ταῦτα καὶ κατ' ἄλλας προσάσεις*. Nach einer Version bei *Hyg. poet. astr.* 2, 6 (cf. 2, 7) wurde er getötet, *quod videtur Liberi patris initia*. Eigenartig ist eine andere, ebenfalls von *Hyg.* (p. a. 2, 7) berichtete Wendung, wonach *Aphrodite* dem O. zürnte, weil *Kalliope* ihr den *Adonis* nur zur Hälfte zugestanden hatte (vgl. *Stephani, Ann. dell' instit. arch.* 52, 1860 S. 312; zweifelhaft ist, ob eine *Amphora* (Sp. 1180, 8) den O. und *Aphrodite* mit *Eros* seine Bestrafung überlegend, darstellt, wie *Heydemann, Bull. dell' inst. 40, 1868 S. 153* annimmt). *Paus.* 9, 30, 5 erzählt, daß die Weiber dem O. zürnten, weil er ihnen durch seinen Gesang die Männer entfremdete. Hier ist schon diejenige Vorstellung angedeutet, die später sich einer besonderen Beliebtheit erfreute, daß ein Haß zwischen O. und dem weiblichen Geschlecht bestand. Schon in dem Mythos von *Er* (*Platon, Rep.* 10, 16 p. 620 a) wählt die Seele des O. ans Haß gegen die Frauen, um nicht von einer Frau wiedergeboren zu werden, das Leben eines Schwanes. Gewöhnlich sieht man hierin bereits eine Anspielung auf die spätere Sagenform, nach welcher O. aus Trauer über den Verlust der *Eurydike* die Frauen verschmähte und sich der *Knabenliebe* zuwandte. Dies ist sehr zweifelhaft. Nachweisbar ist das Motiv der Päderastie erst erheblich später. In dem Katalog der ersten Päderasten bei *Suid.* *Θάμυρις* fehlt O.; daß auch von dem thrakischen Sänger *Thamyris* *Knabenliebe* erzählt wird (vgl. außer *Suid.* *Apollod., Bibl.* 1, 3, 3, 1 = 1, 16 *Wagn.*), beweist nicht das Alter dieses Zuges bei O. Der erste Zeuge hierfür ist der vermutlich der älteren alexandrinischen Periode angehörige Elegiker *Phanokles* in seinen *ἑορταὶ ἢ καλοὶ*, dessen längstes, 28 Verse zählendes Frag-

ment (Stob., Floril. 64, 14) die Liebe des O. zu Kallisto (s. das.), dem Sohn des Boreas, besingt (vgl. Preller, *Phanokles und die Mythol. der Kallisto-Liebe*, Rhein. Mus. 4, 1846, S. 402, Kl. Schol. 17). Auf Phanokles gehen indirekt (durch Vermittelung eines 'mythographischen Handbuchs': G. Knaack bei Susemihl, Griech. Literaturgesch. 1, 191 Anm. 95) zurück *Op. Met.* 10, 83; *Hyg. p. a. 2*, 7 a. E.; s. auch *Phylarg. Virg. Georg.* 4, 520. Natürlich hängt die Liebe des O. zu Kallisto mit dem Argonautenabenteuer zusammen, an welchem beide gemeinsam teilnahmen. Die Erfindung wurde durch die gemeinsame thrakische Heimat (Boreas hat seine Burg am Pangaion, *Val. Fl. Argon.* 1, 576, heisst Odryse, *Sil. Ital. Pun.* 7, 569, Edone, *Virg. Aen.* 12, 365 u. s. w.) und durch den Anklang von *Kallisto* an *Kallios* nahe gelegt; es ist indessen möglich, dass schon die Kultustradition die Boreaden in eine jetzt verschollene Kombination zu O. gebracht hatte. Durch ihre Mutter Oreithyia gehören Kallisto und Zetes zu der Geschlechtsüberlieferung der Butaden, mit denen die Orpheusüberlieferung verknüpft ist (Sp. 1156, 12). — Decenter als Phanokles und seine römischen Nachfolger spricht *Virg. Georg.* 4, 519 nur von den *spretæ Ciconum matres*. Nach dem *Myth. Vatic.* 1, 76 zog sich O. in die Einsamkeit zurück *perous omne genus femineum*.

99) Die Tötung geschieht durch Zerreißung (*σπαραγμός*, *Luk. salt.* 61 und oft; *Ὀρφέα . . . λαιστόν . . . Lukian piscat.* 2). Nach Phanokles (a. a. O. v. 8) töteten ihn die Bakchantinnen *ἐν ἑνὶ πάσῃσιν θηξάμεναι*. Ausführlich erzählt *Op. Met.* 11, 8 ff., wie die Mainaden ihre Thyrsosstäbe und Steine nach O. werfen, wie diese aber in der Luft durch den Gesang bezaubert werden und unschädlich, gleichsam um Verzeihung bittend, zu seinen Füßen niederfallen, bis der bakchische Lärm den Gesang übertönt. Schließlich lässt der Dichter (v. 33 — 38) die Bakchantinnen zu zerstreut liegenden Ackergeräten greifen und macht ihre Wut dadurch noch anschaulicher, dass er sie vorher ein Ochsespann zerreissen lässt. Mannigfache Waffen geben die Vbb. den Weibern (Sp. 1188, 14 ff.). — Es wird dann gewöhnlich weiter erzählt, wie die Weiber die Glieder ins Meer werfen. Die Führerin der Musen, d. i. Kalliope, steht am Heberos trauernd über die jetzt tanbe belebte und die jetzt nicht mehr bewegte unbeliebte Natur (*Stat. Silv.* 5, 3, 15); mit ihren Schwestern sammelt sie die Glieder und bestattet sie (*Hyg. p. a. 2*, 7). Die Natur, die meist von dem lebenden O. besungen war, klagt über den toten (A. P. 7, 10); Felsen und Bäume jammern, selbst wilde Tiere. Die Bäume verlieren in ihrer Trauer das Laub (wie die Menschen sich scheeren), die Flüsse weinen und schwellen davon an, Naiaden und Dryaden haben aufgelöste Haare (*Op. Met.* 11, 45 ff.), die thrakischen Frauen selbst fangen an zu klagen. Sie streuen sich Asche aufs Haupt, stechen sich in der Trauer in die Arme (A. P. a. a. O.) oder werden von ihren Männern gestochen (Phanokl. a. a. O. v. 20, *Plut. ser. num. vind.* 12), und dies soll die Ursache für die

später übliche Tätowierung (*Herod.* 5, 6; *Athen.* 12, 27 S. 524 d.; vgl. *Bachofen, Mutter.* 335<sup>b</sup>) der Thrakerinnen, die bisweilen auch auf Vasenbildern mit O.'s Tod dargestellt ist (vgl. Sp. 1188, 17 ff.), sein. Das Haupt schwimmt nach der später gewöhnlichen Lokalisierung des Mythos auf dem Haimos (o. § 28) auf dem Heberos ins Meer. *Virgil* lässt das schwimmende Haupt noch eine Weile lebend und sterbend den Namen der Gattin rufen (*Georg.* 4, 525); bei *Ovid*, der auch hier seinen Vorgänger überbietet, murmelte die bereits tote Zunge einen wunderbaren Klagegesang, die Leier, die nach einer Version mit dem Haupte schwimmt, stimmt ein (*Op. Met.* 11, 51; *Luk. Salt.* 51), indem die Winde in ihre Saiten schlagen (*Luk. adv. ind.* 11). Endlich werden Kopf und Leier nach dem Melesflus (o. § 30) oder nach der gewöhnlicheren Überlieferung nach Lesbos (o. § 33) getrieben, wo eine Schlang, die in das Haupt des Sängers beißen will, von Apollon versteint wird (*Op. Met.* 11, 56). Verdächtig und unklar ist die Angabe *Pseudoplut.* *fluv.* 3, 4 *καὶ ἡ μὲν κεφαλὴ τοῦ Ὀρητοῦ κατὰ προνοίαν θεῶν εἰς δαίμονα μεταβάλε τὴν μορφήν τοῦ σώματος*. — Später thaten die Reliquien des O. Wunder. Sein Haupt erteilte in einer lesbischen Erdsplatte Orakel (eine Darstellung des Vorgangs, wie es scheint, auf einer attischen Vase aus der Zeit des peloponnes. Krieges [Sp. 1178 Abbild. 3] nach *Furtwängler*, 50. *Berl. Wpr.* Berlin 1890 S. 163 f. vielleicht nach dem Schlufs der aischyleischen Tragödie); nicht blofs die Einwohner der Insel, sondern alle Aioler und Jonier holten dort ihre Weissagungen. Im trojanischen Krieg kam von dort das Orakel über die Waffen des Herakles; bis Babylon drang der Ruhm des Orakels, Kyros erhielt in Lesbos die Weissagung *τὰ ἐπὶ αὐτῷ Κύρου καὶ αὐτῶν* (*Philost.* *Her.* 5, 3 S. 704). Auch in Pierien haben die Reliquien des O. weissagende Kraft; seine Statue bei Libethra weissagt durch Schwitzen Alexanders Aufbruch (*Plut. Alex.* 14; *Arr. Exp. Al.* 1, 11, 2; s. Sp. 1193, 60). Lesbos wurde durch die Leier und das Haupt des O. ein liederreiches Land (*Hyg. p. a. 2*, 7; nach *Eustath.* *Dion. Per.* 536 ist die Sage vielmehr erfunden, weil Lesbos viele Dichter hervorgebracht hat). Die Nachtigallen gingen in Lesbos am Grabe des O. schöner als sonst (*Antig. Kar. hist. mir.* c. 6 nach *Myrsilos F. H. G.* 4, 459, 8), was nach *Paus.* 9, 30, 6 auch von dem Grabe in Pierien erzählt wurde (ein Missverständnis des *Paus.* ist denkbar, aber sicher ist die Stelle nicht mit *Minervini*, *Bull. arch. Nap.* 6, 1857, 34 f. auf Lesbos zu beziehen). Noch wunderbarer ist, was von einem Hirten erzählt wird, der auf diesem Grabe eingeschlafen war; er soll im Schlafe angefangen haben so schön zu singen, dass von weit und breit alle Landleute herbeiströmten (*Paus.* a. a. O. 10). Aus dem Blute des O. soll nach einer apokryphen Nachricht die Blume *κισσός* entsprossen sein, welche während der Dionysien den Klang einer Zither von sich geben soll (*Pseudoplut. de fluv.* 3, 4; *F. H. G.* 4, 367). — Über die Leier oder Zither des O. sind fünf Hauptüberlieferungen zu unterscheiden, die jedoch z. T. kontaminiert werden

1) Nach der den Katasterismen zu Grunde liegenden Quelle wurde die Leier an den Himmel versetzt. Die Einzelheiten des ursprünglichen Berichtes lassen sich bei der Verschiedenheit der Exzerpte nicht mit Sicherheit feststellen; vgl. *Robert, Cat.* 140. Nach der einen Handschriftenklasse von *Katast.* 24 (in der anderen, vom *Cod. Marc.* vertretenen ist die Notiz ausgelassen) bitten die Muses den Zeus, die Leier zu verstirnen, weil niemand nach O. würdig sei, sie zu führen. Dieser Version steht am nächsten *Hyg. p. a.* 2, 7 S. 43, 14 B. Es ist hier allerdings nach der besseren Überlieferung vielmehr Apollon, dem Zeus den Gefallen erweist: *Musas . . . lyram, quo maxime potuerunt beneficio, illius memoriae causa figuratam stellis inter sidera constituisse Apollinis et Iovis voluntate. quorum Orpheus Apollinem maxime laudarat, Iuppiter autem filio beneficium concessit; wahrscheinlich ist jedoch hier mit dem Exzerpt in den Scholien zu Ciceros Aratea (G. Kaufmann, De Hygin. memoria sch. in Cic. Arat. Harlei. scrv. Bresl. phil. Abh. 3, 1888 S. X und XLVIII) filiae zu lesen und dies auf die Muse zu beziehen. Dagegen scheinen das wahrscheinlich korrumpierte Schol. Arat. 269 und Sch. Germ. S. 84, 14 Br. diese Version mit*

2) zu verquicken. Musaios erhält die Leier zunächst; ob sie durch Zeus erst später verstirnt, oder ob nur ein Abbild von ihr zur Erinnerung (*ὅπως αὐτοῦ μνησθόντων ἢ ἐν τοῖς ἀστροῖς — ut eius memoriam astris inferret*) an den Himmel versetzt wurde, wage ich nicht zu entscheiden.

Die übrigen drei Versionen lassen das Saiteninstrument des O. nach Lesbos (vgl. *Bachofen, Mutterl.* 335<sup>a</sup>) schwimmen (*Böttiger, Kl. Schr.* 1, 31 vergleicht die Sage von der schwimmenden Marsyasflöte *Paus.* 2, 7, 9), wo nach *Philostr. her.* 10, 7 S. 713 an der Landungsstelle die lyrnissischen Felsen erklingen:

3) Terpanchos erbt es; *Sp.* 1069, 28.

4) Es wird mit dem Haupt begraben: *Phanokles a. a.* O. 19;

5) die Leier wird im Apollontempel aufgehängt. Neanthes Pittakos' Sohn stiehlt sie, spielt des Nachts damit, wird aber von Hunden zerfleischt: *Luk. adv. ind.* 12.

Dagegen geht O. selbst in die Gefilde der Seligen ein, wo er in langem priesterlichen Gewand bald mit dem Finger, bald mit dem elfenbeinernen pecten zum Gesange in die sieben Saiten schlägt (*Virg. Aen.* 6, 645 und danach *Ov. Met.* 10, 61).

100) Die Deutung des Mythos von dem schwimmenden Haupt als 'symbolischer Bezeichnung der Richtung, welche die aiolischen Thessalier bei ihrer Auswanderung nach Asien nahmen' (*Bode, Hell. Dichtk.* 1, 132), ist m. E. ebenso wie alle ähnlichen symbolisch historischen Mythendeutungen zu verwerfen. Der einzige Weg, zum Verständnis der Sage vorzudringen, ist die Vergleichung der zahlreichen Parallelen, welche sowohl die abergläubischen Gebräuche als auch die Überlieferungen vieler Völker darbieten. Auf erstere beruft sich *Bather, Journ. Hell. stud.* 14, 1894,

254, der in dem Mythos die Andeutung eines Rituals sieht, das die Austreibung des Winters oder Winters bezweckt. Indessen ist teils die Beziehungen derartiger Gebräuche zum Orpheusmythos, teils ihre Bedeutung so dunkel, daß eine Sicherheit auf diesem Wege wohl nicht zu erreichen ist. Eher ist Aufschluss von den Parallelmeythen zu hoffen. Auch hier ist freilich große Vorsicht geboten. Nicht überzeugend vergleicht *Henry, Rev. des et. grecques* 1892 S. 291, der das singende Haupt auf die Sonne bezieht, *Rig Veda* 6, 59, 6; und auch *Kuhn's (Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* 4, 1855, 117) Vermutung, daß das abgeschnittene Haupt des O. mit dem unter dem Arm getragenen Haupt des wilden Jägers und anderer blasender Winddämonen zusammenhänge, ist nicht wahrscheinlich. Besser schon erinnert derselbe an das Haupt Mimirs, mit dem Odinn Gespräche führt. Das Haupt des heiligen Titus auf Kreta, das auf der Rhone nach Vienne geschwommene Haupt des Mauritius werden von *Preller* 2<sup>3</sup>, 488, 1 herangezogen. Leichter noch ließe sich das Haupt des einen Korybanten (*Klem. protr.* 2, 19 S. 16 Po., daraus *Arnob.* 5, 19; *Firm. Mat.* 11), an das ebenfalls *Preller* erinnert, vergleichen, schon aus dem äußerlichen Grunde, weil diese Sage der Zeit und dem Orte nach sich weit enger mit dem Orpheusmythos berührt. Allein noch viel näher als alle diese Sagen steht dem Orpheus die Osiris-sage. Wie O. wird der ägyptische Gott zerissen. Sein Kopf schwimmt nach Byblos. (*Luk.*) *dea Syr. 7 κεφαλὴ ἐκίστοτο ἐντος ἐξ Αἰγύπτου ἐς τὴν Βύβλον ἀνικνέεται, πλώουσα τὸν μεταξὺ πλῶον ἐπὶ ἡμετέρων. καὶ μιν οἱ ἀνέμοι φέρονται θεῶν ναυτίλῃ.* Sehr wahrscheinlich liegt hier eine Vermischung mit dem in demselben Zusammenhang genannten Adoniskult vor. Es ist eine Zeremonie, die derjenigen, zu deren Erklärung die Orpheus-legende gedichtet ist, sehr ähnlich gewesen sein muß. Allerdings fehlt ein wesentlicher Zug der letzteren: das Nichtverwesen; aber in einer Nachbildung des Adonismythos wird auch dies berichtet. In der mit der Adonis-sage verschmolzenen (oben Bd. 1, Sp. 717) Attissage gewährt der höchste Gott der Agdestis, (*Arnob.* 5, 7) das der Leichnam des geliebten Jünglings nicht verweise, *crescent ut comae semper, digitorum ut minimissimus vivat et perpetuo solus agitur motu.* Der Ersatz des Kopfes durch den kleinen Finger hängt wohl damit zusammen, daß das kleinasiatische Orakel — denn auf ein solches bezieht sich wahrscheinlich auch diese Legende — mit andern Mitteln eingeholt wurde. Jedenfalls ist die Ähnlichkeit des byblichen Adonis- und des Orpheusmythos so groß, daß keine Erklärung dieses genügen kann, die nicht auch auf jenen Rücksicht nimmt. Nun ist eine nachträgliche Beeinflussung des orientalischen Mythos durch den lesbischen ganz ausgeschlossen. Folglich ist der Orpheusmythos entweder dem byblichen nachgebildet oder er gehört doch wenigstens demselben Typus an. Die Antwort ist nicht zweifelhaft. Grade auf die ostboiotischen Gemeinden, in denen man ursprünglich von O.

erzählte, haben Byblos und Berytos nachweislich Einfluß ausgeübt (*Grupp*, *Hdb.* 61 f.). Der Mythos von Orpheus' Tod und von seinem schwimmenden, nicht verwesenden Haupt ist daher eine sehr alte Nachbildung des byblischen Adonis-Osirismythos. Derselbe Mythos wurde auch auf Dionysos übertragen: auch der Gott wird zerrissen — wahrseheinlich in 14 Teile, wie Osiris —, auch das Haupt des Dionysos ist auf Lesbos angeschwommen (s. Sp. 1094, 1). Es wäre vorschnell, hieraus gleich zu folgern, daß O. eine Hypostase des Dionysos war; das aber ist allerdings nicht mehr zu bestreiten, was aus andern Gründen schon § 56 vermutet wurde, daß O. und Dionysos schon in einer der ältesten uns erreichbaren Perioden der griechischen Religionsgeschichte zusammenstanden. Als Ganzes vor Beginn der geschichtlichen Erinnerung überwunden, hat die Kulturphase, der dieser Teil des Orpheusmythos angehört, sich nicht allein in vielen einzelnen Resten in der Litteratur und im öffentlichen Kultus erhalten, sondern es haben meist die alten Gebräuche und Sagen uns unkontrollierbar im Volke fortgelebt; mit der Volkskultur sind sie nach Mitteleuropa gewandert, aus ihr sind sie dann bei dem Dahinsiechen der klassischen Bildung nach und nach wieder emporgetaucht. Als Glied der langen Kette, die von der byblischen Legende 30 hinabführt zu den christlichen, ist die Sage von der Auffindung des Orpheushauptes in ihrem Verhältnis zu den Parallelsagen begreiflich; als einziges in die hohe Litteratur verknüpft Glied der Kette ist sie von besonderer Bedeutung. — In einem Punkte weicht jedoch die Orpheussage scheinbar von allen bisher betrachteten Parallelsagen ab: der Sänger wird durch Bakchantinnen zerrissen. *Weber*, *Plat. Notiz. üb. O. S.* 26 hat sowohl O.'s Feindschaft 40 mit Dionysos als auch seinen Tod durch die Mainaden für eine poetische Umbiegung der Sage durch *Aischylos* erklärt: in ersterer Beziehung hat er wahrscheinlich Recht, dagegen ist die Zerreißung des O. durch die Bakchantinnen, welche die spätere Dichtung nicht mehr recht erklären konnte und daher, wie wir gesehen haben, auf verschiedene Weise zu motivieren versuchte, sehr wahrscheinlich ein Element der ältesten Sage. Aber auch 50 dieser Zug scheint einst von Dionysos erzählt gewesen zu sein. Aus zahlreichen Anzeichen läßt sich vermuten, daß die Bakchen in dem von ihnen zerrissenen und roh verschlungenen Tier ursprünglich den Gott selbst zu zerreissen und zu verschlingen und dadurch den Gott in sich aufzunehmen, *ἐσθῆναι* zu werden wählten. Ausführliche Nachweise für diese Auffassung des Mainadentums als eines Kommunionssitus habe ich *Hdb. d. griech. Mythol. u. Religionsgesch.* § 267 S. 732 ff. gegeben; aus *Plut. qu. Rom.* 112 ist zu folgern, daß die beteiligten Kreise die Bedeutung der Zeremonie auch später verstanden. Gleichwohl sind die dazu gehörigen Legenden z. T. ziemlich früh umgedeutet worden. Eine Umdeutung ist z. B. die Legende von der Zerreißung eines Kindes durch seine Mutter und deren Freundinnen, die sich

geweigert haben, an den Mysterien teil zu nehmen. Der Sinn der zahlreichen Legenden dieses Typus ist der, daß der menschliche Kleinmut, der die göttliche Gnade verschmäht, weil er sich nicht vorzustellen vermag, daß Menschenleiber durch Tierleiber losgerissen werden können, und der deshalb nicht statt eines Menschen ein Tier schlachten will, dadurch bestraft wird, daß er nun selbst Tierleiber für Menschenleiber hält und einen Menschen statt eines Tieres schlachtet.

#### XIV. Orpheus in der Kunst.

101) Vorbemerkung. An einer brauchbaren Übersicht über die Darstellungen des O. in der bildenden Kunst fehlt es z. Z. vollständig. Die ersten Zusammenstellungen, wie die von *Bode*, *Hellen. Dichtk.* 1, 118—124, von *Welcker*, *Philostr.* 611 f., von *Gerhard*, *Orph.* S. 89 ff., von *K. O. Müller*, *Arch. d. K.* 3 § 413 S. 699 ff. waren schon für ihre Zeit lückenhaft; gegenwärtig sind sie völlig veraltet. In neuerer Zeit sind nur einige Denkmälergruppen zusammengestellt worden, z. B. von *Valentin*, *Orph. u. Herakles in der Unterwelt*, Berl. 1865, von *Stephani*, *Compte rendu* 1881 102—107 (Übersicht über die Darstell. des O. unter den Tieren), von *Knapp*, *Über Orpheusdarstellung. (Korrespondenzbl. für die Gelehrten- und Real-schulen Württembergs* 1880, 83—39) und in dem wertvollen Tübinger Gymnasialprogramm *Über Orpheusdarst.* 1895, sowie von anderen, die später zu erwähnen sind; für große Gebiete der antiken Kunst ist die folgende Aufzählung überhaupt die erste. Unter diesen Umständen habe ich — abgesehen von den Darstellungen des niedrigeren Kunsthandwerks — nach Vollständigkeit der Sammlung wenigstens gestrebt; sie zu erreichen war unmöglich, denn erstlich waren bei allem Reichtum der Berliner öffentlichen Bibliotheken doch viele, bes. spanische und englische Lokalpublikationen und selbst die Kataloge zahlreicher auswärtiger Sammlungen nicht zu beschaffen, dann aber können auch selbst in den zugänglichsten Veröffentlichungen, namentlich den älteren, einzelne Kunstwerke, zumal bei falscher Deutung durch die Herausgeber, leicht übersehen worden sein. — In der archaischen Kunst scheinen Orpheusdarstellungen zu fehlen (s. jedoch über ein sf. Vb. unten Sp. 1177, 50); seit dem 5. Jahrhundert aber gehören die Orpheusmythen zu den beliebtesten Gegenständen malerischer und plastischer Darstellungen. Schon bei flüchtigem Überblick, sondern sich unter ihnen gewisse Hauptgruppen aus, z. B. O. unter den Thrakern und die Zerreißung des O. auf attischen rf. Vbb., O. in der Unterwelt auf unteritalischen Vbb., O. unter den Tieren auf Mosaiken, Gemmen und (modifiziert) auf christlichen Katakombenbildern. Ebenso fallen bei der Übersicht über die Denkmäler gewisse äußerliche Unterschiede sofort auf. Die älteren Vbb. stellen O. in griechischer Heroenkleidung und zwar ohne Chiton im Mantel dar. *Weber*, *Platon. Notiz. üb. O.* 31 bemerkt nach persönlichen Mitteilungen *Furtwänglers*: *'Robinson, catalogue of Greek, Etrusc. and Rom. vases* Boston 1893 [dem Verf. dieses Artikels nicht

zugänglich] nr. 432, eine Vase, dem Stil nach um 460 zu datieren, bildet das älteste Zeugnis auf den Denkmälern von der Tradition thrakischer Herkunft des O., der sonst ganz griechisch gewandete Sänger trägt die hohen pelzbeseetzten Stiefel wie auf dem Rlf. Im gleichen Katalog giebt nr. 419 den O. rein griechisch; diese Vase ist ein wenig älter als nr. 432'. Als Griechen hatte den O. auch Polygnot in der delphischen Lesche gemalt (*Paus.* 10, 30, 6 'Ελληνικόν δὲ τὸ σχῆμά ἐστι τῷ Ὀρφεῖ, καὶ οὕτε ἡ ἑσθῆς οὕτε ἐπιθῆναι ἔστιν ἐπὶ κεφαλῇ Θράκιον), natürlich nicht aus Unkenntnis des damals längst allgemein bekannten thrakischen Kostüms, auch nicht in Anlehnung an einen archaischen Typus, von dem nicht die geringste Spur erhalten ist, endlich gewiss auch nicht einer abweichenden Überlieferung folgend, die ebenfalls gänzlich verschollen sein mußte, sondern einfach nm die Würde des Sängers nicht zu beeinträchtigen. — Aber in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts beginnt man im Kostüm die thrakische Heimat anzudeuten. Das älteste Beispiel ist, wie es scheint, das berühmte Relief, das dem O. die ἀλοπετῆ, die Fuchspelzmütze, und die hohen Stiefel der Thraker, sonst jedoch noch griechische Kleidung giebt. Auf unteritalischen Vbb. trägt Orpheus ein Phantasiekostüm, eine phrygische Mütze, einen über die Schulter zurückfallenden, vorn durch eine Spange befestigten leichten Mantel und darunter, durch eine Art Schürze zusammengehalten, einen langärmeligen, bunten Chiton, der bis auf die Füße reicht. Dieses lange Gewand, das an die Tracht griechischer Sänger und Priester erinnert, wird auch in der Litteratur häufig erwähnt; vgl. *Virg. Aen.* 6, 645 mit *Serv.*, *Varro r. r.* 3, 13, 3; *K. O. Müller, Arch. d. Kunst* a. a. O.; *Stephani, Comptes rendus* 1875 S. 106, 1; 146. Die spätere Kunst verfährt eklektisch: man kehrt großenteils zu der leichten Heroentracht der älteren Denkmäler zurück, stellt O. bisweilen sogar — was sich begreiflicherweise bes. bei Werken der Plastik, aber auch auf einem Mosaikbild zeigt — ganz entkleidet dar, verwendet aber daneben doch einzelne Teile der Barbarenkleidung. Aus der o. a. Bemerkung des *Pausanias* über Polygnots Darstellung scheint sich zu ergeben, daß dies die der späteren Zeit zunächst vorschwebende Vorstellung von O. ist; und so schildert ihn auch *Kallistr.* stat. 7: τῶρα Πρωτὴν ἡρώα κατὰστίντος ἀπὸ κορυφῆς εἰς ὕψος ἀνέχουσα, χιτῶν δὲ ἐξ ὧν ἀπαιχόμενος εἰς πόδας τελαμώνι χροσῶν κατὰ τῶν στήθεων ἐσφρίγγετο (vgl. *Philostr.* iun. im. 6 τῶραν δὲ χροσάσσει ἐπὶ κεφαλῇ αἰσῶν).

Auch hinsichtlich der Körperbildung des O. lassen sich, jedoch nicht mit derselben Bestimmtheit, einige äußerliche Unterschiede hervorheben. In der gesamten späteren Kunst erscheint O. bartlos; daraus hat *Knapp, Orpheusdarst.* 10, 1 den Satz abgeleitet, daß bärtige Kitharaspieler, auch wenn sie die phrygische Mütze tragen, nicht auf O. bezogen werden dürfen. Für die ältere Zeit gilt dieser Satz jedoch nicht unbedingt; mindestens ist O. auf dem Vb. von Gela (*50. Berl. Wpr.* T. 2)

mit leichtem Bartflaum dargestellt, wie bisweilen Apollon. Mit diesem hat er hier auch die hinten nm den Kopf herumgelegten Zöpfe gemeinsam. Lange Haare trägt Orpheus überhaupt in der älteren Kunst, oft so, daß einzelne Strähnen an den Wangen herabhängen oder von hinten nach vorn fallen. Kurze Haare giebt ihm das attische Relief; die spätere Kunst verwendet sowohl kurze wie lange Haare. — Diese schnell sich aufräugenden und andere, später zu besprechende Unterschiede muntern zusammen mit der großen Zahl der erhaltenen Kunstwerke zu dem Versuche an, die Geschichte des Orpheustypus darzustellen, wie in diesem Lexikon bereits mehrere Typen, mit besonders glücklichem Erfolg von *Furtwängler* der des Herakles, in zusammenhängender Geschichte dargestellt worden sind. Aber dieser Versuch erweist sich für O. bei näherer Betrachtung als unausführbar. Unter den erhaltenen Kunstwerken giebt höchstens eines — das attische Relief — der großen Kunst an; und auch aus den Beschreibungen der Alten sind nur sehr wenige namhafte Orpheusdarstellungen bekannt, darunter keine so, daß sie in erhaltenen Kunstwerken wiedergefunden werden könnte. Wie vielleicht auf keinem andern, ähnlich umfangreichen Gebiet der antiken Kunstmythologie sind die typenbildenden Werke sämtlich verschollen, sodaß der natürlich vorauszusetzende historische Zusammenhang zwischen den einzelnen Denkmälergruppen vollkommen hypothetisch bleibt. Unter diesen Umständen mußte ich, statt eine zusammenhängende Geschichte des O. in der bildenden Kunst zu geben, mich darauf beschränken, die Denkmäler nach ihren verschiedenen Klassen zusammenzustellen.

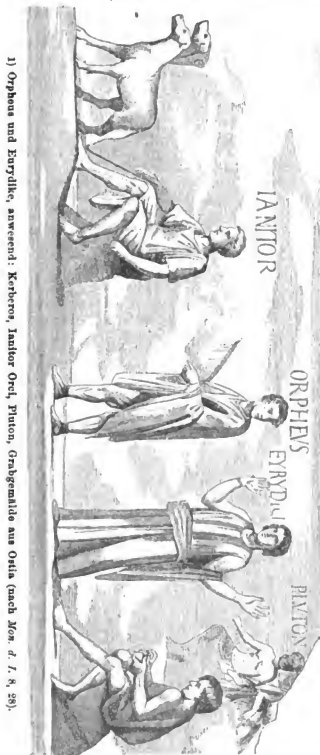
### I. Gemälde.

#### a) Wandbilder.

102) Die weitaus berühmteste malerische Darstellung des O. war die in Polygnots' Nekyia in der delphischen Lesche der Knidier (vgl. *K. O. Müller, Kl. Schr.* 2, 401 ff.; *Weleker, Kl. Schr.* 5, 125; *Robert, 16. Winckelmannsprogramm.* Halle 1892 S. 32 und dagegen *Schoene, Arch. Jb.* 8, 1893, 213; *Schreiber, Festschr. für Overbeck* S. 198 f.). Ausgangspunkt der Betrachtung ist natürlich die Beschreibung des *Pausan.*, der, nachdem er 10, 30, 3 in der unteren Reihe eine Gruppe von fünf griechischen Heroen vor Troia, Agamemnon und Achilles mit des letzteren drei jugendlichen Freunden Protesilaos, Antilochos und Patroklos geschildert hat und dann § 4 f. zu den darüber befindlichen Gestalten übergegangen ist, § 6 so fortführt: ἀποβλέψαντι δὲ αὐθις ἐς τὸ κάτω τῆς γομφῆς ἔστιν ἐφελξ μετὰ τὸν Πάτροκλον οἷα ἐπὶ λόφον τινὸς Ὀρφεὺς καθέζομενος, ἐκρίπτεται δὲ καὶ τῇ ἀριστερῇ χεὶρὶ, τῇ δὲ ἑτέρᾳ χειρὶ ἰστίαν κλωνὲς εἰσὶν ὡς ψάει, προσανακλίνειται δὲ τῷ δένδρῳ τὸ ἄλσος εὐμεν εἶναι τῆς Πελοποννήσου, ἔνθα αἰγίρει καὶ ἰστίαι δόξῃ τοῦ Ὀμήρου πεφυκάσιν. Ἑλληνικόν δὲ τὸ σχῆμά ἐστι τῷ Ὀρφεῖ, καὶ οὕτε ἡ ἑσθῆς οὕτε ἐπιθῆναι ἔστιν ἐπὶ τῇ κεφαλῇ Θράκιον. τῷ δένδρῳ δὲ τῇ ἑτέρᾳ κατὰ τὸ ἕτερον μέρος



προσαναγκλισμένος ἔστιν αὐτῇ Προμήθεον. εἰσι  
μὲν δὲ οἱ νομίζουσι καθάπερ ἐς ποιήσαν ἐπεισ-  
ῆχθαι τοῦ Προμηδόντος τὸ ὄνομα ὑπὸ τοῦ Πο-  
λυγνώτου· τοῖς δὲ ἐλθόντων ἔστιν ἄνδρα  
Ἑλλήνα ἐς τὴν αἰλὴν ἀπασαν γενέσθαι φιλ-  
ήκοον μουσικῇ καὶ ἐπὶ τῇ ᾠδῇ μάλιστα τῇ  
Ὀρφέως. Es folgen Schedios, Pelias auf O.  
blickend, Thamyris. Aus dieser Beschreibung



1) Orpheus und Eurýdiké, anwesend: Korbtor, Iantor Orcl, Puton, Grabgemälde aus Ostia (nach Mon. d. I. 8, 20).

ergibt sich zunächst, wie schon Welcker, 60  
*Arch. Ztg.* 1, 1843, 178 f. feststellte, daß die  
unteritalischen Vbb., die O. in der Unterwelt  
darstellen, unbeeinflusst von Polygnot sind.  
Dagegen muß eine Beziehung zwischen Poly-  
gnots Gemälden und den gleichzeitigen Vbb.  
bestehen, die O. auf einem Hügel vor Thra-  
kern musizierend zeigen. Vgl. z. B. Robert  
a. a. O. S. 53, der besonders das Vb. R. Ro-

chette, *Mon. inéd.* 13; *Arch. Zeit.* 1868 T. 3 und  
Dumont Chaplain, *Céramique de la Grèce* pr. 1,  
14 berücksichtigt. Gewöhnlich nimmt man,  
was auch das nächstliegende ist, an, daß die  
Vbb. durch Polygnotos beeinflusst seien. Diese  
Annahme kann richtig sein, aber sie reicht  
zur Erklärung des Verhältnisses nicht aus.  
Der Zug des Sitzens auf dem Hügel paßt weit  
besser für die Situation des unter den Thra-  
kern singenden Dichters; und in der That hatte  
eine gleichzeitige berühmte Dichtung, die  
Bassarai des Aischylos, erzählt, wie O. auf  
einem Berge, dem Pangaion, sang. Demnach  
ist die Vermutung kaum abzuweisen, daß Poly-  
gnotos ebenso wie die Maler der Vbb. dem-  
selben verschollenen Kunstdenkmal folgten,  
das, entweder durch Aischylos selbst oder  
durch dessen Quelle angeregt, Orpheus auf  
dem thrakischen Berge musizierend zeigte.  
20 Daß die litterarische Quelle dieser Darstellung  
oder diese selbst auch noch weiter in den  
dem O. zunächst stehenden Personen, also  
insbesondere bei Promedon, Thamyris und  
Pelias benutzt ist, kann zwar natürlich nicht  
widerlegt, aber auch nicht wahrscheinlich ge-  
macht werden; es ist ebenso möglich, daß der  
Maler hier einer phokischen Lokaltradition  
(s. § 35), aus der Schedios und Thamyris stam-  
men können, folgt. Schon die antiken Peri-  
egeten kannten diese Tradition nicht mehr —  
30 daraus ergibt sich, daß auch die *Minyas*, die  
zur Erklärung der Lesche ergiebig heran-  
gezogen ist (v. Wilamowitz-Möllendorff, *Hom.*  
*Unters.* 340 f.), hier nicht die Quelle sein kann —;  
wenn einer von ihnen Promedon einen grie-  
chischen Hörer des O. nennt, so ist dies, wie  
Welcker, *Kl. Schr.* 5, 127 mit Recht hervor-  
hebt, eine willkürliche, mit der Darstellung  
selbst nicht in Einklang stehende Vermutung.  
40 Frei erfunden aber, wie eine andere Periege-  
se meinte, hat Polygnot den Zug gewiss auch  
nicht; das ergibt sich einfach daraus, daß  
ohne eine litterarische Quelle dieser Teil des  
Bildes unverständlich blieb. Freilich läßt die  
Analogie der übrigen Teile der Bilder mit  
Sicherheit vermuten, daß Polygnotos auch hier  
den Anregungen seiner Vorlage als echter  
Künstler, also frei, folgte. Unter diesen Um-  
ständen ist jeder Versuch, diesen Teil des Ge-  
mäldes zu deuten, hoffnungslos; mehrere haben  
50 wir bereits Sp. 1157, 51 ff. als irrig oder unsicher  
kennen gelernt; von sonstigen Erklärungen sei  
nur noch erwähnt, daß K. O. Müller a. a. O.  
403 Promedon für einen Orphiker, Welcker  
a. a. O. 125 f. für ein Gegenstück zu dem durch  
Übereilung die Gattin verscherzenden O. hält.  
Die richtige Lösung kann uns jeden Tag ein  
glücklicher Fund bringen. — Unter den er-  
haltenen Vbb. mit Orpheusdarstellungen, die  
natürlich einer weit späteren Zeit angehören  
und außer Beziehung zu dem Meisterwerk  
Polygnots stehen, zeigt uns eines, das Grab-  
gemälde aus Ostia (*Arch. Anz.* 1865 52\*; *Mon.*  
*d. I.* 8, 28, 1; *Bull. d. Inst.* 37, 1865, 90 f.; *Vis-*  
*conti, Ann. d. I.* 39, 1866, 292 ff. s. unsere  
Abb. 1), den O. (ORPHEVS) in der Unterwelt.  
Der Sänger, dessen Kopf nicht, wie Visconti  
meinte, ein Porträt ist (s. Benndorf-Schöne,



*Later. Mus.* 590 S. 401; *Knapp, Orpheusdarst.* 19), schreitet nach links der Hadespforte zu, die durch den zweiköpfigen Kerberos und den Ianitor Orci (*Rosbach, Rh. M.* 48, 1893, 594) angedeutet ist. Eben wendet er den Kopf nach der ihm folgenden Gattin (ERYDICE) zurück, welche wie bei *Virg. Georg.* 4, 497 voll Entsetzens beide Hände erhebt. Rechts im Hintergrund ist Pluton sichtbar. — Dafs sich das berühmte Gemälde des Orpheusgrabes 10 von Chiusi (a man with a light chlamys on his shoulders was playing the lyre in the midst of a group of dancers, one of whom was a woman) auf O. bezieht, wird von *Dennis, Cities and cemet. of Etruria* 2 (1878), 343 mit gutem Grunde bezweifelt, da die Scene sich nicht wesentlich von den Darstellungen anderer Gemälde unterscheidet, welche einfach Funeralriten darstellen. Dagegen läfst sich der in der christlichen Kunst veränderte fortlebende 20 Typus des O. unter den Tieren für die pompejanische Wandmalerei nachweisen; vgl. das grofse im Oktober 1874 ausgegrabene Wb. *Sogliano, Giornale degli scavi di Pomp.* n. s. 3, 1874 S. 69 f.; *Knapp, Corresp.-Bl.* 1880 S. 34; *Orpheusdarst.* 28; abgebildet *Leipz. illustr. Ztg.* 4. Sept. 1875; *Presuhn, Die neuesten Ausgrab. von Pompeji* 1878, 3, 2 u. 6, s. unsere Abb. 2. Die Darstellung zeigt den Sänger nicht im Kitharodenkostüm. Ein Wandgemälde von der 31 Rückwand eines pompejanischen Peristyls (*Hel. big. Camp. Wandgem.* nr. 893 Abb. ebd. T. 10) zeigt mit Beziehung auf den Zweck des Raumes OPΦEYΣ als Kitharoden mit Herakles (HPA..HΣ) Musagetes unter den Museen EYTERITH, ΘAANA, OYΠ.NIE, TEPYIXOP, MEΛITOMENE; über O. sind Spuren eines weifsen Gewandes erhalten, daneben . . . KH, d. i. nach *Schoene, Bull. d. I.* 39, 1867, 49 und *Maafs, Orph.* 149, 40, der *Mythogr. Vat.* 3 S. 212 B vergleicht. *Egυvδ(KH)*, 40 dagegen nach *Dilthey, Bull. d. I.* 41, 1869, 152; *Knapp, Orpheusdarst.* 14 zu 13, 2 *Θγγ(KH)*. — O. mit seinem Gesang auf der Argo das Meer bezaubernd wird auf einem von *Philostr. im.* 2, 15, 1 beschriebenen Gemälde genannt.

#### b. Vasenbilder.

103) Das einzige sf. Vb. (*Arch. Ztg.* 42, 1884, 272) zeigt OPΦEYΣ die Leier in der Linken, in der Rechten das Plectrum, wie er mit dem linken Fuß auf ein Bema tritt. Eine ausgezeichnet schöne attische Schale im Stil des peloponnesischen Krieges (s. uns. Abb. 3) zeigt nach *Furtwängler, 50. Berl. Wpr.* 163, dessen Beschreibung im wesentlichen mit der des ersten Herausgebers *Minervini, Bull. arch. Napol.* 6, 1857, 33—39 übereinstimmt, den abgeschlagenen Kopf des O., der singend Orakelsprüche erteilt, welche ein Jüngling in ein Dipthyon aufzeichnet, während Apollon als O.'s Beschützer mit ausgestreckter Hand hinter dem

Kopf steht. — Die übrigen Vbb. zerfallen in drei Gruppen, die sich sowohl ihrer Entstehungszeit wie ihrem Inhalt nach von einander



2) Orpheus unter den Tieren, Wb. aus Pompeji (nach *Presuhn, Ausgr. v. Pomp.* 3, 6).

unterscheiden. Die älteren attischen Vbb. (ca. 460—440) stellen O. unter den Thrakern — seltener unter Satyrn oder Nymphen — singend



3) Orpheus' Kopf einem Jüngling Orakelsprüche erteilend, anwesend Apollon (nach *Minervini bull. arch. napol.* VI, 1857 T. IV).

dar; die jüngeren (ca. 440—400) zeigen den Tod des O. Auf unteritalischen Vbb. erscheint O. in der Unterwelt. Der doch in der Literatur schon des 6. Jahrhunderts viel bezeugte Mythos von der Bezauberung der Tiere, ein

Liebingsgegenstand der späteren Kunst, ist bisher auf keinem Vb. nachgewiesen worden.

1) O. unter den Thrakern (Satyrn u. s. w.). Auch die z. T. der Blütezeit der rotfigurigen Malerei angehörigen Vasen, welche diesen Gegenstand behandeln, zeigen bei aller Verschiedenheit im einzelnen gewisse charakteristische Eigentümlichkeiten (z. B. die bereits Sp. 1175, 66 erwähnte, daß O. stets auf einem felsigen Hügel sitzt), die zu beweisen scheinen, daß sie alle unter dem Eindruck einer berühmten, jetzt verlorenen Darstellung des Mythos stehen, welche *Furtwängler*, 50. *Winckelmannprogr.* S. 163 in den *Bassariden* des *Aischylos* (Sp. 1165, 41 ff.) gefunden zu haben glaubt. Das schönste Exemplar dieser Gattung ist eine unter dem Einflusse polygotischer Seelenmalerei stehende attische Amphora Gela-

Krater aus Ruvo zeigt den jugendlichen O. (ΟΙΦΕΥΞ) lorbeerbekrönt auf einem Hügel sitzend, die Leier spielend, während ein unbärtiger Thraker, der sich mit der Rechten auf eine Lanze stützt und mit der Linken ein Pferd am Zügel hält, aufmerksam zuhört (*Bull. dell' Inst.* 51, 1879, 244). Eine andere Vase (Amphora) aus Ruvo zeigt neben einer ähnlichen Darstellung Aphrodite und Eros, welche nach *Heydemanns* Erklärung (*Bull. dell' Inst.* 40, 1868, 153) über die Bestrafung des O. nachsinnen (Sp. 1166, 39 ff.). Ausführlicher ist die Darstellung des O. unter den Thrakern auf einer Vase aus Canosa (sog. Anfora pugliese); hier umgeben den leierspielenden O. drei Thraker, von denen der eine sich an ein Wasserbecken lehnt, während ein zweiter neben sich sein Rofs hält und der dritte im Begriff ist einzuschlafen (? vgl.



4) Orpheus unter den Thrakern singend, Vb. aus Gela (nach *Berl. Programm zum Winckelmannsfeste der archäologischen Gesellschaft zu Berlin* T. II).

Berlin (*Furtwängler*, 50. *Berl. Winckelmannprogr.* 164—164, s. Abbild. 4), welche den begeisterten O. von vier staunend zuhörenden Thrakern umgeben zeigt. Etwas jünger ist das von *Robert*, 16. *Hall. Winckelmannprogr.* 53 zur Wiederherstellung der polygotischen Nekyia verwendete, von *Raoul Rochette*, *Overbeck*, *Heroeng.* 410, *Gerhard*, *Neapels ant. Bildwerke* 242 nr. 1573 auf Achilleus bei der Presbeia bezogene, aber sicher mit *Helbig*, *Bull. d. I.* 36, 1864, 179 ff. (vgl. *Dilthey*, *Ann. d. I.* 39, 1867, 179 ff.; *Heydemann*, *Arch. Zeitg.* 26, 1868, S. 4 E) auf O. und die Thraker zu deutende Vb. Paestum-Neapel (bei *Heydemann* S. 429 nr. 2889, abgeb. *Mus. Borbon.* 9, 12 der Neapl. Ausg.; *Inghirami*, *Vasi fitt.* 2, 195; *Gal. Homer.* 2, 252; *Raoul Rochette*, *Mon. ined.* 1, 13 f.; *Overbeck*, *Heroengal.* T. 16, 18). Ein

*Arch. Zeitg.* 28 [N. F. 3] 1870, 51). Ein jetzt in Neapel befindliches Vasenbild (*Mon. ined.* 8 Taf. 43; vgl. *Heydemann*, *Vasens. des Mus. naz.* S. 348 nr. 1978) zeigt den Sänger im Ärmelchiton mit der phrygischen Mütze, in der Hand die sechssaitige Leier. Über ihm sind zwei Sterne, vor ihm zwei Männer (zu seinen Füßen ein Reh), hinter ihm zwei Frauen ('Musen') dargestellt. Von *Dilthey*, *Ann. d. I.* 39, 1867, 176 wird es wie folgt erklärt: *al baccanale trace invitano Orfeo i suoi vecchi amici, e mentre gli stanno dirimpetto per immischiarlo nei loro dissoluti piaceri, l'amore vergognoso si sa sprezzato e non osa neppure di mostrarsi al cantore.* — Den Übergang zu anderen Orpheusdarstellungen auf Vbb. bildet die jungattische rf. Hydria aus Nola (*Helbig*, *Bull. d. I.* 36, 1864, 179; *Heydemann*, *Arch. Zeitg.* 26, 1868, 3—5 T. 3 f., s. unsere Abb. 5). Auf

den mit der Leier in der Linken nach rechts gewendet sitzenden O. schleicht von hinten

5) Orpheus singend, vor ihm ein Trinker, hinter ihm ein Satyr und eine ihn beschließende Thrakerin, v. aus Nola (nach Arch. Zeitung 1868 T. 3).



ein Satyr, hinter ihm naht eine Frau mit einer Mörserkeule. Als Darstellung des O. im bak-

chischen Kreis ist ferner zu erwähnen die viel umstrittene, aus Südetrurien stammende, sehr obscene Oinochoe des *Cabinet Durand* (abgebildet z. B. *Ann. d. I.* 17, 1845 *tab. d'agg. M.*, s. unsere Fig. 6). Einen Bakchos-Orpheus mit einem ithyphallischen Prosymnos wollte



6) Orpheus singend, Oinochoe des Cabinet Durand (nach *Ann. d. I.* 17, 1845: *Tab. d'agg. M.*).

*Lenormant, Catal. Durand* 39 nr. 115 erkennen; dagegen bezog *Jahn* bei der Herausgabe (*Ann. d. I. a. a. O.* S. 360f.) das Bild auf O., der die Leier rührt, ohne auf die lasciv um ihn tanzenden Mainaden zu achten. Trotz *Lenormants* Zweifel *Ann. d. I. a. a. O.* 419 ff. ist



7) Orpheus und Thrakerin Hydria aus Nola (nach *Mus. Borbon.* 2, 29).

diese Deutung im wesentlichen von den meisten Forschern, wie mir scheint, mit Recht festgehalten worden. Vgl. z. B. *Dillthey, Ann. d. I.* 39, 1867, 176; *Knapp, Orpheusdarst.* 13. Die Geberde des Silenos, die zur Beziehung auf Prosymnos Anlaß gegeben hatte, ist wahr-

scheinlich mit Heydemann, *Arch. Zeitg.* 26, 1868, 4, 24 nicht auf den vor ihm sitzenden O. zu beziehen, sondern als durch den Anblick des vollen Liebesgenusses der mittleren Gruppe veranlaßt zu denken. Auch Dionysos und Ariadne (?) scheinen auf dieser Oinochoe dem O. zuzuhören, der, ohne auf die Umgebung zu achten, in tiefem Schmerz (über den Tod der Gattin) dasitzt. —

Endlich werden auf O. unter göttlichen Frauenbezogenzwei rf. Vbb. Das erste ein clusinischer Skyphos wird von Sozzi, *Bull. d. I.* 15, 1843, S. 4 so beschrieben: *da una parte si vede assiso il citaredo Orfeo caratterizzandolo per tale le nove corde dello strumento, mentre quello di Apolline non ne ha chesette(?). A destra ed a sinistra ha due ninfe, che con vesso gli porgono in Kilyx ed Oinochoe Ambrosia e Nettare.* Auf dem anderen, einer nolanischen Hydria (*Neapels ant. Bildw.* S. 379, 2004; abgeb. *Mon. d. I.* 8, 43, 2; siehe Heydemann,

*Vasens. des Mus. noz.* S. 481 nr. 3143) würde der Sänger, an der phrygischen Mütze kenntlich, lorbeerbekränzt, über dem kurzen Chiton mit einem Obergewand bekleidet, sitzend die siebensaitige gehörnte Lyra spielen; rechts eine lorbeerbekränzte, langbekleidete Muse, die Flöte in der Linken, etwa Euterpe. Durch umgewandten Kopf und erhobene Rechte verrät sie, daß sie zu der hinter ihr rechts folgenden ebenfalls bekränzten Muse spricht. Links hinter dem angeblichen O. eine dritte langbekleidete Frau mit Lorbeerkranz. Es ist die Scene jedoch wohl mit Heydemann, *Ann. d. I.* 39, 1867, 363 ff. auf Thamyris zu beziehen.

104) 2) O. Tod auf Vb. Den Übergang zu diesem Typus bildet außer der Sp. 1188, 66 erwähnten nolanischen Hydria das schöne vielumstrittene (s. z. B. Jahn, *Bull. d. I.* 1842 S. 22 ff.) Bild einer anderen nolanischen Hydria, jetzt in Neapel, bei Heydemann S. 485 nr. 3161; s. *Mus. Borbon.* 2, 29; *Arch. Ztg.* 3, 1845, 29, 2; *Étude céram.* 2, 28; s. unsere Abb. 7. Es sitzt hier auf einem Hügel den Kopf gedankenvoll auf die Linke gestützt, ein bekränzter Mann, der mit der herabhängenden Rechten eine Lyra hält. Vor ihm steht ihm zugewendet auf eine Lanze gestützt, eine Frau, hinter ihr Hermes, das Kerykeion in der erhobenen Hand haltend. Nachdem Gerhard u. Panofka, *Neapels ant. Bildw.* S. 366 nr. 1854, denen sich *Ét. céramogr.* 2, 28 S. 86, wie es scheint, schon nicht ohne Bedenken anschloß, die beiden

einander zugewendeten Gestalten auf Apollon und Marpeasa gedeutet, benannte Gerhard, *Arch. Zeitg.* 3, 1845, S. 68 die Frau Athena. Allein der auf einem Hügel sitzende Sänger erinnert so an den O. der älteren attischen Vb., der sehnüchsig traurige Ausdruck findet durch den Tod der Eurydike eine so passende Erklärung, daß es näher liegt, auch hier O.



8) Amphora aus Vulci (nach Gerhard, *Trinkschalen u. Gefäße II*, 1850 T. J. S. 55).

zu erkennen. Heydemann, *Arch. Ztg.* 26, 1868, 5, der diese Deutung gegeben hat, denkt sich die Frau als eine Thrakierin, die, von Hermes geleitet, erschienen ist, um O. zu warnen. — Für die eigentliche Tötung des O. kommen folgende Vbb. in Betracht, die, sämtlich der besten Zeit angehörig, unter einander eng zusammengehören:

A) Amphora aus Vulci. *Museo Gregoriano* 2, 60, 1\*, Gerhard, *Trinksch. u. Gefäße* 2, 1850, T. J S. 55; s. unsere Abb. 8.

B) Kilyx. *Journ. Hell. Stud.* 9, 1888 pl. 6; vgl. *Jane Harrison* ebd. 143 ff. und die Nachträge dazu b. Richards ebd. 14, 1894, 381; s. unsere Abb. 9.

C) Olla Nolana. *Mon. ined.* 8, 30; s. unsere Abb. 10.

D) Vb. aus Chiusi. *Mus. Greg.* 2, 60, 1; *Ann. d. I.* 43, 1871 *lav. d'agg. k.*; s. unsere Abb. 11 u. 12; s. oben Sp. 1165, 10.

E) Stamos. Gerhard, *Auserl. Vasenb.* 3, 156 S. 26 ff.



9) Kopf des hinsinkenden Orpheus rf. Vb. (nach *Journ. Hell. stud.* IX, 1888 pl. VI).

F) Vb. Durand. *Mon. ined. d. I.* 1, 5, 2; *Panofka, Ann.* 1, 1829, 266—269.

G) Eine Hydria aus Fojano. *Bull. d. I.* 51, 1879, 243 stellt O. (ΟΡΦΕΥΣ) lorbeerumkränzt mit gegürtetem Chiton und der Chlamys dar. Im Begriff zu fallen, faßt er mit der Linken die Chlamys; mit der Rechten, die die Leier

der linken Schulter den Mantel, sinkt rücklings zur Erde. Mit der Linken versucht er sich aufrecht zu halten, während er in der Rechten eine Leier mit Tānien zur Abwehr erhebt gegen eine auf ihn zueilende Frau (Thrakerin), welche in der Rechten eine Axt gegen ihn schwingt. Sie ist mit Doppelchiton und Tānie versehen.



10) Orpheus von Mainaden getötet: rf. Vb. aus Nola (nach *Mon. ined.* 8, 80).



11) Dengl. rf. Vb. aus Chiusi (nach *Ann. d. Inst.* 43, 1871 *tar. d'agg. k.*).

hält, verteidigt er sich gegen eine Frau, welche ihm die Lanze in die Seite stößt, während eine andere das Schwert schwingend ihn von hinten an den Locken ergreift.

H) Neapel, von Heydemann, *Vasens. des Mus. naz.* S. 472 nr. 3114 so beschrieben: O. . . . um die langen Locken eine Tānie, über

Roschus, *Lexikon d. gr. u. röm. Mythol.* III.

I) Schoene, *antich. del Museo Bocchi* 7. 3, 2; vgl. Heydemann, 3. *Hall. Wpr.* 1879 S. 25, 6.

Der enge Zusammenhang zeigt sich namentlich bei C, D, E, F (vgl. auch B, G, H), die O. nach rechts gewendet fliehend zeigen. Er ist bereits gestürzt oder im Begriff zu stürzen, und zwar auf das linke Knie, die linke

Hand greift nach der Erde, während er mit der rechten die Leier zum Schutz gegen die



12) Desgl. rf. Vb. aus Chiusi (nach *Mus. Gregor.* 2, 60, 1).

nächste Thrakerin erhebt, die ihn gewöhnlich mit der Lanze, auf F mit dem Schwerte, auf



13) Rf. Vb. Armentum-Santangelo, Orpheus und Eurydike in der Unterwelt (nach *Wiener Vorlegebl.* E 3, 2).

D mit einem großen Stein bedroht. Diese Vbb. scheinen auf eine gemeinsame Vorlage

zurückzugehen. Schwerlich ganz unabhängig, aber doch viel weniger abhängig von dieser vorauszusetzenden Vorlage ist A. Hier flieht O. nach links, die Rechte mit dem Saiteninstrument hängt herab, während er flehend die Linke gegen die Frau erhebt, die ihn mit der Doppelaxt zu erschlagen im Begriff ist; sieben andere Thrakerinnen stürmen, mit Messer (?), Doppelaxt, Sichel oder Lanze bewaffnet, von beiden Seiten heran. — Große Mannigfaltigkeit herrscht überhaupt, wie sich schon aus dem Bisherigen ergibt, hinsichtlich der Bewaffnung der Thrakerinnen auf unsern Vbb. Der Stein kommt z. B. auch auf C, das Schwert auf G, die Doppelaxt auf E vor. Auf D stößt eine zu Pferde sitzende Bakchantin die Lanze nach O. Mehrfach erscheinen die thrakischen Weiber tätowiert: C f; vgl. die Münchener Vbb. 383 und 777 *Jahn*, von denen aber nur das erstere sich sicher auf den Tod des O. bezieht.

105) 3) O. vor dem Unterweltsgott singend, ist auf einer zusammenhängenden Gruppe unteritalischer Vbb. dargestellt worden, über die *Valentin*, *Orph. u. Herakl. in der Unterwelt*, Berl. 1866, *Stephani*, *Compte rendus*, 1876, 146 f. und *A. Winkler*, *Darst. d. Unterwelt auf Vasen*, Breslau 1888, gehandelt haben. An *Winkler* schließt sich die folgende Aufzählung an:

A) Amphora Canosa-München 849. *Braun*, *Orfeo alla reggia di Plutone*, Ann. d. I. 9, 1837, 223—242; *tav. J*; *W. Furtwängler*, *Idee d. Todes* 1<sup>3</sup>, 1860 Taf. 5; *Inghirami pitt.* 4, 107 T. 392; *Wiener Vorlegebl.* E 1; *Winkler* S. 4 ff. B) Ruvo-Karlsruhe 388, das schönste, freilich sehr zerstörte Exemplar der Gruppe. Vgl. *Braun*, Ann. 9, 1837, 219; *Welcker* A. D. 3, 105 ff.; *Winkler* S. 13; über die Herstellung s. *Schumacher*, *Arch. Jb.* 4, 1889, 227 und dagegen *Winkler* a. d. *Anom.* 149—157. Abb. z. B. *Mon. d. I.* 2, 49; *Arch. Zeitg.* 1 (1843), pl. 11; *Wiener Vorlegebl.* E 3, 1.

C) Altamura-Neapel bei *Heydemann*, *Museo naz.* S. 510 nr. 3222. Vgl. *Bull. d. I.* 1848, 23; *Minervini* ebd. 1851, 24 f.; *Köhler*, Ann. d. I. 36, 1864, 283; *Welcker* A. D. 3, 122; *Winkler* 18. Abb. *Mon. d. I.* 8, 9; *Wien. Vorlegebl.* E 2.

D) Armentum-Santangelo bei *Heydemann*, *Vasens. des Mus. naz.* 816 nr. 709; *Gerhard*, *Hyperb. Stud.* 1, 186; *Schule*, *Arch. Ztg.* 1, 1843, S. 191; *Panofka*, ebd. 6, 1848, 220, 13; *Winkler* 27. Abb. *Arch. Ztg.* 42, 1884 T. 18; danach *Wiener Vorlegebl.* E 3, 2. S. unsere Abb. 13.

E) Ruvo-Petersburg 498. *Gerhard*, *Vases gr. rel. aus myst. pl.* 3 u. 4; *Stephani*, *Vasensamml. d. Kais. Eremitage* S. 256 ff.; *Winkler* 54. Abb. *Wiener Vorlegebl.* E 5, 2.

Der Sänger wird stets im lang herabwallenden Ärmelchiton mit der Chlamys bekleidet, nach rechts oder auch nach vorn gewendet, und zwar immer stehend dargestellt; daß es O. sei, könnte keinesfalls zweifelhaft sein, wird aber durch die Inschrift auf C auch äußerlich verbürgt. Der Sänger ist, wie im Mythos (§ 94 ff.), in die Unter-

weltgestiegen, um Eurydike zu holen; diese letztere ist auf D dargestellt. Offenbar gehen auch diese Darstellungen alle auf eine Vorlage zurück, die ihrerseits aus zwei Vorbildern zusammengesetzt zu sein scheint. O. ist nämlich nach einer ansprechenden Vermutung, die zuletzt *Kuhnert*, *Arch. Jb.* 8, 1893, 108 begründet hat, von den Vasenmalern in eine nach attischer Vorlage aus dem Ende des 5. Jahrhunderts komponierte Darstellung von der Herausholung des Kerberos eingesetzt worden.

Die übrigen auf O. Hadesfahrt bezogenen, oft sehr seltsamen Vbb. sind alle mehr oder minder zw. Ich nenne zuerst die Vase London 4 vase room (F 116; abgeg. *Musée Blacas* T. 7; *Arch. Zeitg.* 1844 T. 14; *Wiener Vorlegebl.* E 6, 1). Hier hält O. (?) den Kerberos zurück, nach *Panofka* (*Mus. Blac.* S. 24) Erklärung, damit er nicht zwei Neophyten beißt, oder er bietet ihnen seine Leier an, als das sicherste Mittel, das Tier zu beruhigen. An *Panofka* schliessen sich mit ihrer Erklärung an *Welcker*, *Arch. Zeitg.* 1, 1843, 189 f.; zu K. O. *Müllers Arch.* 699 A. 4; *Gerhard*, *Arch. Zeitg.* 2, 1844 S. 226, *Guignaut mém. a. i. b. l.* 21, 1857<sup>2</sup>. 104 ff., wogegen K. O. *Müller*, *Kl. Schr.* 2, 498 an Hippolytos, *Winkler* a. a. O. 77 an Adonis denkt. — Der auf dem Vb. St. Angelo 11 (Armentum; s. *Arch. Ztg.* 19, 1867, 221) links oben sitzende Kitharode ist von *Kekulé*, *Strenna festosa*, Rom 1867 S. 16, dessen Erklärung *Heydemann*, *Mus. naz.* S. 630 für abschliessend erklärt, auf O. bezogen worden. Ist dies richtig, so gewinnen wir eine neue isolierte Weise unsern Sänger darzustellen, doch ist die Deutung nachträglich in Zweifel gezogen; *Winkler* a. a. O. S. 51 denkt an Apollon.

#### c. Bilder in Bronze geschnitten.

106.) Unanfechtbare Darstellungen des O. giebt es auf Zeichnungen in Bronze nicht. 40 Ein schöner griechischer Spiegel der Sammlung Tyszkiewicz (*Fröhner*, pl. 4) zeigt einen Sänger mit der Zither, umgeben von Tieren, einer Hindin, einem Panther, zwei Raben. *Fröhner* dachte an Apollon, wohl hauptsächlich, weil Darstellungen des O. unter den Tieren sonst in dieser Zeit nicht vorkommen. — Von dem bekanntlich sehr zweifelhaften 'O.' der sicronischen Cista wird eine ziemlich genaue Replik *Arch. Anz.* 1861 S. 206 erwähnt; abgebildet bei *Gerhard*, *Etrusk. Sp.* 4, T. 354, vgl. ebd. S. 104 f. Die Beischrift ΘΟΥ, die zur Deutung auf O. Anlaß gab, ist vielleicht gefälscht; vgl. auch *Jessen*, *Proll. in catal. Argon.* 29 A. 1. — Die Sage von O. und Eurydike scheint sich auf Bronzeemern dargestellt zu finden; vgl. die sehr späte *seccia di bronzo* der Galeria Doria mon. in. 6 tav. 48; von *Brunn*, *Ann.* 32 (1860) S. 494 auf Achilleus bezogen; *Heydemann*, *Arch. Ztg.* 60 n. F. 2, 1869, 87; *Knapp*, *Orpheusdarst.* 19, 1. O. ist im Chiton und der Chlamys mit Lanze und Schwertgehänge dargestellt, während Hermes die widerstrebende Eurydike vor den Thron des Pluton führt.

#### d) Mosaik.

Mosaik mit Darstellungen des O. unter den Tieren sind überaus häufig; vgl. *Luk. astro-*

*log.* 10 ἦν δὲ κοτε Ὀρφέα ἰδὼς ἡ λήθουσιν ἡ χοροῖν μεμνημένον, ἐν μίῳ ἔκειτο ἑλκος ἀείδοντι, μετὰ χειρὶν ἔχων τὴν λύρην. ἀμφὶ δὲ μιν ζωὰ μυρία ἴστανεν, ἐν οἷς καὶ ἀνθρώπος καὶ ταύρος καὶ λέων καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον. Alle erhaltenen Exemplare gehören der Kaiserzeit und den westlichen Provinzen des Kaiserreichs an; das älteste ist wahrscheinlich A. Häufig ist die Anordnung derart, daß ein rundes oder polygonales Mittelbild (O. selbst spielend) von einer Anzahl kleinerer Bilder (je ein Tier darstellend) umgeben ist. — Vgl. über die Mosaikdarstellungen des O. im allgemeinen *Müller-Welcker*, *Hdb. d. Arch.* 413, 4 S. 699. Eine vollständige Liste wollte *Stephani*, *Compte rendu* 1881 S. 105 geben, der jedoch nur elf Exemplare aufzählt, von denen noch zwei identisch sind. Nachträge giebt *Knapp*, *Orpheusdarst.* S. 29 f. Auch die folgende Aufzählung wird aller Wahrscheinlichkeit nach nur einen kleinen Bruchteil der wirklich ausgegrabenen Denkmäler, die oft bald nach der Ausgrabung zerstört sein mögen, enthalten.

#### Italien.

A) Perugia, schwarzweiss. *Notiz. degli sc.* 1876 S. 181; 1877 S. 6 v. 309 pl. 11, nach *Guardabassi*, *Bull. d. I.* 1876, 234 noch der augusteischen Zeit angehörig. Von Tieren sind Rabe, Hindin, Schwan, Pferd, Büffel, Wildschwein, Hase, Damhirsch, Panther, Ziege u. s. w. dargestellt.

B) S. Marinella bei Civita vecchia. (*Bull. d. I.* 1840, 116). Mittelbild O. von kleineren Tieren (Eidechsen, Frösche, Insekten) umgeben, Seitenbilder mit Stier; Löwe, Rhinoceros, Giraffe u. s. w.

C) Cagliari, jetzt in Turin, *Turin, Mém. de l'acad. des sc. de Turin* 1803, 13 S. 53—59. Die Bruchstücke sah *Laborde* (s. *Désir. d'un pavé de mosaïque... d'Italie* S. 26), als sie eben nach Turin geschafft waren. O. zwischen Bäumen. Die vier Seiten umgiebt, äußerlich nicht abgegrenzt, ein Streifen mit Tieren, darunter Stier, Löwe, Eber.

D) Palermo. *Förster*, *Bull. d. I.* 1870, 9 und *Arch. Ztg.* n. F. 2, 1869, 40. *Basile dell' antico edificio della piazza Victoria* in Palermo 1874 T. 4 (mir nicht zugänglich). Nach *Aubé*, *Arch. des miss. scient. sér.* 2, 7 S. 36 f. etwa aus dem Jahre 150 n. Chr. stammend. O. ist jugendlich dargestellt, bekleidet mit einem kurzen Chiton, einem Mantel, mit der phrygischen Mütze und mit Schuhen; in der Linken hält er die Schildkrötenleier, in der Rechten ein übergroßes Plektron. Von Tieren sind zu erkennen: Lerche, Esel, Eichhörnchen, Papagei, Stier, Löwe, Schlange, Panther, Hirsch, Schildkröte, Eidechse, Fuchs, Kaninchen, Storch, Pfau, Antilope, Tiger, Strauß, Rabe. Dieser letztere apollinische Vogel biegt gerade über dem Kopf des O. hin.

#### Afrika.

A) Cherchell. *Héron de Villefosse*, *Mém. de la soc. des antiqu. de France*, 5 sér. 4, 1883, S. 320 n. Abb.

B) Uthina, Villa der Laberii. *Mon. et mém.*



du musée Guimet 3, 1896, S. 218. Vgl. v. Duhn, *Arch. Anz.* 1896, 90. O., mit entkleidetem Oberkörper, spielt unter einem Baum, indem er den linken Fuß auf einen Stein stützt. Pferd, Affe, Ziege, Schaf, Löwe, Stier, Papagei u. aa. Tiere.

C) Tanger. *Laurière, Bull. de la soc. des antiqu. de France* 5, 2, 1881, 97: Elle représentait O. jouant de la lyre et entouré d'animaux, un cheval, un ours etc., les animaux n'étaient pas groupés formant un sujet de tableau, autour du dieu, mais disposés isolément dans les compartiments encadrés. Vgl. Héron de Villefosse, *Bull. de la soc. des antiqu. de France* 5, 4, 1883, S. 319—322. Die Mosaik wurde zerstört.

D) Hadrumetum. Parodistische Msk., jetzt im Louvre: *Bull. des antiqu. afric.* 5, 1887 S. 380.

Vgl. noch *Bull. des antiqu. afric.* 1885, 213; *Rev. de l'Afrique française* 5, 1887, S. 394.

E) 'Aus Tunesien' im Besitz des Grafen d'Hérison, zitiert bei Héron de Villefosse a. a. O. 1883 S. 319 ff.

Gallien.

A) St. Romain en Gall. Comarmond, *Déscr. des antiqu. de la ville de Lyon* 690, 4 nach Stephani a. a. O.



14) Orpheus unter den Tieren, Mosaik aus Blanzay (nach Fleury, *antiqu. et mon. du départ. de l'Aisne* 2, 1878 S. 90).

B) C) Mehrere Exemplare in Vienne. *Stark, Stadtleben, Kunst u. Altert. in Frankr.* S. 572; s. auch *Rev. arch.* 1860<sup>1)</sup>, 128; *Congrès archéol. de France* 66. sess. en 1879. Par. 1880 S. 361. 50

D) Blanzay, jetzt in Laon. *Fleury, antiqu. et mon. du départ. de l'Aisne* 2, 1878, S. 20. S. unsere Abb. 14.

E) Brotonne, jetzt in Rouen, erwähnt bei Fleury a. a. O.

F) Lyon. *Waagen, Arch. Anz.* 14, 1856, 199\* (vielleicht mit der Mosaik aus St. Romain en Gall. identisch?). Nach Waagen stellt sie 'in der Mitte den die Lyra spielenden O. vor und in 12 Feldern umher vierfüßige Tiere und Vögel. Solcher Felder waren ursprünglich 50 vorhanden und der Umfang dieser Mosaik daher sehr bedeutend, doch hatten die übrigen zu fernerer Erhaltung zu sehr gelitten'.

G) Aix (*Arch. Anz.* ebd. 206<sup>2)</sup>).

Schweiz.

A) Cheyres. *Tableaux de la Suisse ou voyage pittoresque par M. le baron de Zurloeben.*

*Ouvrage exécuté aux frais et par les soins de M. de Laborde* T. 197, 1 'superbe mosaïque des Romains haut de 17 pied sur autant de largeur, découverte le 16 mai dans le baillage de Grandson entre Yvonand et Cheire, route de Payenne à Yverdon. Stark zerstört schon, als sie Goethe am 21. Okt. 1799 (s. Briefe an Frau v. Stein 1, 262 f. der Ausg. von 1857) sah; abgebildet auch als Mosaik von Grandson bei Millin, *Mythol. Gal. Taf.* 107 S. 76. 423 der deutschen Ausgabe; Bursian, *Aventicum*, Mitt. der Zürich. antiqu. Gesellsch. 16, 1867—1870, T. 23. Vgl. auch Wieseler, *Gött. Gel. Nachr.* 1877, 657; Knapp a. a. O. 29.

B) Yverdon. *Rochat, Zürich. Mitt.* 14, 1861—1863, S. 75 zitiert folgende Beschreibung aus *Lérade, Dictionn. géographique du canton de Vaud* Vevey 1824: On découvrit aussi près d'Yverdon un beau pavé à la mosaïque, mais il fut bientôt détruit par la négligence et la maladresse des ouvriers. Le sujet était comme celui d'Yvonand, Orphée entouré d'animaux. Le

pavé était divisé en trois compartiments; dans l'un on voyait les quadrupèdes, dans l'autre les oiseaux et dans la troisième les poissons.

Deutschland und Österreich.

A) Carnuntum, jetzt im Gräf. Traunschen Schloß zu Petronell. *Mitt. der K. K. Central-kommission zur Erforschung u. Erhaltung der Baudenkm.* 18, 1873, S. 26.

B) Rottweil, gef. 1834. *Röm. Altert. in der Umgegend von Rottweil, 2. Jahresh. des Rottw. arch. Vereins*, Stuttg. 1835, S. 12 ff.; m. Abb.; *Neue Mitt. d. arch. Vereins zu Rottweil* 1870 S. 26 ff. m. Abb.; *Jahreshefte des Württemb. Altertumsvereins* 4, 1847, T. 12 u. 13; *Beschreibung des Oberamts Rottweil* 1875 S. 223 ff.; vgl. das Titelbild; Knapp, *Correspondenzbl.* 1880 S. 33 f.

C. Rothenburg. *Arch. Anz.* 7, 1849, 11 u. 19. England.

A) Insel Wight (3. Jahrh.). *De Rossi, Bull. d'archéol. christ.* 1887 S. 33 A. 7.

B) Hokkston. *Lysons reliq. Brit.* 1, 1 pl. 30 nach Steph., *Compte rendu* 1881, 105; eine Mo-



saik aus Horkstown erwähnt *Welcker, Philostr.* 612.

C) Newton St. Loe bei Bath. *St. M. Scarth Aquae Solisor. Roman. Bath* 1869 pl. 47.

D) Withington. *Lysons reliq. Brit.* 2, 1 pl. 30 nach *Stephani* a. a. O.

Vgl. das. auch 2, 26 und *De Rossi, Roma Sottterr.* 2, 356 A. 6. — *Laborde, Descr. d'un pavé de mosaïque d'Italie*, Paris 1802 S. 96 erwähnt Orpheusmosaiken aus Winton in Lincolnshire und aus Litterescot in Willshire.

## II. Plastik.

108) 1) Statuen, welche mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit auf O. bezogen werden können, sind aus dem Altertum meines Wissens nicht erhalten, mindestens ist die Beziehung zweifelhaft, wie bei der Brzstat. der Eremitage bei *Stephani, Compt. rendu* 1867 S. 152 und der Statuette des Brit. Museum (Arch. Anz. 1896, 144), die O. von Tieren umgeben darstellen soll. Dagegen ist durch antike Schriftsteller das Vorhandensein von Orpheusstatuen bezeugt. In Olympia befand sich nach *Paus.* 5, 26, 3 ein Standbild des O. mit Dionysos und Zeus, ein Weihgeschenk des Smikythos oder Mikythos, des bekannten Sklaven des rhenischen Tyrannen Anaxilaos (*Her.* 7, 170 f.; *Diod.* 11, 48 ff.). In dem Tempel der eleusinischen Demeter von Theral am Taygetos stand nach *Paus.* 3, 20, 5 ein angebliches pelagisches Xoanon des O., das, wenn es wirklich O. darstellte, in Wahrheit kaum älter sein kann, als der Einfluss des jüngeren eleusinischen Kultes auf Lakonien, d. h. schwerlich älter als das 4. Jahrhundert: ein warnendes Beispiel, das Vorsicht gegenüber ähnlichen Angaben über älteste griechische Kunst anrät. Auf dem Helikon befand sich eine orphische Gruppe, die *Paus.* 9, 30, 4 so beschreibt: Ὀρφεὶ δὲ τῷ Θεῷ πεποιήται μὲν παριστάσῃ αὐτῷ Τελετῇ, πεποιήται δὲ περὶ αὐτὸν λίθον τε καὶ χαλκὸν θηρία ἀκούοντα ἄδοντες. Ebendort erwähnt *Kallistr.* nat. 7 eine eherner Orpheusstatue im Musenhain am Holmeios παρὰ τὰς Μούσας; auch hier war er von Tieren umgeben: ἦν γὰρ μὲν τὸ ὀρνίθων γένος πρὸς τὴν ἀδὴν ἐξιστάμενον, πάντες δὲ οἱ ὄρσιοι θῆρες καὶ ὅσον ἐν θαλάττῃς μυχοὶ νύμμαι, καὶ ἵππος ἰθὺλγο ἀπὲρ χαλκοῦ τῷ μέλει κρατούμενος, καὶ βούς ἀφ' ἧς νομᾷς τῆς λυφθῆδος ἦκουε, καὶ λέωντων ἡ ἀστεγυτος φωνὴς πρὸς τὴν ἀρμονίαν κατηνάρξτο u. s. w. Eine ähnliche Gruppe war nach einer Inschr. (*Bull. corr. hell.* 2, 1878, 401) auf dem Haimos, nach *Pseudokallisth.* v. Al. 1, 24 (Παράγινεται οὖν εἰς τὴν Πιερίαν πόλιν τῆς Βιθυνίας, ὅνθα ἦν ναὸς καὶ ἀγάλμα τοῦ Ὀρφέως καὶ αἱ Πιερίδες Μούσαι καὶ τὰ θηρία αὐτῶν περιεστώτα τὰ ζῷα. Βλέποντος δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου εἰς τὸ ἀγάλμα τοῦ Ὀρφέως, ἰδὼντος τὸ ζῷον αὐτοῦ δλον. Τοῦ δὲ Ἀλεξάνδρου ζητούντος, τί τοῦ σημείου τούτου, λέγει αὐτὸν Μελάνκρον οὐ σημειολόγος u. s. w.; vgl. *Iul. Valer. ed. Kübl.* p. 56. 57) bei dem pierischen Museument aufgestellt. *Stephani, Compt. rendu* 1881 S. 101 hat diese letztere Angabe wegen *Arr. anab.* 1, 11, 2 καὶ ἐν τούτῳ ἀγγέ-

λεται τὸ Ὀρφέως τοῦ Ὀλύμπου τοῦ Θεοῦ ἀγάλμα τὸ ἐν Πιερίδι ἰδῶναι συνεχῶς für historisch gehalten; das jedoch weder bei *Arrian* noch bei *Plut. Alex.* 14 die Tiere erwähnt werden, so ist deren Vorhandensein, die bei einer Statue dieser Zeit befremden müßte, sehr zweifelhaft; s. auch *Noelcke, Beitr. zur Kenntnis des Alexanderromans*, *Denkschr. W. A. W.* 16. Apr. 1890, 5; *Knapp, Orpheusdarst.* 23. Eine Gruppe O. unter den Tieren stand in Rom am Lacus Orphei, *Mart.* 10, 19, 6: Illic (am trames Suburae) Orphea protinus videbis | udi vertice lubricum theatri | mirantesque feras acemque regis, raptum quae Phryga perituli Tonanti. Der Lacus Orphei war demnach ein theaterförmiges Halbrund mit Stufen; auf der Höhe stand O., umgeben von wilden Tieren und Vögeln; s. *Knapp, Orpheusdarst.* 23. Die heutigen Kirchen Sta. Agata und Sta. Lucia in Orfeia und S. Martino in Orfeia haben den alten N. bewahrt.

109) 2) Reliefs. Das schönste und berühmteste Orpheusdenkmal ist das viel umstrittene attische Relief, das den Sängern mit Eurydike und Hermes Psychopompos darstellt; vgl. u. a. *Zoega basiril.* 1, 42 S. 193 bis 200; *O. Jahn, Arch. Zeitg.* (Denkm. u. Forsch.) 1858, S. 83 f. *Bloch, Griech. Wandschm.* 1896, 1–15. Von den drei vollständigsten Exemplaren (vereinigt in den *Wiener Vorlegebl.* 4 T. 12, 1abc) hat das Neapler noch am ersten Anspruch, als Originalarbeit zu gelten (*Kekulé, Bonner Kunstm.* 41; s. aber dagegen *Pallat, Arch. Jb.* 9, 1894, S. 20), wogegen das von Villa Albani (Bd. 1 Sp. 1422; 2407) und das noch schlechtere Bruchstück vom Palatin (*Matz-Duhn* 3, 3730; *Conze, Arch. Zeitg.* 39, 1881, 62) zweifelloso Kopien sind. Die Inschriften auf dem Exemplar der Villa Albani (Amphion, Antiope, Zethos) sind, wie schon *Zoega* erkannte, sicher gefälscht und daher die Bemerkungen von *Braun, Zwölf Basreliefs* Bl. 5 gegenstandslos; aber auch gegen die Echtheit der Beischriften des Neapler Exemplars äußern *O. Jahn, Arch. Zeitg.* 11 (Denkmäler u. Forsch.) 5) 1853, 84 A. 54, *Friederichs, Bau-Steine* 177, *Michaelis, Arch. Zeitg.* n. F. 4, 1871, 150, 62 u. a. Bedenken, die freilich von *Kekulé, Kunstm. in Bonn*, S. 40 und besonders von *Furtwängler, Berl. phil. Wochenschr.* 16, 1896, 667 scharf zurückgewiesen werden, während *Michaelis, Röm. Mitt.* 8, 1893, 204 A. 1 (vgl. v. *Wilamowitz-Möllendorff, Anal. Eurip.* 169 A. 10) für möglich hält, daß die Inschrift schon im Altertum selbst nachträglich hinzugefügt wurde. Jedenfalls kann die Beziehung des Reliefs auf den Orpheusmythos als sicher angenommen werden; die Vermutung von *Ravaisson, Mém. de l'acad. des inscr. et belles lettres* 34, 2, 1896, S. 325–337, daß das Relief den Hermes darstellt, wie er auf Leuke die Aphrodite dem Achilleus als Genossin zuführt, würde, wenn sie überhaupt der Widerlegung bedürfte, durch die von *Pick, Arch. Jb.* 13, 1898, 136 ff. veröffentlichte schon wegen ihrer Prägatsätze Hadrianopolis auf O. zu beziehende Mz. (Sp. 1202, 31) als falsch erwiesen werden, welche ein unserem Relief sehr ähnliches

Schema zeigt. Aber auch *Pervanoglus* (*Arch. Zeitg.* N. F. 1, 1868, 73 f., *Familienmahl* S. 67) Ansicht, daß das Relief ein Grab schmuck sei, der nach der Sitte vieler attischer Grabstele der besten Zeit eine Scene aus dem gewöhnlichen Leben, den Abschied einer sterbenden Frau von ihrem Gatten, darstelle, scheitert an der deutlichen Charakteristik des O.; wir können die Vermutung hier umsonst übergehen, da sie jedenfalls nur in der von *Milchhöfer* (s. u.) vorgeschlagenen Modifikation für die Erklärung in Betracht kommen könnte. — Als sehr wahrscheinlich darf ferner angenommen werden, daß das Relief unter dem Einfluß der Parthenon-skulpturen etwa zur Zeit des archidamischen Kriegs entstanden ist; dagegen hat über die Bestimmung des Denkmals und den in ihm dargestellten mythischen Zug fast jeder Forscher seine eigene Meinung. Natürlich können hier nur die wichtigsten Vermutungen über diese beiden Fragen, deren erste mit der zweiten untrennbar zusammenhängt und deshalb ebenfalls für die Mythologie von hoher Bedeutung ist, kurz besprochen werden. Die neueste Vermutung von *Bloch* (*Griech. Wandschmuck* S. 51 ff.), daß das Relief als korrespondierendes Seitenstück zu dem von ihm auf Philoktet gedeuteten Peirithoosrelief die Wand eines öffentlichen Gebäudes geschmückt habe, beruht auf teils irrigem, teils nicht zu beweisenden Voraussetzungen und wird daher von *Furtwängler*, *Berl. ph. Wschr.* 16, 1896, 659 mit Recht zurückgewiesen. Eher könnte man mit *Wilamowitz-Möllendorf*, *Anal. Eur.* 170 einen gewissen Gedanken-gegensatz zwischen dem Theseus- und Orpheus-mythos in den Reliefs ausgedrückt finden: dort gelingt es der besonnenen Liebe gegen alle Hoffnung den Freund zu retten, hier wird durch liebevolle Unbesonnenheit die schon gerettete Gattin wieder verloren. Stände die Zusammengehörigkeit der beiden stilistisch nahe verwandten Kunstwerke fest, so würde diese Auffassung ernstlich in Frage kommen, obwohl der Gegensatz mehr im Mythos liegt, als in den Kunstwerken zum Ausdruck kommt; da diese Zusammengehörigkeit aber nur vermutet wird, so ist die Grundlage der Kombination allzu unsicher. Gewöhnlich nimmt man jetzt mit *Reisch*, *Weihgesch.* 132–138 an, daß das Relief wie das Peliden- und Peirithoosrelief das Weihgeschenk eines siegreichen Choren war; vgl. *Furtwängler* a. a. O. und 50. *Berl. Winckelmannsprogramm* 163; *Michaelis*, *Röm. Mitt.* 8, 1893, 208; *Collignon*, *hist. de la sc.* 2, 142. Diese Vermutung ist zwar an sich möglich, aber doch deshalb unwahrscheinlich, weil die Annahme einer den Eurydikemythos behandelnden Tragödie der äußeren Beglaubigung entbehrt (*Sp.* 1159, 34). Wir werden somit auf die zunächst liegende und früh aufgestellte Vermutung, daß das Orpheusrelief ursprünglich als Grab-schmuck diente, zurückgeführt; dies ist mit Wärme z. B. von *E. Curtius*, *Arch. Ztg.* 27, 1869 S. 16, *P. Gardner sculpt. tombs* 181 verteidigt worden. Gegen denselben aufdringenden Einwand, daß der Verlust der Eurydike ein unpassendes

Motiv für ein Grabdenkmal sei, hebt *Curtius* hervor, daß eine ältere Version (s. o. § 94) vielmehr von der glücklichen Rückführung der Eurydike erzählt zu haben scheint; er deutet demnach die Situation des Reliefs in der Weise, daß O. durch die Leier, die er nach dem Spiel hat heruntersinken lassen, die auf dem Todesweg begriffene Gattin zurückgewonnen habe, die sich nun umdreht und gleichsam als Neuvermählte in bräutlicher Scham den Schleier emporzieht. Ähnlich urteilte früher *Michaelis*, *Arch. Ztg.* 4, 1871, 151, der hervorhob, daß das mythologische Paar Stellvertreter der wirklich Verstorbenen war; von Neuern zweifelnd, wie es scheint, *Knapp*, *Orpheusdarst.* 17 A. 3, und *Sittl*, *Gebärden d. Griech. u. Röm.* 281, welcher behauptet, es müsse das Wieder-sehn der geliebten Gattin dargestellt sein, da Hermes sich nicht zum Gehen wende. Eurydike ist nach *Sittl* ungeduldig ihrem Führer vorausgeeilt und hat O. bei der Schulter berührt, nicht an der Hand, weil er mit dieser ihren Schleier zurückschlägt, um das teure Antlitz wiederzusehen. Mit Recht betont dagegen *Deneken*, *Berl. phil. Wschr.* 12, 1892, 372, daß das Zurückschlagen des Schleiers eine andere Handbewegung erfordern würde, und daß Hermes die Eurydike *ἐπὶ καρπῷ* faßt, um sie abermals hinaufzuführen. Dem Künstler ist es mit einer nur den Meistern der besten Zeit eigenen Kunst, die sehr schön von *Braun*, *Kuinen u. Mus. Roms* 650 dargelegt, dagegen von vielen Neuern nicht ganz verstanden ist, gelungen, eine Reihe bedeutsamer, zusammen die ganze Sage veranschaulichender Handlungen in einem Momente zusammenzufassen. Orpheus und ihm folgend Eurydike sind in der Richtung auf den Beschauer bis an den Hadesausgang gelangt; in nachtsamer Bewegung (s. *Collignon*, *hist. de la sc.* 2, 142) hat sich Orpheus gegen Eurydike umgewandt. Sofort hat Hermes, der hinter Eurydike hergeschritten ist, deren Hand ergriffen; ein leiser Schmerz spricht sich in den Zügen des kalten Totenführers aus. Schon ist den beiden Gatten zum Bewußtsein gekommen, daß sie sich wieder trennen müssen. Der Künstler läßt sie nur unendliche Sehnsucht zu einander empfinden; die Handbewegung beider ist wie *Zoega*, *bassirilieri* 1, 197 u. *Friederichs*, *Bausteine* 177 A. schön ausführen, eine letzte Zärtlichkeit. Die durch den ersten Anblick empfohlene Deutung von *O. Jahn*, *Arch. Ztg.* 11, 1853, 84, daß zwar Eurydike sich nicht von dem Anblick des kaum wiedergewonnenen Gatten trennen könne, O. aber, seines Fehlers eingedenk, in schmerzlicher Resignation den Abschied herbeizuführen suche, ist gesucht und bestätigt sich auch vor dem Denkmal nicht. Es ist demnach kein anderer als der gewöhnliche Orpheus-mythos dargestellt. Nun erscheint es freilich zunächst befremdlich, daß gerade dieser traurige, die Hoffnung auf das Wiedersehen nach dem Tode herabstimmende Mythos als Sepulkraldarstellung verwendet worden ist. Ein Bedenken solcher Art mag *Milchhöfer*, *Ath. Mitt.* 5, 1880, 182 zu der Annahme ge-

führt haben, daß die ursprüngliche Genrescene einer attischen Grabstele nachträglich durch Hinzufügung der Leier und des thrakischen Kostüms auf den Orpheusmythos umgedeutet sei; ähnlich soll die Darstellung der Alkestissage und die von Theseus und Peirithoos im Hades entstanden sein. Indessen entspricht doch die Darstellung so vollständig dem Mythos und würde außerdem als Scene aus dem täglichen Leben so isoliert stehen, daß auch diese Erklärung nicht große Wahrscheinlichkeit für sich hat. Es bleiben demnach, da wir uns nicht (mit *Maafs*, *Orph.* 241 A. 67) mit der allgemeinen Beziehung zwischen dem Orpheusmythos und dem Gedanken an Tod und Jenseits begnügen dürfen, nur noch zwei Wege, um das Relief als Grabdenkmal zu erklären. Erstens könnte der Besteller — was an andern Sepulkraldarstellungen Analogien hat — diesen Mythos als Ausdruck der treuesten, selbst vor den Schrecknissen des Hades nicht zurückschreckenden Gattenliebe gewählt haben. Aber in diesem Falle wäre nicht zu erklären, warum er dann statt des Eindringens in die Unterwelt vielmehr das Austreten aus ihr darstellen ließ. Alles drängt vielmehr zu der zweiten, jetzt allein noch übrigen Erklärung hin. Das Relief ist ein Grabdenkmal, bestimmt, an dem ergreifendsten mythischen Beispiel den tiefsten Schmerz trauernder Gattenliebe darzustellen. Schmerz ist, wie wir sahen, die einzige die Gatten erfüllende Gemütsbewegung; freilich kommt er weniger in dem Gesichtsausdruck als in der ganzen Stellung der Gestalten zum Ausdruck. Was könnte auch ergreifender sein als dieser Schmerz des Orpheus, der alle Fährlichkeiten der Höllenfahrt durchgekostet hat und nun durch eigene Schuld sich der heiß Geliebten beraubt sieht, was rührender als der Kummer Eurydikes, die, schon am Eingang zur Oberwelt, schon der Wiedervereinigung mit dem Geliebten gewiß, in den Hades zurückgestoßen wird? Erst bei dieser Auffassung erscheint die ganze Schönheit des Kunstwerks; nachdem das Auge die edle Form genossen, drängen sich dem Geiste sinnvolle, bedeutsame Beziehungen auf. — Daß ein Werk wie unser Relief die Produktion eines glücklichen Fabrikarbeiters sei, ist schwer zu glauben. *John Pickard, Americ. Journ. of archaeol.* 2, 2, 1898, 169—172 meint freilich, die schon von *Wolters, Gipsabg.* S. 399 zu nr. 1198 betonte Abhängigkeit des großen von den Parthenonskulpturen sei so groß, daß sie einem wahrhaften Künstler nicht zugetraut werden könne; aber dies Urteil scheint durch moderne Begriffe von den Anforderungen an die Originalität beeinflusst, und ist selbst von diesem Standpunkt aus nicht richtig. Wohl besteht eine gewisse Übereinstimmung, die keinen Zweifel darüber läßt, in welchen Kreisen wir den Künstler des Reliefs zu suchen haben; in keinem Zuge aber verrät sich dieser als geistloser Nachahmer. So scheint auch *Furtwängler, Meisterw.* 120 zu urteilen, der seinerseits auf stilistische Ähnlichkeiten zwischen dem Relief

und dem von ihm mit dem Hephaistos des Alkamenes in Verbindung gebrachten Kasseler Torso aufmerksam macht und daher unser Werk in den Kreis des Alkamenes rückt. Vielleicht trifft dies das Richtige; aber mehrere Glieder der Beweiskette sind noch so zweifelhaft, daß wir die wichtige Frage nach dem Urheber unseres Werkes vorläufig mit einem *Non liquet* beantworten müssen. — Trotz der zahlreichen antiken Nachbildungen hat das Relief auf die folgende Kunst fast gar keinen Einfluß ausgeübt: nur in dem Bruchstück eines Hochreliefs aus Marmor (*Benndorf-Schoene, Lateran. Mus.* 484\* T. 13, 3 (s. Abb. 15) kann man, namentlich in der Gestalt des Orpheus selbst, eine leichte Nachwirkung des herrlichen attischen Kunstwerks gewahren. Außerdem giebt es eine Reliefdarstellung des O. vor Hades in der Unterwelt, die *Labus, Museo di Mantova* 1 p. 12 so beschreibt: *Orfeo vestito d'*



15) Orpheus und Eurydike, Fragment eines Hochreliefs (bei *Benndorf-Schoene, Lateran. Mus.* Taf. XIII, 3).

*una specie di peplo con pedito pastorale o vincastro senza lira; pare che dica la famosa preghiera a Plutone e Proserpina assisi in soglio.* Ein schlechtes Basrelief aus El Amruni (*Héron de Villefosse, Comptes rendus de l'Ac. des insc.* et b. l. 1894, 478; *Ph. Berger, rev. arch.* 3, 26, 1895<sup>1</sup>, 78 m. Abb.) zeigt uns O. in der R. die Leier, in der L. das Plektron, vor ihm her schreitet nach r. hin die verhüllte Eurydike auf das offene Hadesthor zu, jenseits dessen man, auf der rechten Seite des Reliefs, Kerberos, Charon in der Barke und darüber drei Böser, den den Stein rollenden Sisyphos, Ixion auf dem Rade und Tantalos bis zum Hals im Wasser stehend, erblickt. Es ist hier nicht der Aufstieg, sondern der Abstieg in den Hades dargestellt; Orpheus folgt unmittelbar der gestorbenen Gattin. — Im Hades stellt den O. nach der Deutung *Winckelmann's (Mon. ined.* 1, 63, Abb. Taf. 20; vgl. *Zoega bassiril.*

di Roma 1, 197) ein Relief dar. O. singt, zu seinen Füßen ein Tier, das Winckelmann trotz seines langen tigerartigen Schwanzes für Kerberos hält. Vor O. stehen zwei weibliche Gestalten, die eine mit einer Urne, die andere mit einer Schale; nach Winckelmann Danaiden. — Von Darstellungen der Hadesfahrt ist nur noch das sehr zerstörte untere Relief des Prangers von Pettau (s. u.) zu erwähnen.

110) Viel häufiger haben die Reliefs O. auf der Oberwelt singend dargestellt. Sehen wir von zwei nicht ganz sicheren Darstellungen des Todes des O. ab, von denen die eine, das in *Shelstrates Virgilausgabe* 2, 1750, T. 18 abgebildete, auch von O. Müller, *Archäol.* § 413, 4 erwähnte, jetzt in Verona (*Museo Veron.* 227), zu *Shelstrates* Zeit 'im Besitz des Königs von Sardinien' befindliche Marmorrelief möglicherweise mit O. *Jahn*, *Pentheus* 20 u. *Maen.* 1841 S. 19 und *Welcker* auf *Pentheus*



16) Orpheus unter den Tieren, Relief (nach *Venuti, Mon. Mathaiana* 3, 1778. 37, 2).

zu beziehen ist (vgl. auch die Beschreibung eines Basreliefs der *Galerie Justinienne* bei *Laborde, Descr. d'un pavé de mosaïque d'Italie*. Par. 1802, S. 96: *Orphée déchiré par les Bacchantes*), während auf der andern, dem Bronzehenkel eines Gefäßes aus Chiuri, *Helbig, Bull. dell' inst.* 36, 1864, 266 den schlafenden O. von einer Frau ermordet dargestellt erkennt, so stellen alle noch nicht erwähnten Orpheusreliefs den Sänger in der Ausübung seiner Kunst dar. Die älteren Bildhauer geben ihm verschiedene göttliche oder menschliche Zuhörer. O., Musen und Nymphen waren auf den Metopen des Apollontempels von Phigaleia dargestellt; s. *Sauer, Ber. d. sächs. Ges. der Wissensch.* 1896, S. 228, *Berl. phil. Wschr.* 16, 1896, 478. Auf einer Metope des delphischen Schatzhauses der Sikyonier (*Homolle, Bull. de corr. Hell.* 20, 1896, 665) erscheint O. (*OPHAE*; über die Form s. Sp. 1062, 29) musizierend unter den Argonauten. Auf dem Relief von Ince Blundell Hall (*Michaelis, Ancient*

*marbles in Great Britain* 394 f.; vgl. *Arch. Ztg.* 35, 1877, T. 12, wo *Mich.* S. 124 — 127 ff. die Beziehung auf O. nicht mit Recht bestreitet; vgl. o. Sp. 1111, 3; *Dilthey, Ann. d. I.* 1867, 177; *Knapp, Orpheusdarst.* S. 13 ff.) erscheint O. umgeben von Satyrn. — Aber die weitaus meisten Reliefs stellen den Sänger unter den Tieren dar; unter den späteren überwiegt diese Darstellung ebenso wie in den übrigen Kunstgattungen. Das verhältnismäßig schönste dieser meist wertlosen Reliefs ist das von *Venuti, Monumenta Mathaiana* 3, 1778, 37, 2 herausgegebene (s. uns. Abb. 16); sonst sind veröffentlicht ein Relief aus Pettau (*Montfaucon, Antiqu. expl. suppl.* 1, pl. 84, v. *Muchar, Gesch. d. Herzogt. Steiermark* 1844, 1, T. 9, *Conze, Röm. Bildw. einheim. Fundorts in Österr.* 2, T. 5, S. 7 (*Denkschr. d. Wiener Ak. d. Wiss.* 1876); ein Relief aus St. Martin am Bachern (v. *Muchar, Gesch. Steierm.* 1, 7 Nr. 15); ferner eine Reihe Sepulkraldarstellungen, darunter ein schlechtes Sarkophagrelief aus El Amruni (*Héron de Villefosse c. r. de l'Académie des inscr. et belles lettres* 1894 S. 478 ff. und *Ph. Berger, Rev. arch.* 3.26, 1895, 77), das O. am Fuß eines Baumes singend darstellt, während (r.) ein Löwe und (l.) eine Löwin mit offenem Maule, hinter dem ersteren ein Eber, darüber ein Bär und ein fliegender Vogel, in der Ecke ein kauender Affe mit Thränen in den Augen, über der Löwin, also l. ein Wolf (Hund, Schakal?) und ein befiederter Greif zu sehen sind. Endlich ist schon hier das eigenartige Relief aus Aigina (*Bull. d. I.* 32, 1860 S. 67; *Arch. Anz.* 1860, S. 61, *Strzygowski, Röm. Quartalschr.* 4, 1890, 104 ff. Abb. Taf. 6), jetzt im athen.

Zentralmuseum, zu nennen, weil die zuletzt von *Strzygowski* (s. dageg. *Dieterich, Nekyia* 230 A. 1) angeführten Gründe nicht ausreichen, den behaupteten christlichen Ursprung, der immerhin möglich ist, zu erweisen. Um den Jüngling sind nach *Strzygowski* im Bogen die verschiedensten Tiere gruppiert: r. neben dessen l. Knie eine Giraffe und, die Ecke bildend, ein Löwe, darüber zwei Hunde, ein Bär, ein Greif, ein Pfau, alle wie auf den Harfner zuwendend. Auf dem Instrument sitzen ein Affe und eine Eule. Neben dem r. Bein steht eine Gazelle und ein Dickhäuter mit breitem Rüssel, darüber zwei Hunde oder Wölfe, ein Löwe, eine Sphinx, ein zweiter Pfau und ein Hase. Als Krönung des Kreises von Tieren sitzt auf der phrygischen Mütze der römisch-byzantinische Reichsadler mit ausgespannten Flügeln, hinter welchem ein dem ganzen als Träger dienender Baumstamm hervorragt. — Von sonstigen Sepulkralreliefs vgl. *Sammlung von*

B. Hertz, S. 153, nr. 45 des Katalogs von 1851 (mir nicht zugänglich); *Matz-Duhn* a. a. O. 2906 (Sarkophag aus via delle Muratte); endlich das von *Conze* a. a. O. besprochene Grabrelief, das O. in einer Aedicula darstellt. —

111) 3) Orpheus unter den Tieren ist ein beliebter Gegenstand auch für das Relief arbeitende Kunsthandwerk gewesen; vgl. die getriebene Bronzeplatte von *Belleroy*, Depart. Meuse, jetzt in Verdun (s. *Pilloy*, *Anciens lieux de sépult. dans l'Aisne* 1, 1886 S. 244, *Liénard*, *Archéol. de la Meuse* 2, 1884 pl. 31, 9, S. 122) und die Lampe bei *Perrot*, *Cat. de Rome* (Paris 1851) 4, 17, 1, die hier zu erwähnen ist, weil nach de *Rossi*, *Roma Sott. 1*, 356 weder christlicher Ursprung noch Herkunft aus den Katakomben feststeht. Dazu kommt eine große Anzahl geschnittener Steine (vgl. *Gronov*, *Thes. vol. 1*, *Orph.*), deren Echtheit freilich oft sehr zweifelhaft ist. Die schönsten dieser Darstellungen ist ein sehr gut erhaltener dreifarbiges Onyx (bei *Montfaucon*, *Ant. explicée I. Suppl. T. 84, 2*, *Caylus*, *Rec. d'antiqu. 4*, pl. 48 S. 138; weit bessere Abb. bei *Steph.*, *Compte rendu* 1881, T. 6, 13), welcher nach *Stephani* S. 98 oben l. einen Hund, darunter einen Vogel, dann, nach unten folgend, Reh, Pferd, Stier, ein nicht näher zu bestimmendes gelagertes Tier und einen in der braunen Schicht ausgeführten Löwen zeigt; über den langbeinigen Vogel (Reiber?) oben vor O. s. *Stephani*, *Compte rendu* 1865, S. 135. Der Sardonyx zeigt in der Komposition offensbare Ähnlichkeiten mit Kaisermedaillen von *Alexandreia* (s. u.) und mit dem Relief bei *Venuti* o. Fig. 16, s. *Stephani*, *Compte rendu* 1881, 109. — Eine zerstörte Darstellung beschreibt *L. Müller*, *Musée Thorwaldsen* 3, 2, 1847, S. 105, nr. 862 so: *de la figure d'Orphée il ne reste que la main qui tient la lyre, des animaux un aigle sur un rocher, un renard, un belier couché et un bœuf*. Über sonstige Gemmen dieses Typus vgl. *Tassie-Raspe*, *Descript. catal. 1* (1791), 8611–8621, *Lippert*, *Daktyl. 2*, 17, nr. 55–57 (55 ist nach *Stephani* c. r. 1877, 139 unecht); *Winckelmann*, *Pierres de Stosch* ed. 1760, III, 1, S. 321, nr. 43; *Caylus*, *Rec. d'antiqu. 3*, pl. 13, S. 51. *Tölkner*, *Erklär. Verzeichnis d. ant. vert. geschn. Steine* S. 272, nr. 153–159; ein Karneol ist bei *Piper*, *Ueb. ein. Denkm. der Kgl. Museen zu Berlin* Fig. 4 abgebildet, er zeigt Hirsch, Schlange, Löwe, Ziege, Adler u. aa. Tiere; *Stephani*, *Compte rendu* 1877, S. 268 A. 4; 1881, S. 98 ff. Einige dieser Gemmen werden — jedoch meist ohne genügenden Grund — für christlich gehalten; vgl. z. B. *Münter*, *Sinnbild. u. Kunstvorst. der alten Chr. 1*, S. 89.; *Raoul Rochette*, *Trois Mém. sur les antiqu. Chrét. 1* (1836), S. 27; *Mamachi*, *Origines et antiquit. Christ.* (1846), 56 A. 2 (In museo Victoris servatur gemma in coemeteriis Christianorum inventa, cui est impressa Orpheus imago); *Piper*, *Über einige Denkm. des Kgl. Mus. zu Berlin*, S. 13; *Mythol. und Symb. d. christl. Kunst 1* (1847), S. 123. — Die Münzkunst hat sich verhältnismäßig nur wenig mit O. beschäftigt. Unter Antoninus Pius und M. Aurel sind in *Alexandreia* Medaillen ge-

schlagen, die O. unter den Tieren zeigen; vgl. *Gronov*, *Thesaur. Graec. antiqu. 1697*, Taf. Fff (dort fälschlich, wie auch später öfters wegen des  $\Delta$  auf *Δῖλος* bezogen); *Eckhel*, *Doctr. num.* 4, 68; *Head h. n.* 719. Auf a) der Medaille des Pius, abgebildet auch bei *Münter*, *Sinnbilder u. Kunstvorst. 1*, T. 3, 65 ist nach *Zoega*, *Numi Aegypt. imper. 181*, nr. 159 (vgl. T. 11) O. dargestellt, wie er *stolatus sedens citharam pulsabat; circumstat animantium multitudo, in quibus simia, felis, accipiter, leo, canis, equus, cervus, ursus, serpentes etc.* — b) Über die Denkmünze M. Aurels s. *Morell*, *Specim. univers. rei numm. antiqu. Leipzig*, 1695, pl. 11; *Mionnet*, *Descr. des méd. Suppl. 9* zu S. 24, Fig. 3; vgl. die Beschreibung 6, 298, nr. 3045; *Head h. n.* 719. Beide Medaillen ähneln, wie bereits bemerkt, der Darstellung eines schönen Sardonyx. Die Vermutung scheint nicht zu kühn, daß die Kulte oder Legenden, auf die diese späten Mz. Bezug nehmen, schon von den makedonischen Gründern *Alexandreia*, die bekanntlich den heimischen Dionysoskult in die neue Stadt verpflanzten, mit herübergebracht sind. Außerdem sind wahrscheinlich mit Recht drei Kaisermedaillen aus Gemeinden des Hebrösthales von *Pick*, *Arch. Jb. 13*, 1898, 135–140 auf O. bezogen worden: nämlich c) Philippopel: O. unter den Tieren; d) Philippopel: O. allein; e) Traianopolis: wie c; f) Hadrianopolis: O., Eurydike u. Hermes, ähnlich dem attischen Relief.

Hiermit sind wir bereits zu den weit selteneren Darstellungen der späteren Kleinkunst gekommen, die O. in anderen Situationen als unter den Tieren darstellen. Einige geschnittene Steine dieser Art sind in den bereits genannten Serien enthalten; nachzutragen ist ein zuerst von *Leonardus Augustinus*, z. B. in der *Gronovschen* Übersetzung *Gemmae antiquae* (Amsterdam 2, 1685, T. 8), dann in *Gronovs Thesaur. Gr. ant.* 1697 zu Fff; von *Montfaucon* (*antiqu. explicée 1*, 2, Paris 1719) T. 223 nach *Maffei* herausgegebener Cameo, (O. mit der Zither den Kerberos bezaubernd), über dessen Herkunft, gegenwärtiges Befinden und Echtheit ich nichts in Erfahrung bringen kann.

#### Anhang: Altchristliche Orpheusdarstellungen.

Auch die Christen haben in ihrer sepulkralen und auch in ihrer sonstigen Kunst den heidnischen Gesangsheroos dargestellt. Ist die Anzahl dieser Darstellungen, über welche in neuerer Zeit bes. *Alfr. Hefner*, *Die altchristlichen Orpheusdarstellungen*, *Leipzig*, Diss. 1893 (vgl. dazu *Knapp*, *Orpheusdarst. 31 ff.*) gehandelt hat, auch nicht so groß, wie Frühere und noch *Dieterich*, *De hymnis Orph.* 54 (*in coemeteriis enim quae forma Christum lubentius ornabant, quam Orpheum omnia carminibus permulcentis*?) annahmen, so bleiben doch einige sichere Katakombengemälde, einige Sarkophage und ein Erzeugnis des Kunsthandwerks übrig, die sicher christlichen Ursprungs, ohne Frage O. darstellen. Alle diese Werke scheinen der älteren Zeit der altchristlichen Kunst (2.–4. Jh.) anzugehören;



sie sondern sich ihrem Inhalt nach in zwei Klassen, von denen die erste sich nahe an die heidnischen Darstellungen des O. unter den Tieren anschließt, während die zweite, dem Typus des guten Hirten angenähert, neben den singenden O. nur ein oder auch mehrere Schafe stellt; vgl. Rossi, *Bull. d'arch. christ.* 4, 5, 1887, S. 29 ff. Von den

#### a) Wandgemälden

gehören zu der ersteren Gattung

A. Deckengemälde aus S. Domitilla: *Bot-tari scult. e pitt. sagre*, Rom 1746, 2, 63; *Roller, Catac. de Rome* 1, 36, 3, der es S. 246 in die Mitte des 3. Jhs. setzt.

B. Rückwand eines Arcosoliums in S. Domitilla: *Gronov, Thes. antiqu. Gr.* 1697 zu Fff; *Bot-tari, Scult. e pitt. sagre* 2, 71; *Roller, Catac. de Rome* 1, 36, 2 (s. uns. Abb. 17).

Zur zweiten Klasse gehört:

C. Wb. aus der Priscillakatak., an der via

*raea* 2, 18, 2 S. 355; *Garrucci, Stor. dell' arte Christ.* 2, 1873, T. 4; *Roller, Catac. de Rome* 1, 36, 1; *Münter, Sinnbild. u. Kunstcoor.* 1, Taf. 3, 64; *Raoul Rochette, Prem. mém. sur les antiqu. chrét. (Mém. de l'Ac. des inscr. et b. l.* 13, 1836, S. 27 ff.); *V. Schultze, Arch. der altchrist. Kunst*, Titelvign. u. S. 178.

#### b) Die Reliefs

10 gehören, soweit sie sicher christlichen Ursprungs sind, sämtlich der zweiten Klasse an:

E. Sarkophag aus Ostia, jetzt im Lateran: *Visconti, Dichiarazione d'un sarc. di Ostia. Diss. della pontif. acc. Rom. di archeol.* 15, 1864, 161—171; *Garrucci, Stor. dell' arte Christ.* 5, pl. 307, 3, S. 18; *Roller, Catac.* 2, 55, 1. O. sitzt mit phrygischer Mütze, sonst aber römisch, mit Tunika und Pallium, bekleidet unter einem lorbeerähnlichen Baum, auf dem ein Vogel, 20 nach *Garrucci* a. a. O. ein Symbol des leichtfertigen Lebens, Platz genommen hat. O. be-



17) Orpheus unter den Tieren, Rückwand eines Arcosoliums in S. Domitilla (nach Bottari, *Scult. e pitt. sagre* 2, 71).

*Salara nova* ausgegr. 1887: *de Rossi, Bull. arch. christ.* 4, 5, 1887, S. 29 ff. T. 6, der das Wb. dem 4. Jahrh. zuschreibt; vgl. die Beschreibung bei *Wälpert, Röm. Quartalschr.* 2, 1888, 91: 'der 50 Bogen des Arkosols, das der Thür gegenüberliegt, bietet die seltene Darstellung des Sängers O., die bisher nur ein Privilegium der Coemeterien der appischen und ardeatinischen Straßsen war. Der Sänger ist mit Sandalen, einer langen gegürteten Tunika und darüber mit der Chlamys bekleidet, die auf der rechten Achsel zugeknöpft ist; er sitzt in einem Garten voll Bäumen und Blumen, hält in der L. die Lyra, in der R. das Plektron; der Kopf ist ver- 60 stört. Rechts von ihm ruht ein Widder, links der treue Wachhund mit einem Halsband; dahinter steht ein Schaf, daneben ruht ein Kind (?), und auf den Bäumen sitzen allerlei bunte Vögel: alles lauscht dem bezaubernden Saitenspieler'.

D. Deckengemälde aus S. Callisto (*Cat. di S. Cecilia e dei papi*): Rossi, *Roma sotter-*

rührt mit dem Plektron in der R. die Saiten, zu seinen Füßen ein zahmer Bock, dem Gesange lauschend.

F. Mittelstück eines Sarkophags von Porto Torres: *Bull. arch. Sardo* 3, 1857, 179, T. G. 2; *Garrucci, Storia d' arte Christiana* T. 307, 4. Die Zweifel gegen den christlichen Ursprung (*Kraus, Realencykl. des christl. Altert.* 2, 563) sind bei der nahen Verwandtschaft zwischen E und F nicht begründet.

G. Relief von Caere: *Le Blant, Comptes rendus de l'Ac. des inscr. et b. l.* 4, 22, 1894, S. 119 ff.

Von nicht sepulkralen Erzeugnissen der christlichen Kleinkunst seien erwähnt:

H. die Pyxis von Brioude: *Arch. Anz.* 1860, S. 61\*; *Bull. d. I.* 1860, 57; *Rohault de Fleury, La messe* 1887, 5, pl. 364; vgl. S. 68.

I. Siegelring des Museums von Spalato: *Bulić, Bull. arch. Dalmat.* Jan. 1887, 11, 291.

Es ist natürlich unmöglich, diese christlichen Darstellungen mit der zahlreichen Klasse

der gleichzeitigen heidnischen Darstellungen desselben Stoffes, den Mosaiken, in direkten Zusammenhang zu bringen. Abgesehen von der Unmöglichkeit, eine Verbindung zwischen zwei so verschiedenen Denkmälerklassen herzustellen, muß schon die nur sehr oberflächliche Beziehung der Kunsttypen von einem solchen Versuch abschrecken. Auch stimmt das Verbreitungsgebiet und die Zeit keineswegs überein; grade in Gallien, wo die Mosaiken so zahlreich sind, fehlen die christlichen Darstellungen (s. *Leblant, Gaz. arch.* 10, 1885 S. 371); und grade als die letzteren aufhören, beginnen die ersteren besonders häufig zu werden (*Rossi, Roma Sotterranea* 2, 356). Aber mit Unrecht hat *Raoul Rochette* a. a. O. 1, 117 daraus gefolgert, daß die Häufigkeit der Orpheusmosaiken auf christliche Einflüsse zurückgehe. Im Gegenteil sind unzweifelhaft die christlichen Darstellungen durch die heidnischen, nur nicht grade durch die Mosaiken beeinflusst. — Die Frage, welche Gründe die Christen bestimmten, O. in den Kreis ihrer Sepulkraldarstellungen aufzunehmen, ist seit langer Zeit oft erörtert worden. Wer sich nicht wie *Zucker, Gött. Gel. Anz.* 1889, S. 324 ff. (s. dagegen *Doppf, Theol. Literat.-Ztg.* 18, 1893, 617; *Knapp, Orpheusdarst.* 32, 1) mit der schwer glaublichen Annahme einer rein ornamentalten Bedeutung dieser Orpheusbilder begnügt, steht hier in der That vor einem kaum lösbaren Rätsel. Unter den zahlreichen heidnischen Elementen, die von den Christen der ersten Jahrh. rezipiert worden sind, sind diese Orpheusdarstellungen isoliert. Die übrigen heidnischen Entlehnungen des Christentums lassen sich in drei große Gruppen einteilen. Erstens sind im 1. und 2. Jahrh. von den Mystern aus manche heidnische Lehren und Gebräuche zunächst von christlich gnostischen Sekten angenommen worden und haben, obgleich von der Grofskirche heftig bekämpft, hin und wieder versteckt auf diese Einflufs gewonnen. Später hat die zur Herrschaft gekommene Kirche, um den Übertritt der noch übrigen Heiden zu erleichtern, die diesen liebgewordenen Kulte christlich umgewandelt fortbestehen lassen. Endlich hat die christliche Schule den Zusammenhang mit dem klassischen Heidentum festgehalten. Von diesen drei Pforten, durch die Heidnisches ins Christentum eingedrungen ist, könnte hier schon der Zeit nach nur die erste in Betracht kommen. In der That haben *Heufner* a. a. O. und *V. Schultze, Archäol. d. altchristl. Kunst* 178 (s. dagegen *Doppf, Theol. Litt.-Ztg.* 1893, 617 ff.) den O. auf diesem Wege in die christliche Symbolik kommen lassen. Aus orphischen Mystern, in denen O. als Lehrer und Vermittler der Unsterblichkeit gegolten habe, soll lediglich in sepulkraler Bedeutung mit Beziehung auf die Erlösung O. aufgenommen sein, und zwar soll das Schaf an Stelle der übrigen Tiere getreten sein mit Rücksicht auf die erlösten Seelen, von denen O. singe. Diese Ansicht ist später in verschiedener Weise modifiziert worden. *Mais, Orph.* 172 vermutet, daß schon die Orphiker selbst

den O. als Prototyp ihrer *βοηγοί*, als Seelenhirten auffaßten und den fertigen Typus des unter den Schafen singenden Erlösers den Christen übermittelten. Dagegen haben *Heufner* selbst später und ihm folgend *Knapp, Orpheusdarst.* 32 f. vermutet, daß die Christen ihren Erlöser als wahren O. vorstellten und deshalb das Bild des O. als Symbol Christi in ihren Katakomben anbrachten. *V. Schultze (Arch. d. christl. Kunst* 1895, S. 179), der an der ursprünglichen Ansicht *Heufners* festhält, erklärt es demgegenüber für einfach angeschlossen, daß die altchristliche Kunst eine mythologische Figur, die damals in Mystern noch kräftig fortlebte, zum Bilde Christi gemacht habe. So darf man wohl nicht bei einem Typus schließen, der jedenfalls nahezu oder ganz isoliert steht. Aber allerdings würden diese verschiedenen Kombinationen, selbst wenn ihre gemeinsame Grundlage, die Annahme einer Entlehnung aus heidnischen Mystern, richtig sein sollte, das Auftreten eines Stifiers heidnischer Kulte in Christengräbern noch nicht erklären; alles, was sonst von spezifisch Heidnischem in die Grofskirche eingedrungen ist, hat, wie bemerkt, seinen ursprünglichen Charakter vollkommen ablegen müssen. Aber es ist auch keineswegs sicher, daß die Darstellung des O. unter den Tieren innerhalb des Heidentums eine mystische Bedeutung gehabt habe. Gegen die eschatologische Bedeutung unserer Gemälde ist schon *Zucker, Gött. Gel. Anz.* 1889, 325 f. mit Recht aufgetreten. Von den zahllosen Abbildungen dieses Vorganges auf Mosaiken, Reliefs und Gemmen hat nach den Fundumständen wahrscheinlich nur eine kleine Minderzahl eine sepulkrale Bestimmung gehabt; stand aber die eschatologische Symbolik der Darstellung einmal fest, so ist es höchst unwahrscheinlich, daß sie trotzdem zu Fußböden in Villen verwendet wurde. Daß es in der Literatur an jeder Spur dieser symbolischen Umdenkung des Mythos fehlt, wäre ebenfalls schwer zu erklären, da wir doch wenigstens von einer orphischen Gemeinde ein Hymnenbuch besitzen. Ebenso wenig glaublich ist, daß O. durch das zuhörende Schaf als *βοηγός* bezeichnet werden sollte. Richtig ist an den bisher besprochenen Vermutungen, daß schon im heidnischen Altertum — ob in Mystern, ist ganz zweifelhaft — dem Mythos von der Bezauberung der Tiere durch O. eine Beziehung gegeben sein müsse, welche die Darstellung dieses Vorganges auf Sepulkraldenkmälern ermöglichte, ohne die sonstige Verwendung derartiger Darstellungen auszuschließen, und daß das Auftreten des O. in Christengräbern von diesen heidnischen Grabdenkmälern auszugehen habe. Welcher Art diese Beziehung war, ist natürlich nur vermutungsweise festzustellen. Wir haben Sp. 1117, 31 ff. gesehen, daß die spätere Zeit in unserm Mythos die Macht des Gesanges feierte; da aber O. vor allem der fromme Sänger ist, so symbolisiert der Mythos die Macht der Frömmigkeit. Es liegt innerhalb wohl bekannter Anschauungen der Kaiserzeit, die Frömmig-

keit eines lieben Toten zu ehren, indem man auf sein Grab das Bild des Frömmsten der Frommen setzte, der durch sein gottgefälliges Wort selbst die Roheit der Tiere bezwang. Der in dieser heidnischen Vorstellung liegenden Selbstgerechtigkeit stellte die Christengemeinde in doppelter Steigerung ihren seine Schafe weidenden Hirten entgegen. Jesus vollbringt erstens, wie Piper, *Mythol. u. Symb. d. christl. Kunst* 1, 1847, S. 126 bemerkt, in der sittlichen Welt dasselbe Wunder, wie O. in der leiblichen und unverünftigen, zweitens aber ist er nicht bloß Vorbild, sondern zugleich Erlöser. Diese Gegenüberstellung des die Tiere bezaubernden O. und des Erlösers ist bereits am Anfang der Periode, der die christlichen Orpheusdarstellungen entstammten, in den Anfangskapiteln von *Klemens Protrept.* (1, S. 2—4 Po.) bezeugt (vgl. auch *Euseb. laud. Const.* c. 14, S. 1409 Migne). Weil aber Jesus den Christen ein größerer Orpheus war, so gab man dem das Schaf weidenden Hirten geradezu die Leier seines heidnischen Gegenbildes, man fügte den Baum und den Vogel hinzu, bis man endlich dazu gelangte, die ganze Orpheusscene auf Christus zu übertragen. Rossi, *Bull. d'arch. christ.* 4, 5, 1887, S. 29ff. erinnert an das Loblied des Damas. u. Hieronym.: . . . *Christus | qui varias uno iunxit sub carmine linguas | ut pecudes volucresque deum cognoscere possint.* Damit auf den Erlöser Züge des heidnischen Religionsstifters übergehen konnten, mußte allerdings dieser zuvor seiner heidnischen Züge entkleidet sein. Dies aber war durch die christlichen Interpolationen der orphischen Gedichte geschehen. Früher hat man allgemein in diesen Gedichten den Anlaß für die christlichen Orpheusdarstellungen gesehen; vgl. z. B. Bottari, *Scult. e pitt. sagre*, Rom 1746, 2, 30 ff.; 54; Münter, *Symb. u. Kunstvorst. der alten Christen* 1, Altona 1826, S. 89, der daneben auch auf den Gegensatz zum guten Hirten aufmerksam macht; *Creuzer, Symb.* 3<sup>1</sup>, 187, der aber in der Wunderlyra zugleich ein Bild von der anziehenden Macht des Evangeliums sieht; *Raoul Rochette, Mém. de l'acad. des inscr. et b. l.* 13, 1836, 27 ff.; Piper, *Mythol. u. Symb.* 1, 126. An dieser Ansicht war soviel richtig, daß ohne die christlichen Orphika die Kirche kaum auf die sepulkrale Verwendung der Orpheusdarstellungen gekommen wäre.

[O. Gruppe.]

**Orphnaeus**, ein Rofs des Pluton bei *Claudian. de raptu Proserp.* 1, 284. [Eisele.]

**Orphne** (Ὀρφήν), Personifikation des Dunkels der Unterwelt (*Eur. Herc. fur.* 46. 352), von Acheron Mutter des Askalaphos (s. d. Bd. 1 Sp. 611, 2 ff.), *Or. Metam.* 5, 539. *Maafs, Orpheus* 149, 40. [Höfer.]

**Orsanes** (Ὀρσάνης), sonst unbekannter Titane in dem Abschnitt über Tarsos bei *Symeon Mag.* p. 686 [u. *Genes.* p. 67, 5 ed. Bonn: [ἡ Τάρσος] ὑπὸ Ἐρζανίου κτίστος ἐκτίσσει, κατὰ τὴν δὲ παρὰ Ὀρσάνου ἐνός τὸν Τίτανων καὶ ἐκτίστος ἐκτίσσει. R.] [J. Geffcken.]

**Orsedike** (Ὀρσείκη), s. Braisia, Kinyras, Laogore.

**Orseis** (Ὀρσηΐς), Nymphe, von Hellen Mutter des Doros, Xuthos und Aiolos, *Apollod.* 1, 7, 3. *Vitruv.* 4, 1, 3. Bei *Hellankos* im *Schol. Plat. Symp.* 208 d p. 960 Baier = F. H. G. 1, 47, 10, der als ihre Tochter außerdem noch die Xenopatra nennt, heißt sie Ὀρσηΐς, vgl. *Ermaninger, Die attische Autochthonensage* 10, 113. [Höfer.]

**Orses** (Ὀρσης), ein Gefährte des Aeneas, in der Schlacht von Rapo getötet, *Verg. Aen.* 10, 748. [Stoll.]

**Orsialos** (Ὀρσίαλος). In den neu gefundenen Fragmenten des *Bakchylides*, *Philologus* 57 (1898), 169 [= 15, 19 Bl.] findet sich für Poseidon die Umschreibung Ὀρσίαλος δαμασίθων (= Ἐνιστάθων). Ähnlich heißt Poseidon ἐλασσίθων bei *Pind. frag.* 16 Bergk, „der meererregende Erderschütterer“. [Höfer.]

**Orsibakchas** (Ὀρσιβάκχας). Beiname des Dionysos in den neuen Fragmenten des *Bakchylides*; *Philologus* 57 (1898), 175 [= 18, 49 Bl.]. Zu vergleichen ist mit diesem Epitheton des Gottes das ähnliche ὀρσιγύναξ (nur im Accus. ὀρσιγύνακα vorkommend), *Poet. bei Plut. Mor.* 607 c. 671 c. [Höfer.]

**Orsiboë** (Ὀρσιβόη), die tapfere Gemahlin des indischen Königs Deriades, *Nonn. Dion.* 30, 285. 35, 88. 40, 13. 101. [Stoll.]

**Orsilochos** (Ὀρσίλοχος), 1) Beiname der Artemis in d. Taurischen Chersonesos, *Amnian. Marc.* 22, 8, 33; vgl. *Hermolaus Barbarus* in *C. Plinii nat. hist. libr. castig.* (Basel 1534), p. 96. Früher brachte man den Namen mit λόγος 'Hinterhalt, Schar' in Zusammenhang, s. d. Lexikon von Pape, *Passow* etc. de Vit. *Onomasticon* s. v. *Crusius, Ad Plutarchi de procerb. Alexandr. libell. commentar. fasc. alter* 47. Dagegen hat v. Wilamowitz, *Hermes* 18 (1893), 260 (vgl. Holland, *Heroen* vgl. in d. griech. Mythologie 8. 34, 1) erkannt, daß der Name die Artemis als Geburtshelferin (Λογία) bezeichnet, und daß dieser Name von Nikander bei *Anton. Liberal.* 27, wo Ὀρσίλοχος (vgl. O. Schneider, *Nikandra* p. 65 Anm. 1) steht, auf die zur Unsterblichkeit erhobene Iphigeneia übertragen worden ist; vgl. auch *Anton. Liberal.* p. 201 *Mythogr.* Westermann Ἰφίγεια εἰς δαίμονα καλομένην Ὀρσίλοχον. Vgl. Orthia. Orthosia. — 2) Ὀρσίλοχος ist nach Schwartz im *Schol. Eur. Or.* 1646 der handschriftlich Ὀρσίλοχος oder Ἀρσίλοχος überlieferte Name der Gattin des Parthis, der Mutter des Keteus (s. d.) und des Paros zu lesen. [Höfer.]

**Orsilochos** (Ὀρσίλοχος). 1) Sohn des Flusgottes Alpheios, König im messenischen Pharai, Vater des Diokles (s. d.), *Hom. Il.* 5, 545 ff. *Od.* 3, 489, 16, 187, 21, 16. *Paus.* 4, 1, 4. *Strabo* 8, 367. *Hesych.* s. v. αἰώς. *Schol. Hom. Od.* 3, 489. Die Mutter des Orsilochos, deren Name bei *Homer* fehlt, war nach messenischer Sage Telegone, die Tochter des Pharis, des Oikisten von Pharai, *Paus.* 4, 30, 2. Als Kinder des Orsilochos werden außer Diokles noch genannt Dorodoche, die Gemahlin des Ikaros, *Schol. Hom. Od.* 15, 16, und Medusa, die Gemahlin des Königs Polybos in Korinth, *Pherekydes* im *Schol. Soph. Oed. R.* 785; vgl. d. A. Oidipus 706, 17 ff. Vgl. Ortilochos. — 2) Enkel des



vorigen, Sohn des Diokles, samt seinem Bruder Krethon vor Troia von Aineias getötet, *Hom. Il.* 5, 541 ff. *Paus.* 4, 30, 2. *Tzetz. Hom. Od.* 3, 489. *Arg. et alleg. Il.* 5, 77. *Schol. Hom. Od.* 3, 489. v. Wilamowitz, *Isgyllos* 56, 29. Vgl. Ortilochos. — 3) Troer, von Teukros getötet, *Hom. Il.* 8, 276. — 4) Geführte des Aineias, von Camilla getötet, *Verg. Aen.* 11, 636. 690. *Macrob.* 6, 10. — 5) Ein Argiver, der Erfinder des Viergespannes, der deshalb nach seinem Tode als Heniochos (s. d.) unter die Sterne versetzt sein soll, *Hygin. Astron.* 13 p. 48 Bunte. — 6) Bei *Hom. Od.* 13, 260 fingiert Odysseus, daß er den Orsilochos, einen Sohn des Idomeneus, erschlagen habe. [Höfer.]

**Orsimachos** (*Ὀρσίμαχος*), „die Schlachten-erregerin“, Beiname der Athene bei *Bakchylides*, *Philologus* 57 (1898), 163 [= fr. 14, 3 Bl.]; über die sonstigen Epitheta der Athene als Kriegsgöttin s. d. A. Athene Bd. 1 Sp. 679. [Höfer.]

**Orsimenes** (*Ὀρσίμενης*) liest Klein, *Euphronios* 179 f. (vgl. 270) den rätselhaften, oben s. v. Orpsime[don] behandelten Namen, sieht in Orsimenes aber keinen mythischen, sondern einen Personennamen („Lieblingsnamen“). [Höfer.]

**Orsinoe** (*Ὀρσινόη*), Nymphe, die dem Hermes den Pan(s. d.) gebär, *Enrioum Schol. Vat. Eurip. Rhcs.* 36 = *Fragm. hist. Graec.* 4, 319, 5. Ob statt *Ὀρσινόη* zu lesen ist *Ὀρσίνο(μ)η*? [Höfer.]

**Orsinome** (*Ὀρσινόμη*), Tochter des Eury-nomos, Gemahlin des Königs Lapithes (s. d.) in Thessalien, dem sie den Phorbas und den Periphias gebär, *Diod.* 4, 69. [Stoll.]

**Orsobia** (*Ὀρσοβία*), Tochter des Deiphontes, Gemahlin des Pamphylos, eines Sohnes des Aigimios, *Paus.* 2, 28, 3. [Stoll.]

**Orsotriaiinas** (*Ὀρσοτριάινας*), Beiname des Poseidon (s. d.) bei *Pindar*; s. *Bruchmann, Epith. deor.* p. 198. [Roscher.]

**Ortes** (*Ὀρτης*), wie statt des verderbten *Δρής* zu lesen ist, Sohn des Orpheus, *Charax* bei *Suidas* s. v. *Ὀρτης* = *Frqm. Hist. Graec.* 3, 641, 20. Nach *Maafs*, *Orpheus* 153 ist Ortes Kurzname zu Kynortes = „Hundeheizer, Jäger“. Vgl. aber auch *H. J. Ahrens, Philologus* 19 (1863), 411. Vgl. *Orpheus Sp.* 1075, 31; 63. [Höfer.]

**Orthala** (*Ὀρθαλα*), eine der Töchter des Hyakinthos in Athen, *Apollod.* 3, 15, 8; s. *Hyakinthides* und *Rohde, Psyche* 1<sup>2</sup>, 139, 1. [Höfer.]

**Orthalos** (*Ὀρθαλος*), ein Troer (oder Phryger?) im Kampfe vor Ilios, *Il.* 13, 791. [Stoll.]

**Orthanes** (*Ὀρθάνης*), 1) eine dem Priapos ähnliche Gottheit nach *Hesych* und *Phacros* (s. v. *Ὀρ[η]θάνης*: τῶν ὑπὸ τὸν Πρίαπὸν ἑστὶ θεῶν, καὶ αὐτὸς ἐντραπιμένον ἔχων τὸ αἰδοῦν. Auch *Photios* nennt ihn einen *πριαπώδης* θεός und bezeichnet ihn als Sohn des Hermes und einer Nymphe. Bei *Bekker, Anecd.* 1, 472, 35 erscheint er neben Hermaphroditos und Priapos. *Plato* der Komiker bei *Athen.* 10, 441e = *frqm.* 174, 12 *Kock* nennt ihn zusammen mit Konisalos (s. d.), *Lordon* (s. d.), *Kybdasos* und einem Heros Keles, und bei *Strabon* 13, 587. 588 werden

Orthanes, Konisalos und Tychon (s. d.), speziell als attische, dem Priapos ähnliche Gottheiten bezeichnet. Eine Inschrift attischer Kleruchen aus Imbros lautet: *ἑρῆος γενόμενος τοῦ Ὀρθάνου ἐπιεικῆθη φιλοτίμος τῆς τε πομπῆς καὶ τῆς θυσίας τοῦ Ὀρθάνου κ. τ. λ.* *Corr. hellen.* 7 (1883), 166. Bei *Tzetz. ad Lyk.* 538 *Ὀρθάνην* τὸν εἶνον, κατὰ διάλεκτον Ἀττικὴν ἑστὶ δὲ καὶ Ὀρθάνης δαίμων πριαπώδης περὶ τοῦ Ἀρροδιῶντος liest man jetzt *Ὀρθάνης*. Vgl. auch *Usener, Götternamen* 355. — 2) Bei *Lyk.* 638 heisst der liebevolle Paris *πριαπώδης Ὀρθάνης*, vgl. *Wentzel, Ἐπικλήσεις* 5, 19. [Höfer.]

**Orthaon** (*Ὀρθάων*), einer der zwölf Führer der gebornen Kentauren auf dem Zuge des Dionysos nach Indien, *Nom. Dion.* 14, 190. [Stoll.]

**Orthia** (*Ὀρθία*) und **Orthosia** (*Ὀρθωσία*), Beiname der Artemis 1) in Athen, wo ihr Heiligtum auf dem Kerameikos stand, *Schol. vet. Pind. Ol.* 3, 54. Aus dem Peiraeus stammt die Widmung *Ἀρτέμιδος Ὀρθωσίας Ἡγεμόνης, Δελφικόν ἀγ.* 7 (1801), 125, 1. *C. I. A. 4 Suppl.* 2, 1663 c p. 266. — 2) in Megara nach der Widmung der Priesterin Aklepias an die *κόρη Ἀττικῆς εὐλογοῦσα Ἀρτέμις Ὀρθωσίῃ*, *C. I. G. 1*, 1064. *Kaibel, Epigr.* 870. *Dittenberger, Inscr. Graec. Sept.* 1, 113. *Michaelis, Anc. marbl. in Gr. Britain, Brocklesby Park* 26. Vgl. auch *Paus.* 1, 43, 7 und dazu *Deimling, Die Leleger* 179, 23. — 3) in Epidauros: *Ἀρτέμιδος Ὀρθίας, Cavaddias, Fouilles d'Epidaure* 38 mit weiteren Litteraturangaben; *Ἀρτέμιδ[ι] Ὀρθία Cavaddias* a. a. O. 147. — 4) in Arkadien, und zwar stand auf dem Gipfel des Berges Lykone ihr Tempel, in dem sich außer ihrer Marmorstatue auch die des Apollon und der Leto befanden, *Paus.* 2, 24, 5; auch wird von einer Verehrung auf einem Berge Orthion oder Orthosion, von dem man den Namen der Göttin ableitete, berichtet, *Schol. vet. und rec. ad Pind. Ol.* 3, 54. *Hesych* und *Phavorin* s. v. *Ὀρθία Ἀρτέμις*. *Tzetz. Lyk.* 1331. Taygete, die von Artemis, um sie den Nachstellungen des Zeus zu entziehen, auf einige Zeit in eine Hindin verwandelt worden war, soll, nachdem sie wieder menschliche Gestalt angenommen, der Artemis Orthosia die durch Herakles später so erjagte Hirschkuh auf dem Berge Orthosion geweiht haben, *Pind. Ol.* 3, 30 (53) und *Schol.* — 5) in Elis, *Idrymos* im *Schol. vet. Pind. Ol.* 3, 54. *Stephani, Comptes-rendus* 1865, 31, 4; vgl. d. A. *Kordaka*. — 6) in Byzantion, wo ihr die Byzantier einen marmornen Altar aus den Säulen errichtet hatten, auf denen Dareios die Namen aller seiner Kriegsvölker verzeichnet hatte, *Herod.* 4, 87. Nach *Deimling* a. a. O. 179, 24 (vgl. *O. Müller, Proleg.* 134) ist der Kult der Artemis O. aus Megara (s. oben nr. 2) nach Byzantion gekommen. — 7) in Mysien, wo auf dem Berge Thrasylos, später Teuthras genannt, ihr Tempel stand, und ihr Lysippe, die Mutter des Teuthras, einen Altar erbaut hatte, (*Plut.* *de fluv.* 21, 4. — 8) in Indien auf dem Berge Anatole, vgl. d. A. *Anaxibia* 4, (*Plut.* *de fluv.* 4, 3. — 9) vielleicht in Thera, *Inscr. Graec. Insul. Mar. Arg.* 3, 415: [*Ἀρτέμιδος Ὀρ[η]θίας*.

— 10) Einen Kult der A. Orthosia in Aulis (vgl. *Paus.* 9, 19, 5. *Plut. Ag.* 6. *Liv.* 45, 27) nehmen an O. Müller, *Dorier* 1, 383, 4. *Deimling* a. a. O. 179. — 11) in Sparta, der Hauptstätte des Kultus der Artemis Orthia; hier war ihr das sogenannte Limnaion geweiht (dafs die Artemis Orthia mit der Limnatis nicht identisch ist, hat *Drexler* in d. *Lexik.* s. v. Limnatis Bd. 2 Sp. 2051 Z. 58 ff. mit *Fränkel, Arch. Ztg.* 34 (1876), 30 und *Foucart* zu *Le Bas, Pelop.* 10 Nr. 162 a angenommen; aber *Robert, Archäol. Märchen* 148 [vgl. auch *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Artemis Bd. 1 Sp. 1392, 46 ff.] sucht die schon von *Weleker, Gr. Götterlehre* 1, 584 betonte Wesengleichheit der Limnatis und der Orthia mit guten Gründen nachzuweisen; s. auch *Th. Zielinski, Neue Jahrb. f. das klassische Altertum* 3 (1899), 166 Anm.). Ihr Bild war der Sage nach dasselbe, das Orestes und Iphigeneia aus dem Lande der Taurier gebracht hatten; an dieses Bild knüpft sich auch die Sage von Alopekos und Astrabakos (s. d.), vgl. *Zielinski* a. a. O. 166, 1. 171. Ursprünglich waren mit dem Dienste der A. Orthia Menschenopfer verbunden, und zwar wurde der dem Tode Geweihte durch das Los bestimmt, bis Lykurgos hierfür die *διαμαρτυρία*, die Geißelung der Epheben am Altar der Artemis Orthia, einführte. Dieser Geißelung wohnte die Priesterin der Göttin bei und hielt dabei 50 das Bild der Göttin — nach *Schol. ad Plat. leg.* 196, 1 p. 450 *Bekker* *φίσιονα* *τε ἐπὶ τῆς χειρὸς κερκυρμένον, ὃ μέτρον τὸν τὸν ἀνωστὸν ἔσται*. Wenn die, welche die Geißelung auszuführen hatten, die Epheben zu wenig schlugen, wurde das Bild in der Hand der Priesterin immer schwerer und schwerer, und diese erhob gegen die die Geißelung Ausführenden Vorwürfe, *Paus.* 3, 16, 7 ff. 8, 23, 1. *Plut. Inst. Lac.* 39. *Lyk.* 18. *Xenoph. de rep. Laced.* 2, 9. *Themistios or.* 21 p. 260 a *Basaspistes* = p. 304 *Indorf. Sect. Empir. hyp. Pyrrh.* 3, 208; vgl. *Linc. Anach.* 38. *Plut. Arist.* 17 a. E. *Philost. Apoll. Tyan.* 6, 20 p. 234 *Kayser. Gregor Nazianz.* or. 4 p. 109 A. or. 39 p. 679 C. Diejenigen Epheben, die am meisten Schläge aushielten, hießen *σωρονίαι*, *Hyg.* f. 261. *Sere.* ad *Verg. Aen.* 1, 116. *Lactant.* ad *Stat. Theb.* 8, 437. Bei *Plant. Copt.* 3, 1, 12 werden sie 'plagiatidae' genannt. Nach *Plut. Aristid.* 17 fand beim Feste der Orthia nach der Ephebengeißelung eine *πομπή Ἀδων* statt; diese in der Pompe auftretenden Lyder sind nach der Schilderung des *Plutarch* (vgl. *Diels, Hermes* 31, 361) mit den gepeitschten Epheben identisch. Dafs Reigentänze von Jungfrauen in dem Tempel der Göttin aufgeführt wurden, läßt sich aus *Plut. Thest.* 31 schließen, wo berichtet wird, Theseus und der Peirithoos hätten die Helena geraubt *ἐν ἱερῷ Ἀρτέμιδος Ὀρθίας χορεύσαντες*. 50 In dem Chorliede des *Alkman fr.* 23. 61 *Bergk* 4 p. 41 bringen Jungfrauen der *Ὀρθία* ein *φάρος* dar; es ist nicht gewis, ob *φάρος* = Gewand, oder *φάρος* = Pflug, wie *Sosiphanes* im *Schol.* z. d. St. *Bergk* 33 interpretiert, zu betonen ist. Auch bei *Pind. Pyth.* 9, 36 (55) *γελᾷ θ' ὄρων ὕβριν ὄρθιαν κνωδάων* bringt *Crusius* Bd. 1 Sp. 2816 Anm. und *Die delphischen Hymnen*

52, 65 durch Konjekturen *Ὀρθία* in den Text, indem er schreibt *ὄρων* — *Ὀρθία*. Zahlreich sind die inschriftlich erhaltenen Zeugnisse: eine *ἱερεία τῆς ἐπιφανιστάτης θεοῦ Ἀρτέμιδος Ὀρθίας καὶ τῶν συγκαταθεμένων αὐτῇ θεῶν*, *C. I. G.* 1, 1444. *Ὀρθίῃ δάφρον* *Le Bas* 182 c p. 80 = *Collitz* 4501. *Hermes* 3, 449. *Kaibel, Epigr.* 806. *Ἀρτέμις Ὀρθία*, *C. I. G.* 1, 1416. Die Statue der Priesterin *Herakleia* wird errichtet *παρὰ τῇ ἁγίοντι Ὀρθία Ἀρτέμιδι*, *Le Bas* 162 d p. 80. *Κοῖς, Reisen im Peloponnes* 23. *Kaibel* 874; öfters erscheint *Ὀρθία* mit Digamma (vgl. *Hesych. βωρθία ὄρθια*): *Ἀρτέμιδι βωρθία*, *Le Bas* 162 a = *Collitz* 4498. *Le Bas* 2, 162 j. addit. p. 143 = *Ἀθήναιον* 1, 255. *Ἀρτέμιτι βωρθία*, *Le Bas* 162 b p. 79 = *Collitz* 4500; vgl. auch *Bannack, Rhein. Mus.* 1883, 293 ff. *Stolz, Wiener Studien* 2, 285 f. Über die der Artemis Orthia dargebrachten Weihinschriften handelt im Zusammenhang *Th. Preger, Athen. Mitteil.* 22 (1897), 334 ff.; auf allen diesen Inschriften ist eine sichelförmige Vertiefung zur Aufnahme einer Sichel angebracht; auf einer Inschrift ist die Sichel sogar noch erhalten; denn gegen *Reisch, Griech. Weihgeschenke* 61, 2 stellt *Preger* fest, dafs es sich um Sichel, nicht um Strigiles handelt. Da die apantischen Knaben die Göttin ihren Siegespreis, eben die Sichel weihen, neigt *Preger* a. a. O. 339 zu der Annahme, dafs in dem *Alkmanschen* Chorliede *φάρος* „Pflug“ zu verstehen ist, ebenso wie *H. Diels, Alkmans Parthenion, Hermes* 31 (1896), 359 f. Was die Etymologie betrifft, so finden sich bei den Alten ausser der oben unter 4 erwähnten Ableitung vom Berge Orthion oder Orthosion folgende: a) *καλοῦσι δὲ οὐκ Ὀρθίαν μόνον, ἀλλὰ καὶ Ἀγροδίσμαν* — *Diana Fascelis d. i. Phaeacis Panofka, Arch. Zeit.* 4 (1846) 348 f.] (s. d.) *τὴν αὐτὴν, οὗ ἐν θάμνῳ λύγαν ἐτίθη* (das Kultbild der Göttin), *περικυλίσσεια δὲ ἡ λύγος ἐποίησε τὸ ἀγαλμα ὄρθον*, *Paus.* 3, 16, 11. — b) *τῆς Ὀρθωσίας Ἀρτέμιδος, τῆς τὴν ποικιλίαν ἀνορθώσεως*, *Schol. Plat.* a. a. O. — c) *Ὀρθωσία . . . τῇ ὀρθοῦσιν τὰς γυναῖκας καὶ εἰς σωτηρίαν ἐκ τῶν τοκετῶν ἀγοστή . . . περὶ τῆς Ἀρτέμιδος Ἀπολλώδεως γραφαί*. *Ὀρθωσία δὲ, οὗ ὀρθοὶ εἰς σωτηρίαν*; *ἡ ὀρθοὶ τοῖς γεννημένοις*, *Schol. vet. Pind. Ol.* 3, 54, und ähnlich das *Schol. rec.*: *τῇ ὀρθοῦσιν τὰς γυναῖκας ἐν τῷ τοκετῷ ἔφορος γὰρ λογία*. *Tract. Lyk.* 1331: *Ὀρθωσία ἔφορος τὰς τικτούσας* und allgemeiner *Elym. M.* 631, 2 *Ὀρθωσία ἡ Ἀρτέμις παρὰ τὸ ὀρθοῦν τὸς βίους τῶν ἀνθρώπων*. Mit Recht weist *Schreiber* die Erklärung des *Pausanias*, der auch *Preller-Robert* 1, 309 folgt, zurück, dafs nämlich die Göttin den Namen *Ὀρθία* führe, weil ihr Bild unter Weidenzweigen gefunden worden sei, die es umschlungen gehalten hätten, sodafs es aufrecht stand, s. d. A. Artemis Bd. 1 Sp. 587 Z. 50 ff.; etwas anders, aber auch mit Beziehung auf das Bild, sucht *Max. Mayer, Athen. Mitteil.* 17 (1892), 269 den Beinamen zu erklären: „wo die Maske an einem Pfahl safs oder eine ähnlich starre Idolforn herrschte, nahm leicht die Gottheit selber den Beinamen *Ὀρθός, Ὀρθία* an“. *Schreiber*

selbst (a. a. O. 586, 57 ff.) bezog den Namen Orthia auf phallischen Dienst, wie vor ihm schon Gerhardt, *Arch. Zeit.* 1847, 77. *Gr. Mythol.* 1, 343. E. Curtius, *Arch. Zeit.* 11 (1853), 150; vgl. auch Murr, *Die Pflanzenswelt in der griech. Mythologie* 103. Dümmler, *Philologus* 56 (1897), 31. Schon Bawnack, *Studien* 1, 107 zu nr. 98 hatte Artemis Orthia als Soteira erklärt, und überzeugend scheint mir Wide, *Lakonische Kulte* 113 ff. nachgewiesen zu haben, 10 das die oben unter 3) gegebene alte Erklärung, *ὅτι ὁρθοὶ εἰς σωτηρίαν ἢ ὁρθοὶ τοὺς γεννημένους* u. s. w. die richtige ist, dafs wir also Artemis Orthia als Heil- oder Geburtsgöttin (= Eileithyia) aufzufassen haben. Dafür spricht der Umstand, dafs die Göttin auch Lygodesma (s. d.), hiefs, und ihr Kultbild wie das der samischen Hera mit dem die Menstruation\*) fördernden Lygos umwunden war, s. d. A. Hera Bd. 1 Sp. 2090 Z. 52 ff. 2104, 23 ff. 10 Dafür spricht ferner die nahe Verwandtschaft der Iphigeneia (*ἰφι γεννάσθαι ποιοῦσα*, die bei *Anton. Lib.* 27 *Ἰφιδολογία* genannt wird, wie Artemis oft *Λογία* heifst) mit der Artemis Orthia; s. d. A. Artemis Bd. 1 Sp. 585 Z. 52 ff. Der Iphigeneia wehte man die Kleider der im Kindbett verstorbenen Wöchnerinnen (A. Iphigeneia Bd. 1 Sp. 301 Z. 37 ff.); dazu findet Wide das Gegenstück in der oben erwähnten Alkmanstelle, nach der die Jungfrauen, welche 20 das Chorlied sangen, der Artemis Orthia ein Gewand (s. jedoch oben, wonach für *παγος* auch die Interpretation „Pfug“ zulässig ist) darbringen. Schliesslich sei auch noch an den Beinamen des Asklepios, Orthios (s. d.), erinnert. Wie Asklepios Orthios die Kranken von ihrem Schmerzenslager, so läfst Artemis Orthia die Frauen von ihrem Wochenbett wieder aufstehen. Vgl. auch Alkman a. a. O. 87 ff. *ἔγαν δὲ τὰ αἶν' ἁντι μάστιγα ἀνδάνην ἔγαν πόρων* 40 *γὰρ ἄμιν λάτωρ ἔγεντο ἔξ Ἀγχιχόρας δὲ νεανίδος εἰρηνας ἑκατὰς ἔπιβαν*. Nach Diels a. a. O. 367 f. ist die hier Aotia genannte Göttin mit der Orthia identisch. — Sie heifst hier *πόρων* *λάτωρ* und sendet „lieblichen Frieden“. Diels a. a. O. vermutet, dafs es sich in diesem Falle um ein Unglück des Landes handelt, hervorgerufen durch den Zorn der Aotia Orthia, der durch das Sühnelied besänftigt werden soll. Man kann aber *πόρων* *λάτωρ* auch 50 wohl allgemeiner = *Σώτριά* fassen. Vgl. auch Wentzel, *Ἐπικλήσεις θεῶν* 6, 23 f. 7, 34 f. [Höfer.]

**Orthios** (Ὀρθίος), Beiname des Asklepios auf einer Inschrift aus Epidauros. *Ἀσκληπιῷ, Ὀρθίῳ Διονύσιος*, *Ephem. arch.* 1883, 89. *Cavadias, Fouilles d'Epidaure* 155. — Bawnack, *Studien auf d. Gebiete des Griech.* etc. 1, 90 weist auf den gleichen Beinamen der Athena (vielmehr Artemis!) (*δία τὸ ὁρθοῦν τοὺς βίους τῶν ἀνθρώπων* *Etym. M.*) hin und versteht unter Asklepios Orthios den Wunderarzt, der vom Krankenzimmer „aufhilft“. [Höfer.]

\*) Vgl. auch A. Mommsen, *Philol.* 58 (1899) S. 343 ff., der nachweist, dafs unter dem der Artemis Brauronis als Göttin der Menstruation von Jungfrauen dargebrachten *βάκος* ein Stück Zeug, das mit den ersten Menstrua der Mädchen getränkt war, zu verstehen ist.

**Orthokomos** (Ὀρθόκομος), Beiname des Herakles in Athen = der den Festzug Leitende [?], *Phot.* 346, 6. [Höfer.]

**Orthopolis** (Ὀρθόπολις), ursprünglich ein Heros in Sikyon, der 'die Gemeinde aufrichtet und aufrecht erhält' (*Usener, Götternamen* 174), mit dem zu vergleichen ist der Sosipolis der Eleer (*Paus.* 6, 20, 2 ff.), die Göttin Sosipolis von Gela (*Usener a. a. O.* 173, 4), der wohl erst später zum Epitheton des Zeus gewordene Sosipolis in Magnesia am Maiandros (*Strabo* 14 p. 648. *Usener* 172), der kleinasiatische Σώζων (s. d.); vgl. auch die Athene *ἐρυσίπολις* (*Hom. Il.* 6, 305. *Hymn.* 10, 1, 28, 3) sowie des *Pindars* (*Ol.* 2, 7) vergötterndes Lob auf Theron, den er nennt *ἔρυσιν Ἀράγαντος, εὐνούμων τε πατρῶν ἁπάντων ὁρθόπολις*, wozu das *Schol.* bemerkt: *ἔρυσιν ἁπάντων καὶ σφόντα τὰς πόλεις, ὡς ἐρυσίπολις καὶ σφόντολις*. Nach sikyonischer Legende war Orthopolis der Sohn des Königs Plemaiios (s. d.); dieser hatte das Unglück, dafs ihm alle seine Kinder sofort nach der Geburt starben, sobald sie das erste Weinen hören liefen. Endlich erbarmte sich Demeter seiner, kam in Gestalt einer Fremden zu Plemaiios und zog ihm den Orthopolis auf (eine Parallele zur Demophon- bez. Triptolemoslegende), *Paus.* 2, 5, 8; vgl. 11, 2. Des Orthopolis Tochter Chrysorthe gebar von Apollon den Koronos (s. d.), *Paus.* a. a. O. Für *Χρυσόρθη* möchte Benseiler, *Lexik. d. Eigennamen* s. v. *Χρυσόρθη* schreiben; doch scheint mir der Name *Χρυσόρθη* an des Apollon hochheiliges *Χρῶσα* und an das auch im Namen ihres Vaters enthaltene „*ὁρθός*“ (vgl. *Bechtel-Fick, Die griech. Personennamen* 404) zu erinnern. Treffend zieht *Usener* 174, um die Auffassung, welche dem Heros Orthopolis zu Grunde liegt, zu illustrieren, das Skolion (*Bergk* 3, 643 f.) herbei, in dem Athene gebeten wird: *ὁρθοῦ τήνδε πόλιν τε καὶ πολίτας ἄτερ ἀλγέων καὶ στάσεων καὶ θανάτων ἁπάντων* (wie es so lang dem Vater des Orthopolis mit seinen Kindern ergangen war!) *σύ τε καὶ πατήρ*. [Höfer.]

**Orthos** (Ὀρθός), 1) Beiname des Dionysos in Athen, sein Altar stand neben dem Altar der Nymphen im Heiligtum der Horen, und war eine Stiftung des Amphiktion, *Philochoros* bei *Athen.* 2 p. 38 C = *Eust.* ad *Hom. Od.* 1816, 4 ff. *Wentzel, Ἐπικλήσεις* 3, 5, 1. *Anonymus Laurentianus* in *Anecd. var.* ed. Schoell und *Studemund* 1, 268, 30. *Maxim. Mayer, Athen. Mitt.* 17 (1892), 269. — *Ribbeck, Anfänge des Dionysoskultus* 4 (vgl. 8, 21) polemisiert gegen Welcker, *Gr. Götterlehre* 2, 609, der mit *Philochoros* den Dionysos *Ὀρθός* als den „Aufrechtstehenden“, „Nichtberauschten“ als Vorbild für die Zecher verstand, und sieht in dem *Ὀρθός* einen Naturdaimon mit dem Symbol des Phallos, wie schon O. Müller, *Dorier* 1, 386. E. Curtius, *Arch. Zeit.* 17 (1853), 151. *Usener, Götternamen* 355. Vgl. *Orphanes. von Prott, Athen. Mitth.* 23 (1898), 220 f. — 2) Nebenform für Orthros (s. d.). [Höfer.]

**Orthosia** (Ὀρθασία), 1) Beiname der Artemis a. Orthia. — 2) Gemahlin des Lykaios, Mutter des Nyktimos, *Schol. Eur. Or.* 1646 Schwartz. —

3) Beiname der Antiope und Hippolyte, *Lycophr.* 1331 und *Tzetz.* z. d. Stelle. — 4) Eine der der Horen (s. d.), *Hygin.* f. 183 p. 36 Schmidt. [Höfer.]

**Orthosios** (Ὀρθόσιος), Beiname des Zeus, *Anonymus Laurentianus* in *Anecd. var. ed. Schoell* und *Studemund* 1, 265, 73. 266, 65. Nach *Diogen.* *Hal. Ant.* 2, 50 = Iuppiter Stator; s. d. A. Iuppiter Bd. 2 Sp. 682. Bei *Plut. Cic.* 16 heißt er Ζεύς Ὀρθόσιος, ebend. *Rom.* 18 Ἐπι-σώσιος. [Höfer.]

**Orthros** (Ὀρθρος), auch **Orthos** (Ὀρθος). Über die Schreibung des Namens vgl. *Koechly* zu *Quint. Smyrn.* 6, 258. *Schömann, Opusc.* 2, 199. Gruppe, *Hdb.* 469, 3. — 1) Sohn des Typhaon und der Echidna, Bruder (H. D. Müller, *Ares* 99 f. H. L. Ahrens, *Philologus* 19 [1863], 407. Robert, *Hermes* 19 [1884], 483. Robert-Preller, *Gr. M.* 808) des Kerberos, *Hes. Theog.* 309. *Apollod.* 2, 5, 10, 3. *Schol. ad Plat. Tim.* 427 p. 948 Baiter. Echidna (der Vatersname fehlt) wird seine Mutter auch genannt bei *Pedias. de Herc. lab.* 10. Bruder des Kerberos heißt er ferner im *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 1399. *Eudocia* 356 p. 277 Flach, *Pollux* 5, 46 = *Eudocia* 356 p. 165. Mit seiner Mutter Echidna zeugte Orthros die Phix (Sphinx) nach *Hesiod. Theog.* 327; vgl. v. Wilamowitz, *Euripides Herakles* 2, 287 f. Nach *Mythogr. Lat.* 1, 68 p. 23 Bode (*Hercules* . . . primum canem Orthrum interfecit et Ithimiam (oder Herithimiam) filiam eius, deinde Eurytionem . . . ; novissime ipsum Geryonem interfecit. Et sic victor armenta eius in Graciam adduxit etc.) hätte Orthros noch eine zweite Tochter gehabt, Ithimia, wofür *Wieseler* bei *Ersch* und *Gruber* s. v. *Geryon* 203 Eurythione (?) lesen will. Das Richtige scheint mir *Schöne, Annali* 1869, 248, 1 gefunden zu haben, der mit *Gerhard* in Ithimia den Namen Erythia (Tochter des Geryoneus) sieht und die Worte 'et Erythiam filiam eius' nach *armenta eius* stellt. Orthros hatte zwei Köpfe (vgl. die Darstellungen unten nr. 6 ff.), *Apollod.* *Pediasim. Schol. Plat. aa. aa. Oo. Serv. ad Virg. Aen.* 7, 662. *Mythogr. Lat.* 1, 68 p. 23. 2, 152, p. 23. 3, 13, 6 p. 249, oder zwei Hunds- und sieben Drachenköpfe, *Tzetz. Lyk.* 653 = *Eudocia* 865 p. 632<sup>\*)</sup>. Er bewachte als Hund des Eurytion (s. d.) die Herden des Geryoneus und wurde von Herakles erschlagen, als er auf ihn losfuhr, um ihn am Raube der Rinder seines Herrn zu hindern, siehe z. T. obige Stellen und *Hesiod. Theog.* 293. *Apollod.* 2, 5, 10, 6. *Schol. Hom. Il.* 22, 29. *Palaeoph.* 40. *Eudocia* 525 p. 418. 436 h p. 343. 436 i p. 343. *Quint. Smyrn.* 6, 253. *Schol. Pind. Isthm.* 1, 15. *Eust. ad Hom. Od.* 1967, 28. *Hom. Il.* 1362, 15. *Schol. Hesiod. Theog.* 142 p. 485 Gaisford. *Joh. Diak. Alleg. in Hesiod. Theog.* 273 p. 563. 293 p. 564. *Sil. Ital.* 13, 845. Nach *Pollux* a. a. O. = *Eudocia*

\*) Ich weiß nicht, welche Quelle *Nastasia Comes* (*Noel Conti*) benutzt hat; vielleicht den *Tzetz.* Vgl. Holland, *Herodianus* in d. griech. *Mythol.* 21, 1. In der mir vorliegenden ed. *Palae.* von 1616 steht lib. 7 p. 362: *Hercules Geryone canequ Orthro, draconem et pastore Eurytione interempto . . . bores . . . abiebat.* Doch ist entschieden nach Orthro das Komma zu streichen, so daß draconem zu Orthro gehört.

239 p. 166 hatte Orthros ein Denkmal in Iberien und hieß auch *Γαργήτριος* (bei *Eudocia Γαργήτριος*). Noch niemand hat, so viel ich sehe, an diesem sonderbaren Namen Anstofs genommen, und auch noch *Schöne, Annali* a. a. O. 247 und *F. A. Voigt* in diesem Lexikon s. v. Geryoneus Bd. 1 Sp. 1636, 61 nennen den Hund Gargettios. Ganz verfehlt ist die Erklärung von *Wieseler* a. a. O. 207: „der Name ist dunkel; doch dürfte man kaum irren, wenn man ihn auf den 'Hund von Gargettos', jenem bekannten Demos in Attika deutet, wie ja in diesem Lande auch die Sagen von dem Hunde des Ikaros und der Prokris zu Hause sind.“ In welcher Verbindung sollen Orthros und Geryoneus mit Attika stehen? Allerdings haben wir in *Γαργήτριος* ein Ethnikon zu suchen, da *Pollux* a. a. O. 42 ff. den Namen der von ihm aufgeführten Hunde jedesmal die Namen der Linder, aus denen sie stammen, hinzufügt (*Ἡμισρωτῶνδ; Κίρρερος Περύττας, τὸ θεῖμα Ἰνδικόν Τελαχὸς ἢ Παιονικὴ χώρα Ἀνκῆς ἢ Θερταλῆς ὁ Μάγνης χώρα Ἀψθαγγος*). Seit der Geryoneus des *Stesichoros* (fr. 5 = *Strabo* 3, 148 *Ταγρησὸς ποταμὸν σχεδὸν ἀντιπῶντος κλεινῆς Ἐρυθρίας*) war die Sage von Geryoneus am Flusse Tartessos im Gebiete von *Ταγρησός* (*Ἰβηρικὴ ἢ Ταγρησός, Eust. ad Dion. Per.* 337) lokalisiert. Es ist also bei *Pollux* und *Eudocia* statt *Γαργήτριος* zu lesen *Ταγρησός*.

Die Erklärung des Namens Orthros hängt mit der Deutung des Geryoneusmythos zusammen, vgl. Geryoneus Bd. 1 Sp. 1636 ff. Entweder erklärt man den Namen als „Frühhauf, der in der Frühe Muntere, Helle des Morgens“, *Joh. Diak. Alleg. ad Hesiod. Theog.* 293 p. 564. *Wieseler* a. a. O. 207. *Völcker, Über Homer. Geographie und Weltkunde* 182. *Gerhard, Ausert. Vasenbilder* 2 p. 71. *Klausen* bei *Ersch* und *Gruber* s. v. Orthros, vgl. auch *Mocers, Phoen.* 1, 436 f. der in Orthros den (von Späteren als Hund vorgestellt), *Schol. Arat.* 450; vgl. *Ideler, Sternnamen* 253 f.) Stern *Πρωχώρα* erkennt, der in der Morgendämmerung schon sichtbar wird, bevor der zweite Hund, der Seirios erscheint. So nennt auch *Gerhard, Etr. Spieg.* 3, 73 S. 75 den Hund, der nnter der auf einem Viergespann fahrenden Eos dargestellt ist, Orthros. Nach *Schol. Hes. Theog.* bedeutet Orthros den 'sich erhebenden, losstürmenden' vgl. *ῥεῖναι, Hom. Il.* 8, 474. *Ahrens* a. a. O. 410 leitet *Ὀρθρος* gleichfalls vom Stamme *ορ* (vgl. *Hom. Od.* 3, 471, 14, 104: *ὄρναι* = 'sie halten Wacht') ab, mit dem Suffix *-ρός*, wofür *-ρός* eingetreten sei: also *Ὀρθρος* = 'der Wächter', synonym mit *Κυνόρας* (= *χώρα ὄρος* = 'der hütende Hund'). *Ahrens* weist, um seine Meinung zu stützen, auf *Palaeoph.* 40 hin, wo sich statt der jetzt aufgenommenen Lesart *Ὀρθρος* ursprünglich *ῥος* (*ῥος* = *ὄρος* = *φύλαξ* [*Hezych.*]; vgl. *πυλο-ῥος*) findet. *Bechtel-Fick, Die griech. Personennamen* 467 geht von der Nebenform *Ὀρῶς* aus und erklärt diese = *ὄρῳ* - *θῳ* *ῥῳ* „strupphaarig“. Noch andere Deutung bei *Braun, Griech. Götterlehre* 112 S. 72.

Von den bildlichen Darstellungen sind diejenigen nicht auf Orthros, sondern auf

Kerberos zu beziehen, auf denen sich keine Andeutungen eines Kampfes zwischen Herakles und dem Hunde finden. So benennt *Furtwängler, Beschreib. d. geschmitt. Steine im Antiquar. Berlin* 2153 S. 104 Taf. 19, 2153 den zweiköpfigen Hund richtig Kerberos, während *Winckelmann (Descript. des pierres gravées . . de Stosch* p. 283 nr. 1749. *Alte Denkmäler* 1, 66) ihn Orthros nannten, und der zweiköpfige Hund mit Schlangenschweif auf Münzen von Kyzikos, nach *Head, Hist. num.* 452 'Kerberos or Orthros', wird von *Poole, Catal. of the greek coins brit. Mus. Mysia* 31, 95 abg. pl. 8, 2 ebenfalls als Kerberos bezeichnet. Ebenso wenig ist mit *Winckelmann, Alte Denkm.* a. a. O. auf dem *ebend.* Taf. 67 abgebildeten Basrelief aus dem Palast Rondinini Herakles mit Orthros, sondern mit einem gewöhnlichen Hirtenhunde zu erblicken. Im Verhältnis zu der großen Zahl von Vasen, die den Kampf des Herakles mit Geryoneus darstellen, ist Orthros nur selten hinzugefügt. *Klein, Euphronios* 78 zählt die Darstellungen auf, darunter (vgl. *Klein* a. a. O. 60 nr. 30) eine Oinochoe in Würzburg; doch wird Orthros auf dieser weder in der Beschreibung von *Brunn, Bulletino* 1858, 34 noch von *Ulrichs, Würzburger Antiken* 1 S. 47 nr. 66 erwähnt. Orthros liegt gewöhnlich (mit Ausnahme von nr. 8) tot oder tödlich verwundet auf dem Rücken.

A) mit einem Kopfe und natürlichem Schweife zeigen ihn folgende Darstellungen:

1) Chalkidische Amphora in Paris, abg. *Luyne, Vases peints* pl. 8. *Gerhard, Auserl. Vasenbilder* Taf. 105. 106. *Fröhner, Collection de Barre* pl. 7. *Baumeister, Denkmäler* 2104 S. 1966. *Roscher, Lexikon* s. v. Geryoneus S. 1631. *Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités* s. v. Hercules p. 93 Fig. 3764. Vgl. auch *Kretschmer, Die griech. Vasensinschr.* 62, 40, 2.

2) Attische Kylix aus Nola im britischen Museum abg. *Monum. inediti* 9 pl. 11; vgl. *Schöne, Bulletino* 1886, 217 nr. 9. *Annali* 1869, 247. *Walters, Catal. of the greek and etruscan vases in the Brit. Mus.* 2 (1893), 426 p. 224.

3) Attische Amphora aus Vulci im brit. Museum, abg. *Walters* a. a. O. pl. 4; vgl. *ebend.* 194 p. 129. *Durand Coll.* 297.

4) Attische Lekythos in Berlin, *Furtwängler* 1, 2007 S. 431.

5) Kylix aus Kameiros im brit. Museum, *Cecil Smith, Journ. of hell. stud.* 5 (1884), 182. *Walters* a. a. O. 442 p. 231.

B) Zwei Köpfe und einen Schlangenschweif (vgl. über diese Bildung *Klein* a. a. O. 79) hat er auf folgenden Darstellungen:

6) Geryoneusschale des Euphronios aus Vulci, früher in der Sammlung Canino (*de Witte, Cat. etr.* 81), jetzt in München (*Jahn* 337 S. 103), abg. *Mon. inedit. publ. par la sect. franç. de l'inst. arch.* pl. 16. *Guignaut, Rel. de l'ant.* 180 bis. *Panofka, Vasenbilder* Taf. 4, 9. *Wiener Vorlegebl.* 5, 3. *Klein* a. a. O. 54.

7) Geschnittener Stein in Paris, *Chabouillet, Cat. gén. des camées de la bibl. impér.* 1763 p. 237. Die Darstellung ist auf Herakles und Orthros beschränkt, der tot zu den Füßen seines Besiegten liegt. Der Schlangenschweif

wird hier allerdings nicht erwähnt, vielleicht ist er infolge der Kleinheit der Darstellung nicht deutlich zu erkennen; doch spricht die Analogie von nr. 6 und nr. 8 hierfür.

8) Attische Amphora im (Museum Gregoriano, abg. *Mus. Greg.* 2 Taf. 42 (48); vgl. *Helbig-Reisch, Führer u. s. w.* 2 nr. 39 S. 243. Hier ist der Hund noch lebend, neben dem kämpfenden Herakles und Geryoneus empor springend, gebildet.

C) Dreiköpfig, wohl dem dreiköpfigen Geryoneus entsprechend, zeigt den Orthros:

9) das archaische Flachrelief aus Kypros, abg. *Revue archéol.* 24 (1872) pl. 21; vgl. *Ceccaldi* a. a. O. 223. *Döll, Sammlung Cesnola in Mémoires de l'acad. impér. des sciences de St. Pétersb.* Tome 19, 4 (1873) Taf. 11, 6 (nr. 763). *Roscher, Lexikon* s. v. Geryoneus Bd. 1 Sp. 1635, *Perrot und Chipiez, Hist. de l'art* 3, Fig. 387 p. 574. *Daremberg-Saglio* a. a. O. p. 94 Fig. 3765.

2) Personifikation der Morgenfrühe, *Epigramm* aus Chios, *C. I. G.* 2, 2236 = *Kaibel, Epigr.* 232, 3. *Nonn. Dionys.* 31, 137. *Joann. Gaz. descript. tob. mundi* 2, 239. Die fragmentierte Inschrift aus Mytilene (τὸ Ζωρὴν τὸ ..... Ἀποδοῦσαν Ὀρθρον ..... καὶ Μαμακτῆρας . . .) *Paton, Inscr. Graec. insul. Lesb.* . . . *Tenedi* 70 p. 30) ist zu unsicher, als daß sich hieraus für 'Ὀρθρος, das *Paton* im *Index* unter den 'di et heroes etc.' aufführt, etwas Bestimmtes ergeben könnte. Vgl. auch oben Sp. 1216 Z. 46ff. [Höfer].

**Ortilochos** (Ὀρτίλοχος) = Orsilochos nr. 1 und 2. Nach *Aristarch* im *Schol. Hom. Il.* 5, 542 wäre οὐ πρόγονος mit τ (also Ὀρτίλοχος), ὁ παῖς mit σ (Ὀσφιλοχος) zu schreiben. Doch schrieb *Zenodot* nach *Schol. Hom. Od.* 3, 489 auch den jüngeren mit τ: Κηῖθον Ὀρτίλοχος τς (*Hom. Il.* 5, 549). *Strabo* 8, 367 nennt den Großvater, wie *Aristarch*, *Ortilochos*, *Pausanias* (4, 30, 2; vgl. mit 4, 1, 4) Großvater sowohl wie Enkel *Ortilochos*. Vgl. *Bechtel-Fick, Die griech. Personennamen* 372, 431, 404, 405.

[Höfer.]

**Ortsgottheiten** s. Lokalpersonifikationen.

**Ortygia** (Ὀρτυγία), ein mit dem Mythos der Leto und dem Kultus der Artemis (weniger des Apollon, dessen von Hermes geraubte Rinder *Ovid (Fast.* 5, 692; *Ortygias* boves nennt; vgl. auch den Hyperboreer *Ortygios*) eng zusammenhängender Personen- und Ortsname. Literatur: *O. Müller, Dorier* 1, 376 ff. *Gerhard, Griech. Mythol.* 1, 335 S. 350 f. *Deimling, Die Leleger* § 58 S. 195 ff. *Stark, Mythol. Parallelen I, Die Wachtel, Sternensinsel und der Ölbaum im Bereiche phönikischer und griechischer Mythen, Sächs. Berichte* 8 (1856), 32—119, bes. 60 ff. Ältere Literatur bei *Stark* a. a. O. 71, 147. — *Ortygia* heisst:

1) Artemis, *Soph. Trach.* 213. *Ovid Met.* 1, 694, 5, 640. *Diod.* 5, 3. Das *Schol. Soph.* a. a. O. erklärt Ἀρτεμὶν Ὀρτυγίαν durch τῆν ἐν Ὀρτυγίᾳ τιμαυμένην, sagt aber nicht, welches Ortygia zu verstehen sei. Höchst wahrscheinlich ist mit *Schreiber*, *Apollon Pythoktonos* 53, 11 ein Ortygia auf der Insel Euböia anzunehmen; s. unten Sp. 1222. Auch bei *Arist.* av.

870 heißt Leto ὀρτυγία (eigentl. 'Wachtel-mutter'), wohl um sie zugleich als Mutter der Ortygia d. h. der Artemis zu bezeichnen.

2) Schwester der Leto (= Asteria), nach der Delos den Namen Ortygia (s. unten Sp. 1223) erhalten haben soll, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 308; vgl. *Schol. Pind. Nem.* 1, 4: τὴν Ὀρτυγίαν τῆς Ἀθλον καθάρτην εἰρηκῆ, μεταγὰν τὰ ἐπὶ τῶν θῶδων λεγόμενα κατὰ τῶν τόπων οὐδένες ἀν' ἑλπίων προσηγορεύσαν. In dem Haine Ortygia (s. unten Sp. 1223) bei Ephesos war neben der ein Scepter tragenden Leto Ortygia dargestellt, auf jedem Arme eines der Kinder der Leto tragend, ein Werk des Skopas, *Strabo* 14, 639. 640. *Stark* a. a. O. 73. *L. Ulrichs*, *Skopas Leben und Wirken* 114 ff. *Schreiber* a. a. O. 71 und Anm. 16. *Overbeck*, *Kunstmythologie Apollon* 368. *Gesch. d. griech. Plastik* 2<sup>1</sup>, 17. 35 Anm. 13. 217. Eine auf das Werk des Skopas zurückgehende Komposition wollten 50 *Streber*, *Abhandl. d. K. bayr. Akad. d. Wiss. philos.-philol. Kl.* 1 (1836), 217; vgl. *Ulrichs* a. a. O. 115. *Cavedoni*, *Spicillegio numism.* 164. *Stark*, *Philologus* 21 (1864), 440. *Kenner*, *Münzsamm.* des Stiftes Florian 125 ff. erkennen auf Münzen mehrerer kleinasiatischer Städte, Ephesos, Magnesia am Maiandros, Milet (abg. *Schreiber* a. a. O. 2, 2. *Overbeck*, *Kunstmyth.* Münztafel 5. *Plastik* a. a. O. 117 Fig. 172 b. c. *Poole*, *Catal. of greek coins of Jonia* 50 *Brit. Mus.* p. 104, 374. 165, 55. 167, 65 pl. 19, 12. 172, 98. 200, 168. 201, 164 pl. 22, 13); doch hat *Schreiber* a. a. O. 81 unter Zustimmung von *Overbeck*, *Kunstmyth.* 368. *Gesch. d. griech. Plast.* a. a. O. 116 nachgewiesen, daß auf allen diesen Münzen nicht Ortygia, sondern Leto zu erblicken ist. — Sicher aber ist Ortygia nach der überzeugenden Interpretation von *Robert*, *Arch. Jahrb.* 5 (1890), 218 ff. dargestellt auf dem Mosaik von Portus Magnus 40 (abg. *Arch. Jahrb.* a. a. O. 216 und Taf. 5): sie stützt, im Wasser schwimmend, mit der ausgestreckten Linken die Hand der Leto, die eben im Begriff ist, von den Schultern des Boreas (*Hyg. fab.* 53, 140) herabzusteigen. Ebenso erkennt *Robert*, *Hermes* 22 (1887), 460 ff. auf dem borghesischen Sarkophagdeckel (abg. *Arch. Zeit.* 27 (1869) Taf. 16, 2. *Roscher*, *Lexikon* s. v. Lokalpersonifikationen Bd. 2 Sp. 2119 f.) Ortygia, die von dem Meeresriesen Aigaion ge- 50 tragen, die irrende Leto auffordert, zu ihr zu kommen. Doch ist vielleicht auch hier in dem Riesen, trotzdem er ungefüßelt ist, Boreas zu erblicken, der Leto trägt, die sich bittend an Ortygia wendet. *Robert* verteidigt diese Ansicht (*Arch. Jahrb.* a. a. O. 220 f. Anm. 5) gegen den Einspruch von *Overbeck*, *Kunstmyth.* a. a. O. 369, und hält es für möglich, daß derselbe Mythos auch auf der von *Furtwängler*, *Arch. Zeit.* 40 (1882), 390 auf Boreas und Oreithya gedeuteten Akroteriongruppe (*Corr. hellen.* 3 pl. 11) dargestellt ist.

3) Ursprünglich mythisches Land ('Ortygie ist offenbar ursprünglich ein rein mythisches Land, der Artemis heilig, nicht deutlicher fixiert als das dionysische Nysa und eben darum überall wiedergefunden, wo der Artemiskult besonders blühte', *Rohde*, *Psyche* 1<sup>2</sup>, 83, 1)

ohne bestimmte Lage (vgl. auch unten Sp. 1221), aber wenigstens an der einen Stelle *Homers* (*Od.* 5, 123) in Beziehung zur Artemis gesetzt, die auf Ortygia den Orion tötet. Die andere Stelle (*Od.* 15, 404; vgl. *Hesych.* s. v. Ὀρτυγίη: Ὀρτυγίης... ὅθι τρονάη ἡλίου) ist der Ausgangspunkt geworden, von dem aus man Ortygia von dem allen indoeuropäischen Sprachen gemeinsamen Stamm vert 'wenden', 'drehen' abgeleitet und Ortygia als 'Wendeland', als Land, wo sich die Sonne wendet, gedeutet hat, *Enmann* in diesem Lexikon s. v. Leto Bd. 2, Sp. 1962, 27 ff. Sp. 1964, 37 ff. *Laistner*, *Rätsel d. Sphinx* 2, 434. *Usener*, *Götternamen* 203 (Ortygia = 'Lichtaufgang' als Geburtsstätte der beiden Lichtgötter, vgl. auch *Stark* a. a. O. 75. *H. Lewy*, *Die semit. Fremdn. im Griech.* 231, 1). Die alten Erklärer freilich leiten den Namen Ortygia fast sämtlich von ὄρεξ 'Wachtel' ab und setzen Ortygia in engen Zusammenhang mit der Geburt der Letoiden. Folgende Variationen des Mythos sind überliefert: a) Asteria, der Leto Schwester, floh vor dem Liebeswerben des Zeus, verwandelte sich in eine Wachtel und sprang ins Meer; sie wurde in eine Insel verwandelt, Asteria oder Ortygia, die auf dem Meere umherschwamm, bis Leto sie betrat, *Apollod.* 1, 4, 1, 1. *Tietz*, und *Schol. vet. Lyk.* 401; vgl. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1528, 3, wo sie ὄρεξ θαυρορία τις genannt wird. — b) Asteria wurde von den Göttern auf ihre Bitten (*Myth. Lat.* 1, 17, p. 79. *Bode*, *Lact. Plac.* ad *Stat. Achill.* 206) oder von Zeus zur Strafe in eine Wachtel verwandelt und ins Meer geworfen, wo sie zur Insel wurde, *Hyg. f.* 53. *Lact. Plac.* ad *Stat. Theb.* 4, 795. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 3, 73; vgl. *Schol. Apoll. Rhod.* 419. — c) Leto kommt als Wachtel verwandelt nach Ortygia-Delos, *Schol. Kallim.* 2, 59. *Tatian* or. ad *Grac.* 10 p. 44 *Otto*. Dieser Zug des Mythos erscheint auch in der Erzählung *Hygins fab.* 53; vgl. 140: quo (nach Ortygia)... *Latona ab Aquilone vento delata est iussu Iovis* etc. Warum trägt gerade Boreas (*Aquila*) die Leto nach Ortygia? Meiner Ansicht nach ist dieser Mythos der Naturbeobachtung entsprungen, daß die Wachteln hauptsächlich beim Wehen des Nordwindes ihre Wanderzüge unternehmen: vgl. *Plin. hist. nat.* 10, 33, 66: *coturnices... aquilone maxime volant ortygometra duce*. *Solin* 10, 21 p. 75 *Mommsen*: *plurimum se aquilonibus credunt*. *Arist. hist. an.* 8, 14: ὀρτυγὶς ὅταν ἐπυέσσων, ἐπὶ πέν ἐδδία ἢ βόρειον ἢ, συνδραχόντα τε καὶ ἐβρυγεύσων. Auch der Umstand, daß nach *Solin* 11, 20 p. 74 die Wachteln unter dem Schutze der Leto standen, dürfte hier zu erwähnen sein. — d) Zeus gesellt sich in Wachtelgestalt der Leto bei, *Hypoth. Pind. Pyth.* p. 297 *Boeckh*, wohl eine Parallele zu der Erzählung, daß Zeus in Kuckucksgestalt der Hera genant sei, *Paus.* 2, 17, 4. 36, 1. — e) Ohne mythologische Beziehungen erklärt *Phanodemos* bei *Athen.* 9, 392 d = *Frgm. Hist. Grac.* 1, 366; vgl. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1528, 4. 1558, 8 den Namen Ortygia als Wachtelinsel, weil die Wachtelschwärme sich auf ihren Wanderungen auf dieser Insel, weil deren

Naturlage dazu besonders günstig geeignet war, sich niederzulassen pflegten. — f) Von der Wachtel als Sinnbild des Frühlings, die 'als Bote, ja als redende, leibhaftige Erscheinung der Artemis als der Herrin des Frühlingslebens in Flur und Hain betrachtet wurde', leiten den Namen ab: *Welcker, Götterlehre* 1, 601. *Deimling, Leleger* 197. *Stark, Sächs. Ber.* a. a. O. 71. *Schreiber* oben Bd. 1 Sp. 578, 9 s. v. Artemis. *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* 10 s. v. Artemis, Ortygia . . . . . — g) *Düntzer* bei *Ameis, Anhang zur Odys.* 15, 403 sagt: 'Der Name Ortygia scheint die Wachtelinsel zu bezeichnen, und sich auf die dort wohnenden Wachteln des Helios (da nach *Düntzer* bei *Homer* unter Ortygia das sicilische zu verstehen ist) zu beziehen. Oder gab es eine alte Vorstellung, daß die Sonne mit lieblichem Wachtelgesang untergehe, wie ein deutscher Dichter sagt, die Töne, womit die Sonne auf- 20 gehe, seien süßer als Saitenspiel und Vogelgesang?'. In dem folgenden Verzeichnis der Örtlichkeiten, die den Namen Ortygia führen, soll nur insoweit Vollständigkeit erzielt werden, als es sich um ihre Beziehungen zur Artemis handelt; überall aber, wo es nicht direkt bezeugt ist, kann man beweisen (s. unter nr. 3) oder als sicher annehmen, daß sich an den Namen Ortygia die Legende von der Geburt der Artemis knüpfte.

1) Ohne Angabe bestimmter geographischer Lage, wie das *Homerische* (oben Sp. 1220), aber von Delos, als dem Geburtsort des Apollon, ausdrücklich unterschieden, erscheint Ortygia als Geburtsland der Artemis, *Orph. Hymn.* 35, 5, und hieraus interpoliert, *Hom. Hymn. Apoll.* 16; vgl. *Nossis* in *Anth. Pal.* 6, 275: *Ἀρτεμις, Δελὸν ἱζουσα καὶ Ὀρτυρίαν ἐβόσσεα*. Manche wollen unter diesem Ortygia die kleine Nachbarinsel von Delos, Rheneia, die nach *Strabo* 10 p. 486 gleichfalls Ortygia hiefs und dem Apollon geweiht war (*Thuk.* 1, 13, 6. 3, 104. 2 f.), verstehen. Nach der Ansicht von *Vofsi, Mythol. Forschungen*, die von *Gemoll, Die Homer. Hymnen* 123 gebilligt wird, soll es das syrakusanische (unter nr. 5) Ortygia sein. *Welcker, Götterl.* 1, 600 erklärt unter Zustimmung von *Deimling* a. a. O. 196, 11 die Unterscheidung zweier Geburtsorte daraus, daß in alten Hymnen auf Apollon zufällig Delos, 50 in andern auf Artemis Ortygia, als Beinamen von Delos verstanden, gebraucht war; ähnlich *Enmann* a. a. O. 1964, 66. *Laistner* a. a. O. nimmt *Ὀρτυκόδελος* (scil. *νήσος*) 'die Wachtelberühmte' als ursprünglichen Vollnamen, aus dem die beiden selbständigen Namen *Ὀρτυγία* und *Ἀήλος* hervorgegangen seien.

2) Ort in Aitolien, nach *Nikandrosim Schol. Apoll. Rhod.* 419 = *frgm.* 5 bei O. *Schneider, Nicandrea* p. 22f. das älteste aller Ortygien, nach dem alle andern benannt seien. Für das überlieferte *ἐξ Ὀρτυγίνης Τισσηίδος* u. z. l. will *Stark, Sächs. Ber.* a. a. O. 64 *Τισσηίδος* schreiben; vgl. aber auch R. *Holland, Heroenvögel in der griech. Mythol.* 86, 2, der mit O. *Schneider* annimmt, daß *Τισσηίς* ein alter Name für Aitolien sein müsse, während M. *Mayer, Gigant.* u. *Titanen* 153 *Schneiders* Ansicht durch den

Hinweis zu widerlegen sucht, daß die Alexandriner alles, was zum Kreise der Leto gehört, wie hier Ortygia, als 'Titanisch' zu bezeichnen gepflegt hätten. Die Lage dieses Ortygia wird näher bestimmt durch *Schol. Hom. Il.* 9, 557: es lag am Berge Chalkis und der gleichnamigen am Meere gelegenen Stadt; hier in Ortygia hatte Idas die Marpessa (Verbindung mit Apollon) geraubt, *Schol. Hom. a. a. O. Bursian, Geogr. Griechenl.* 1, 134. Das Zeugnis des *Nikandros*, daß das aitolische Ortygia das älteste sei, der in hohem Ansehen stehende Kult der aitolischen (= Laphria s. d.) Artemis des benachbarten Kalydons, die Analogie von Ortygia bei Chalkis auf Euböia, wo die Geburtslegende von Artemis nachzuweisen ist, berechtigen uns, diese auch für das aitolische Ortygia in Anspruch zu nehmen. Mit Wahrscheinlichkeit ist anzunehmen, daß der Artemis hier Wachteln geopfert wurden; in Patrai, das den Kult der Artemis von Kalydon übernommen hatte (s. d. A. Laphria, Bd. 2 Sp. 1849, 3 ff.), werden unter den mannigfachen Tieropfern, die der Göttin dargebracht wurden, an erster Stelle esbare Vögel, unter denen doch wohl auch die Wachtel mit zu verstehen ist, genannt, *Paus.* 7, 18, 11. *Stark* a. a. O. 71.

3) Ort auf Euböia bei Chalkis (oben Sp. 1218 Z. 67). Die Vermutung von *Schreiber* 30 a. a. O. wird gestützt durch die Erzählung des *Klearchos* bei *Athen.* 15, 701 c = *Frqm. Hist. Graec.* 2, 318, daß Leto mit Apollon und Artemis von Chalkis in Euböia nach Delphi gekommen sei, und Apollon, von den Armen seiner Mutter getragen, den Python erlegt habe. Da der Drachenkampf fast übereinstimmend unmittelbar nach der Geburt Apollons angesetzt wird, scheint der Bericht des *Klearchos* nicht auf Delos, sondern auf das euboische Chalkis (oder, was wir annehmen dürfen, auf Ortygia bei Chalkis) hinzuweisen; man vergleiche auch *Kallim. Hymn. Del.* 197, wo Leto, allerdings vor der Geburt, von Euböia kommt, sowie die gemeinsame Versetzung von Artemis, Apollon und Leto nach Euböia, s. d. A. Leto Bd. 2 Sp. 1966, 58 ff. Schon *Stark, Sächs. Ber.* a. a. O. 65, 120 hat in der sich wiederholt findenden Verbindung von Ortygia und Chalkis einen inneren Zusammenhang vermutet: es wäre bei dem Namen *Χαλκία* oder *Χαλκίς* neben einer 50 *Ὀρτυγία* wohl auch an den heiligen Vogelnamen *Χαλκίς* für *κύμινδης* zu erinnern, in dessen Gestalt Hypnos erscheint (*Il.* 14, 291), der seiner Natur nach in den Kreis der Apollo heiligen Raubvögel fällt. Ein solcher Zusammenhang scheint in der That zu bestehen, ohne daß es mir jedoch möglich wäre, ihn darzulegen; folgende Punkte würden aber zu berücksichtigen sein: a) nach der Vermutung von *Gomperz*, die als sicher gelten kann, ist bei *Philodemos. περί εὐσ.* p. 63 zu lesen: *Πρόξ[ενος] δ' ὁ τὰ Χαλκιδικά γράφων τὴν ἀντί[στην] λίαν Χαλκίδα καὶ Κύμινδιν καὶ Κόμην*, also Chalkis = Kymindis = Kombe. — b) Sowohl im euboischen Chalkis (vgl. *Tiimpel* ob. Bd. 2 s. v. Kombe, aber auch *Immisc* s. v. Kureten 1590, 43 ff. 57 ff.) als auch bei dem in der Nähe des aitolischen Chalkis gelegenen

Pleuron war die Sage von der in einen Vogel verwandelten Kombe-Chalkis heimisch, die in dieser Gestalt flieht, um sich vor Verfolgungen zu schützen, wie Leto in Wachtelgestalt vor Hera flieht. — c) Könnte der Beiname der Artemis *Κομβική* (s. d.) mit Kombe zusammenhängen; die Inschrift *Ἀρτέμιδι Κομβική* stammt wahrscheinlich aus dem durch seinen Apollokultus bekannten Patara, Patara selbst war eine kretische Kolonie, bei den Kretern, speziell bei den Polyrrenhiern, war *Κομβή* = *κομβή* 'Meerkrahe'. — d) s. unten Z. 24 — e) Bestehen etwaige Beziehungen zwischen der Wachtel einerseits und dem Chalkis u. s. w. genannten Vogel andererseits?

4) Hain Ortygia bei Ephesos wird als Geburtsort der Artemis genannt bei *Strabo* 14, 639. 640. *Ariston im Chalkis. Pind. Nem.* 1, 1. *Tacit.* 3, 61. *Eust. ad Dionys. Per.* 823 p. 260. *Plin. Hist. nat.* 5, 31, 115. *Steph. Byz.* s. v. *Ἐφεσος*; vgl. oben Spalte 1219. Merkwürdig ist die Erzählung bei *Strabon* a. a. O. 640, nach der die Kureten, die nach euboischer Sage Söhne der Chalkis (vgl. die Andeutungen oben über das Verhältnis zwischen Chalkis und Ortygia) waren, durch das Klirren ihrer Waffen die eifersüchtige Hera verschleuchten und bei Leto Geburtshelferdienste verrichteten.

5) Das sikilische Ortygia (älteste Erwähnung von *Hesiod* bei *Strabo* 1 p. 23), das nach *Volcker, Über Homer. Geographie u. Weltkunde* 24; vgl. *Friedreich, Realien* 60. *Amcis Anhang zu Hom. Od.* 15, 403 bei *Hom.* 15, 404 (nach manchen auch bei *Hom. Hymn. Apollo* 16 s. oben Sp. 1221) zu verstehen ist, ist Geburtsort der Artemis nach der Meinung 'einiger', vgl. *Aristarchos im Schol. Pind. Nem.* 1, 3; vgl. *ebend.* 1, 1 berichtet; vgl. *Diod.* 5, 3. Nach anderer Sage soll Alpheios die von ihm geliebte Artemis, an deren Stelle später *Arethusa* tritt, bis nach dem syrakusischen Ortygia verfolgt haben, *Schol. Pind. Pyth.* 2, 12. *Nem.* 1, 3; vgl. *Telesilla fr.* 1 bei *Bergk, Anthol. lyr.* p. 328. *O. Müller, Proleg.* 136f. In der poetisch ausgeschmückten Erzählung von *Archias*, dem Gründer von Syrakus, berichtet *Plutarch (Narr. amat.* 2), daß dieser seine beiden Töchter Ortygia und Syrakusae genannt habe.

6) Ortygia = Delos. Da bei *Hom. Od.* 5, 123 Artemis den Orion auf Ortygia, nach *Apollod.* 1, 4, 3 auf Delos tötet, hat man angenommen, daß schon bei *Homer* Ortygia = Delos (vgl. d. Artikel Orion Sp. 1023, 9; 1040, 68ff.) sei, wie bei *Apoll. Rhod.* 1, 419, 4, 1705. *Kallim. Hymn. Ap.* 59. *Anth. Pal.* 6, 121. *Antipatros in Anth. Pal.* 9, 550. *Nonn. Dionys.* 9, 214, 47, 463. *Verg. Aen.* 3, 124. 143. 154. *Or. Metam.* 15, 337. *Menekrates* bei *Anton. Lib.* 35. *Herodian* 1, 289 *Leutz.* *Steph. Byz.* s. v. *Ἀῖλος*. *Hesych.* s. v. *Ὀρτυγία*. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1528, 3. 1787, 34. *Plin. Hist. nat.* 4, 66. *Solinus* 11, 19 p. 74 *Mommsen, Hyg. fab.* 53, 140. *Mythogr. Lat.* 1, 37, 2, 17, 3, 8, 3. *Schol. Stat. Theb.* 4, 795. *Nach O. Schneider, Nicandr.* p. 22 Anm. (vgl. *Rohde* a. a. O.) galt Delos im Vergleich zu Ortygia als der ältere Name. Die Ansicht von *W. Béraud, Rev. archéol.* Sept.-Okt. 1900 S. 262–299 kann ich

nur in dem eben erschienenen Auszug in der *Wochenschr. f. klass. Philol.* 18 (1901), 126 wiedergeben: 'weitere Auseinandersetzungen über den Einfluß der Phönizier auf die Gestaltung der Dichtung in geographischer und onomatologischer Hinsicht; u. a. wird als *Σωφίη Od.* 14, 401 Syros, wie für *Ὀρτυγία* ebend. 404 Delos erwiesen'. Ausführlich hatte über den Namen Ortygia *Phanodikos* in seinen *Ἰλιακά* gehandelt, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 419. Auf Delos war auch der Personennamen *Ὀρτυγίης*, *Ὀρτυγίς* heimisch, *Corr. hell.* 7, 105 nr. 2, 6. *Fick-Brechtel, Die griech. Personennamen* 85, 468. [Höfer.]

**Ortygides** (*Ὀρτυγίδης*), Patronymikon des Antiklos (s. d.), *Tryphiod. Halos. Il.* 178.

**Ortygios** (*Ὀρτυγίος*) 1) Sohn des Kleinias; das Nähere unter Kleinias u. im A. Hyperboreer 2824, 62 ff. — 2) Krieger des Turnus, *Verg. Bd. 1 Sp. Aen.* 9, 573. — 3) s. Ortygiades.

**Orouandes** (*Ὀροάνδης*, *Ὀροβάνδης*?), einer der drei Unterfeldherren des gegen Dionysos kämpfenden indischen Königs Deriades, *El. M.* 199, 42. *Steph. B.* s. v. *Βιάννης* (v. l. *Ὀροβάνδης*). [Der Name scheint identisch mit Oroandes, d. i. ein Teil des Tauragebirges, und verwandt mit *Ὀροάρδα*, einer Stadt Pisiadiens. Vgl. *Mar. Mayer, Gig. u. Tit.* 245, v. *Gutschmid im Philol.* 11, 145 und das Orontagebirge, d. i. ein Zweig des Antitaurus. R.] [Stoll.]

**Orythaon** (*Ὀρυθῶν*), ein Troer, Freund des Hektor, von Achilleus erlegt, *Quint. Sm.* 3, 150. [Stoll.]

**Oryxos** (*Ὀρύξος*), Gigant am Pergamenischen Gigantentries *Ὀρυξέλος* nach *Heydemanns* Ergänzung, *Fränkel, Die Inschriften von Pergamon* 71a p. 67 und p. XIX zu 122. Vgl. *Studniczka, Kyrene* 12, der Oryxos als Nebenform zu dem aus Kreta bezogenen *Ὀρυσός* (*Plut. Pyrrh.* 30) auffaßt. [Höfer.]

**Osdlavi** (oder *Osdiavae*?), Gottheiten auf einer Inschrift von Saint-Saturnin (Basses Alpes, Gallia Narbon.). *C. I. L.* 12, 362 (*Revue épigr. du Midi* 1 p. 97 nr. 111, 2 p. 318): *Quartus... surami (filius) v(otum) s(olevit) l(ibens) m(erito) Osdiavis*. Ob ein Beiname der Matres, bleibt zweifelhaft. *Bonner Jahrb.* 83 p. 103. [M. Ihm.]

**Osinius**, Fürst von Clusium, ein Führer unter den Krieger, welche Tarchon, der König der Tusker, dem Aeneas gegen Turnus und Mezentius zu Hilfe schickte. Er war mit seinen Scharen dem Maasicus untergeordnet, welchen *Servius* mit Unrecht mit Osinius identifiziert. *Verg. Aen.* 10, 655. 10, 166 u. *Serv.* z. beiden Stellen. *Heyne, Verg. Excurs.* zu 10, 166. *Müller, Etrusker* 1, 353, 38. [Stoll.]

**Osiris** s. Usire.

**Osogoa** (*Ὀσσοῖα*), Osogos (*Ὀσσογός*), karische, in Mylasa verehrte Gottheit. *Ὀσσοῖα* scheint die echt einheimische Namensform gewesen zu sein. Dafür sprechen zahlreiche Inschriften und die Angabe des *Pausanias* 8, 10, 4, daß die Karer von Mylasa ihren Gott *Ἐρῆ τῇ ἑπιτορίᾳ Ὀῖα* genannt hätten, eine Lesart der Handschriften, die mit Hilfe der In-



schriften in 'Osogōa zu verbessern ist. Diese Form ist indeklinabel, wie man aus dem inschriftlichen *Διὸς 'Osogōa* ersieht. Wenn Waddington zu *Le Bas, Voyage arch. en Grèce et en Asie Min. Inscr. Vol. 3 (Asie-Min.)* nr. 361 bemerkt: „*Quelques fois la forme 'Osogōa était déclinée, comme au no. 360, Διὸς 'Osogōa*“, so irrt er wohl; desgleichen Th. Schreiber, *Bemerkungen zur Gauerfassung Kariens, Kleinere Beiträge zur Geschichte von Dozenten der Leipziger Hochschule, Leipzig 1894* [p. 37–55] p. 45 Anm. 1, wenn er in dieser Form einen Genitiv von 'Osogōs sieht. Entweder hat man mit Preller-Robert, *Gr. Myth.* 1<sup>4</sup> p. 580 dazu einen Nominativ 'Osogōs anzunehmen, oder 'Osogōon ist eine indeklinable Nebenform zu 'Osogōa. Eine Analogie dazu würde der *Μῆν Κάρον, Μῆν Τύζον* bilden. Viel häufiger als diese Form 'Osogōon, die einigermaßen sicher nur *Le Bas* nr. 360, Zeile 6 — obgleich auch hier eventuell statt *Διὸς 'Osogōon καὶ τα . . .* zu lesen ist *Διὸς 'Osogō οὐ καὶ τα . . .* —, außerdem, aber nur auf Ergänzung von ΔΙΟΣ ΟΣΟΓΩ . . . beruhend, *Le Bas* 414 Z. 8 (= *C. I. Gr.* 2693 f.) anzutreffen ist, erscheint eine Form, die im Genitiv 'Osogōi, im bisher nur selten vorkommenden Dativ 'Osogōi (*Le Bas* 348 = *Bull. de Corr. Hell.* 5 p. 99 nr. 2, Teil 2; *Le Bas* 358b) lautet. Fast allgemein hat man daraus auf einen Nominativ 'Osogōs geschlossen und diese Vermutung ist nicht unwahrscheinlich. Ich würde sie für gewis halten, wenn nicht eine Inschrift im *Bull. de Corr. Hell.* 12 p. 13 nr. 3 Zeile 6 die Form *Διὸς τοῦ 'Osogōi* zeigte. So bleibt immerhin die Möglichkeit, daß wir in 'Osogōw und 'Osogōi nicht den Gen. und Dat. zu einem voraussetzenden Nom. 'Osogōs, sondern indeklinable Formen zu sehen haben. Der Kuriosität wegen sei noch erwähnt, daß Sayce, *The Karian Language and Inscriptions, Transactions of the Society of Biblical Archaeology* 9 p. 153 die Plate III nr. VI, 2 abgebildete Inschrift eines „bronze chaton of a ring in the Brit. Museum“ lesen will Ὀ-ζ-ἄ-κ-ḡ-ḡ, „Belonging to Ūzākho“ und dazu fragend bemerkt: „*Can this be the Karian form of 'Osogōa?*“ Die Erklärungen des barbarischen Namens sind natürlich sämtlich ungewis. Klausen s. v. *Osogo* in *Ersch u. Grubers Allgem. Encykl. d. W. u. K.* 3. Sect. 6. T. Leipzig 1835 p. 899 hält es für möglich, daß die Wurzel des Namens mit dem griechischen Namen des Urstromes Ogyges, Ogen, Okeanos zusammenhängt“. Auch Maury, *Hist. des relig. de la Grèce ant.* 1 p. 89 bringt vermuthungsweise den Osogoa mit Ogen zusammen. Movers, *Die Phoenizier* 1 p. 19 und ihm folgend Lassen, *Über die lykischen Inschriften und die alt. Sprachen Kleinasien* S. D. M. G. 10 p. 380 identifizieren ihn mit dem phoinikischen Ὀσῶος, was Paul de Lagarde, *Ges. Abhandlungen* p. 268 Anm. 1 gebührend zurückweist. Georg Meyer, *Die Karier, Beiträge zur Kunde der indogerm. Sprachen* 10 p. 196 nr. 47 bemerkt: „*Osogōs*, beiname des Zeus bei den Kariern, und der phrygische eigennamen Ὀκταγῶς scheinen mit dem indog. worte für rind (skr. go) zusammengesetzt zu sein.“ Am an-

sprechendsten leitet ihn Schreiber, *Bemerkungen* p. 48 von einem voraussetzenden Ortsnamen 'Osogw her. Strabon 14 p. 659 (vgl. Meineke, *Vindictarium Strabonianarum liber* p. 226) identifiziert ihn mit Zeus, Theophrast (frg. 159) bei Athen. 2, 15 p. 42A und der Komiker Machon ebenda 8, 18 p. 337D nennen ihn, ohne Erwähnung des karischen Namens, Zenoposeidon. Die Inschriften — sie gedenken des Gottes, soweit mir bekannt, immer im Gen. oder Dat. — haben teils die Verbindung *Διὸς 'Osogō, τοῦ Διὸς τοῦ 'Osogō, Διὸ 'Osogō, τῷ Διὶ τῷ 'Osogō*; teils *Διὸς 'Osogō Ζηνοποσειδῶνος, Ath. Mith.* 15 (1890) p. 260 nr. 13, *Διὸς [Osogō] Ζαρο[ποσειδῶνος]*, *Le Bas* 362, oder *Διὸς 'Osogōa Διὸς Ζηνοποσειδῶνος*, so *C. I. Gr.* 2700 und *Add.* 2 p. 1107 nach Waddington zu *Le Bas* 361 zu restituieren (= *Bull. dell' Inst. di Corr. arch.* 1849 p. 187–189 und *Bull. de Corr. Hell.* 5 p. 98 f. nr. 2 Teil 1); *Le Bas* 359; *Bull. dell' Inst.* 1849 a. a. O. (= *Bull. de Corr. Hell.* 5 p. 100 nr. 3); *Bull. de Corr. Hell.* 5 p. 100 f. nr. 4 (= *Revue Arch. N. S.* 32 p. 284); *Bull. de Corr. Hell.* 5 p. 101 nr. 5 (= *Rev. Arch. a. a. O.*). Den Osogoa wegen der Gleichstellung mit Zenoposeidon mit *Ed. Meyer* s. v. *Karien* in der *Allgem. Enc. d. W. u. K.* 2. Sect. T. 33 (1883) p. 54 und *Geschichte des Altertums* 1 p. 304 § 254 als einen Gott des Himmelsozeans zu fassen, liegt m. E. kein Grund vor. Es ist nur natürlich, daß die Karer als ein einst seemächtiges Volk einer ihrer Hauptgottheiten auch die Herrschaft über das Meer beileigten, vgl. Waddington zu *Le Bas* nr. 361 und O. Gilbert, *Griech. Götterlehre* p. 448. In Verbindung mit diesem poseidonischen Zug im Wesen des Gottes steht es, wenn nach der Legende in seinem Heiligtum, obgleich Mylasa nicht am Meere lag (von Zeit zu Zeit?) ähnlich wie im Poseidontempel bei Mantinea, eine Meereswoge erschien, *Paus.* 8, 10, 4, vgl. Perrot, *Hist. de l'art dans l'ant.* 5 p. 312. Overbecks (Zeus p. 271) Vermutung, daß wir in der von Strabon 14 p. 659 erwähnten karischen Zeustras Zeus Karios, Z. Osogoa und Z. Labrandenos eine Parallele zu der olympischen Götterdreieit Zeus, Poseidon und Hades zu sehen haben, weist Schreiber, *Bemerkungen* p. 47 mit Recht zurück.

Nach Waddington zu *Le Bas* 361 u. 414, Judeich, *Ath. Mith.* 15 (1890) p. 271 zu nr. 20, p. 275 zu nr. 21, G. Cousin u. Ch. Diehl, *Bull. de Corr. Hell.* 12 (1888) p. 14 zu nr. 3, Anastasius Papadukas, *Περὶ τῆς πόλεως Στρατονισίας καὶ τῶν ἐπ' αὐτῆς, Patris* 1886, p. 24, Sayce, *The Karian Language* a. a. O. p. 119. 122 ist Osogoa speziell der Gott der Phyle der Otorkondeis und identisch mit dem häufig in den Inschriften von Mylasa erwähnten Ζεὺς Ὀσῶονορίων (s. d.).

Sein Heiligtum befand sich nach Strabon in der Stadt Mylasa; nach Machon bei Athenaios vor den Thoren der Stadt. Pappadopoulos in der Nummer vom 27. März 1878 der zn Smyrna erschienenen *Ἀντίθεα* nahm deshalb an, es hätten zwei verschiedene Tempel in Mylasa existiert, der eine des Zeus Osogoa,

der andere des Zeus Zenoposeidon. Mit Recht wird aber in der *Rev. arch.* N. S. 32 (1876) p. 285 bemerkt, daß die Notiz des Strabon ἔχοναι δ' οἱ Μυλασίαι ἱερὰ δύο τοῦ Διός, τοῦ τε Ὀσोगῶ καλοῦµένου καὶ Λαβρανδῆνος· τὸ μὲν ἐν τῇ πόλει, τὰ δὲ Λάβρανθα κώμῃ ἔστιν ἐν τοῖς κατὰ τὴν ὁρίσθαι τὴν ἐξ Ἀλαβανδῶν εἰς τὰ Μύλασσα ἀποθῆναι τῆς πόλεως durchaus nicht dem πρὸ τῶν πλῶν des Machon widerspricht, sondern daß das ἐν τῇ πόλει von dem Osogootempel im Gegensatz zu dem weit von der Stadt entfernten Tempel des Zeus Labrandenos zu verstehen ist. Über die Reste des Tempels s. *Le Bas, Voyage Arch. en Grèce et en Asie Min. Itinéraire* pl. 63/64 = *Le Bas, Voyage etc.: Planches de topographie, de sculpture et d'architecture publiées par S. Reinach*, Paris 188 Sp. 47; *Am. Hawetle-Besnault u. M. Dubois, Antiquités de Mylasa, Bull. de Corr. Hell.* 5 (1881) p. 98. Daß mit dem Tempel ein Orakel verbunden war, will Meineke, *Arch. Zeit.* 15 (1857) Sp. 102 f., dem Schreiber, Bemerkungen p. 45 Anm. 2 wenigstens nicht widerspricht, aus den Zügen der Handschrift des Granus Licinianus (p. 26 Z. 5 u. 6 der Ausgabe von Pertz, p. 8 der Ausgabe der *Sieben Bonner Philologen*): . . . ΛΒΙΤΙΣ ΔΙCΙΤΙΤΟR ΟSΟG . . . ΝΙS SΟRΤE, was er ergänzt zu OSOG[OAE IO]VIS SORTE, schliesen. Man sieht leicht, auf wie schwachem Grunde 30 diese Vermutung ruht.

Ob der Kultus des Gottes weit über Mylasa hinaus Verbreitung gefunden hat, ist nicht sicher zu sagen. Daß der Name des Gottes in Inschriften, die in dem 1 1/2 Stunde von Mylasa entfernten Olymos (Kafedja) gefunden worden sind, vorkommt (*Le Bas* 334 = Fröhner, *Les inscriptions grecques [du Musée du Louvre]* Paris 1865 nr. 41 Fragment B; Fröhner nr. 50A (= *Le Bas* 338, in dessen Ergänzung von Z. 6 sich der Name des Gottes nicht findet)), will nicht viel sagen. Ganz irrig wird im *Corp. Inscr. Gr.* 2923b in eine Inschrift von Tralleis statt Ὀσὸg Διὶ hineingelesen Ὀσὸg Διὶ, vgl. die richtige Wiedergabe bei *Le Bas, Asie Min.* 597.

Als Symbol des Osogoa zeigen autonome Bronzemünzen von Mylasa als Reverstypus einen verzierten Dreizack, *Head, Hist. Num.* p. 529 u. *Cat. of the Greek Coins of Caria, Cos, Rhodes etc.* London 1897 p. 129 nr. 8—16, Pl. 21, 14—16. Auch verbunden zu einem Typus mit der Labrys des Zeus Labrandenos erscheint der Dreizack auf ihnen, *Head, Caria* p. 128 nr. 7, Pl. 21, 13, wie auch auf Tetradrachmen mit Namen und Typen Alexanders des Großen und dem Monogramm M, die etwa im 2. vorchristlichen Jahrhundert in Mylasa geprägt worden sind, Müller, *Numismatique d'Alexandre le Grand* nr. 1141—43. Auch auf 50 Münzen der Kaiserzeit kommt der verzierte Dreizack vor, so unter Hadrian, *Head, Caria* p. 131 nr. 26, desgleichen die Verbindung von Dreizack und Bipennis, W. H. Waddington, *Un voyage en Asie Mineure au point de vue numismatique, Revue num.* 1851 p. 245 nr. 4 (Hadrian), die oft noch um einen Meerkrebs, auf welchem der Stil des vereinigten Symbols

ruht (*Head, Caria* p. 131 nr. 24, Augustus; der Stiel von Lorbeerzweig umwunden); *Mionnet* 3, 358, 323 (Geta); und um einen Lorbeerkrantz, welcher das Ganze umschließt (*Mionnet*, Suppl. 6, 512, 374; *Sestini, Descr. delle med. ant. Greche del Museo Hedervariano* Parte 2 p. 227 nr. 9, Tab. 20, 8; *Head, Caria* p. 132 nr. 30, Pl. 22, 3 Septimius Severus), vermehrt ist, vgl. Schreiber, *Bemerkungen* p. 46.

Über die Gestalt des Gottes selbst bemerkt Schreiber a. a. O. p. 45 f. im Hinblick auf das bei Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique* p. 53 vergrößert abgebildete Götterbild einer im Pariser Münzkabinett befindlichen Münze des Septimius Severus: „Auf den Münzen von Mylasa erscheint . . . der Zenoposeidon in seltsamer Mischbildung, stehend im griechischen Himation mit entblößter rechter Brust, auf der vorgestreckten linken Hand 20 der Adler tragend, mit Vollbart und reichem Haupthaar — soweit ein echter Zeus. Mit der Rechten stützt er aber einen Dreizack auf, vor dem am Boden ein Seekrebs zu sehen ist, und überdies umzieht sein Lockenhaupt eine Strahlenkrone. Er ist also Zeus, Poseidon und Helios in einer Gestalt.“ Die Strahlenkrone hat er gemeinsam mit dem Zeus Askraios der Münzen von Halikarnass. Inschriftlich aber läßt sich eine solare Seite in seinem Wesen nicht nachweisen. Der Beiname Helios, den er nach Boeckhs Lesung C. I. Gr. 2700 u. Add. p. 1107 führt, beruht, wie schon Henzen, *Bull. d. Inst.* 1849 p. 188 und später Waddington zu *Le Bas* 361 erkannte, auf irriger Ergänzung. Über das Tier, welches der Gott auf der l. Hand trägt, gehen die Beschreibungen auseinander. *Mionnet* 3, 357, 312 beschreibt die Gestalt des von Lenormant abgebildeten Exemplars als „Neptune debout, tenant dans la main droite 30 son trident posé sur un crabe, et sur la gauche un dauphin.“ Auch Babelon im *Incertaine sommaire* der Sammlung Waddington, *Revue num.* 4<sup>e</sup> sér. t. 1 (1897) p. 437 nr. 2463, Pl. 10, 8 erkennt auf einem Exemplar des Septimius Severus einen Delphin. *Rollin et Fournier, Catalogue d'une collection des rois et des villes de l'ancienne Grèce* 2 p. 356 nr. 5571 lassen den Gott auf einem von ihnen dem L. Verus zugeschriebenen Exemplar, von dessen Obvers-Umschrift nur . . . ΟΥΗΡΟC erhalten ist, in der Linken einen Seekrebs halten („Neptune radié debout, de face; dans la droite, un trident posé sur un crabe, dans la gauche un autre crabe“). Von *Head, Caria* werden folgende Typen beschrieben p. 132 nr. 31, 32 „Tetrastyle temple containing statue of Zeus Osogos resting on trident with r., and holding eagle in l.“ (Septimius Severus); p. 133 nr. 37 „Statues standing face to face of Zeus Osogos and Zeus Labraundos; Zeus Osogos r., clad in long chiton and himation, rests with r. on trident and holds eagle in l.; Zeus Labraundos, in terminal form, wears polos and holds in r. double axe (labrys) and in l. spear“ (Caracalla u. Geta); p. 133 nr. 40 „Zeus Osogos, clad in long chiton and himation, standing r., holding eagle?“ (Tranquillina). C. R. Fox, *Engravings of unedited or rare Greek coins,*

Part 2. London 1862. 4<sup>o</sup> p. 18 nr. 106, Pl. 5 beschreibt den Typus einer Münze des Antoninus Pius von Mylase als „*A warrior naked from the waist upwards, looking to the front, his right arm leaning on a spear, and his left on a shield, at his feet a scorpion or crab; and a bird on a pedestal.*“ Diese Münze ist mit der Fosschen Sammlung ins Berliner Münzkabinett gelangt, und Schreiber p. 46 beschreibt den Typus als „einen kriegerischen Gott, bärtig, mit starkem, anscheinend auch langem Haupthaar, wie das Bild des Osogos, aber nackt bis auf ein schurzartig über die Lenden gelegtes Mäntelchen, als Zeus charakterisiert durch Adler und Weltkugel an seiner linken Seite, womit freilich sowohl die Bekleidung, wie alle übrigen Attribute in Widerspruch stehen, denn er führt Schild und Lanze und hat den bekannten Seekrebs neben sich zur Rechten.“ Schreiber läßt es unentschieden, ob wir in dieser Gestalt den Zeus Karios oder eine neue Form des Zenoposeidon zu sehen haben. Wieseler, *De vario usu tridentis apud populos veteres, imprimis apud Graecos et Romanos*. Göttinge 1872. 4<sup>o</sup> p. 7 erklärt ihn für letzteren Gott. Sicher den Osogoa dürfen wir erkennen auf offenbar in Mylase geprägten sog. Silbermedaillons Hadrians mit lateinischer Umschrift, deren Revers den Gott bekleidet mit Chiton und Himation r. h. stehend, die Rechte oben am Dreizack, an dessen unterem Ende sich der Seekrebs befindet, auf der L. den Adler vorführt, Pinder, *Über die Cistophoren u. über die kaiserlichen Silbermedaillons der römischen Provinz Asia, Abhandlungen der Königl. Preuss. Akd. d. Wissensch. zu Berlin* 1855 p. 627, Taf. 7 Fig. 7. 8; H. Cohen, *Descr. hist. des monnaies frappées sous l'empire romain*. Vol. 2. 1859 p. 103 nr. 25.

Dagegen hat J. Friedländer, *Zeus Troios, Zeus Aseis und Zeus Osogos*, *Zeitschr. f. Num.* 2 [p. 107—112] p. 112 mit Unrecht den Osogoa vermutet in einem von einem Löwen begleiteten, in der R. die Bipennis, in der L. die Lanze haltenden barbarischen Gott auf Münzen von Keramos, der ganz nackt und ohne Gefährten auf einem Stück des Antoninus Pius in der städtischen Sammlung zu Triest (s. d. Abbildung *Zeitschr. f. Num.* 2 p. 109 = Schreiber a. a. O. p. 53 Fig. 1), mit einem Lendenschurz bekleidet und gegenüberstehend einem von einem Adler begleiteten, in griechischer Weise mit der r. Brust freilassendem Mantel versehenen, in der L. das Scepter, mit der R. dagegen den Speer des Nachbarn haltenden bärtigen Zeus auf einem Stück des Commodus im Berliner Kabinett (*Z. f. N.* 2 p. 111, Schreiber p. 53 Fig. 2) zu erblicken ist. Wir haben nach Schreiber a. a. O. p. 54 in dieser barbarischen Gestalt „den Landesgott der ältesten Bevölkerung Kariens in seiner ungetrübten Erscheinung vor uns, so wie er aussah, ehe er den Namen Zeus und damit nach und nach dessen Gestalt und Attribute empfing“. Da aber Osogoa nur eine Form des altkarischen Landesgottes ist, so können wir immerhin aus dem seltsamen Typus einen Rückschluss auf die ursprüngliche

Gestalt des ersteren machen. Schreiber eröffnet uns noch einen weiteren Ausblick. Schon am Schlusse seiner Abhandlung *Bemerkungen zur Gauerfassung Kariens* weist er darauf hin, daß nach noch unpublizierten Denkmälern diese ursprüngliche Gestalt des karischen Landesgottes Übereinstimmung zeige mit Darstellungen des Iuppiter Dolichenus, die ihrerseits wieder ihr Urbild fanden in einer Götterfigur an den Felswänden von Iasili-Kafa. In einem auf der Wiener Philologen-Versammlung gehaltenen Vortrag über den karischen Zeuskultus hat er diese Andeutung etwas weiter ausgeführt und eine eingehende Darlegung in Aussicht gestellt. Das Referat in den *Verhandlungen der 42. Versammlung deutscher Philologen u. Schulmänner in Wien* d. 24.—27. Mai 1893, Leipzig 1894 p. 328—329 schließt mit den Worten: „Es ergibt sich . . ., daß der karische Zenoposeidon (Osogo) und der nord-syrische, den Römern als Iuppiter Dolichenus bekannte Gott jüngere Formen eines syrakpadokischen Landesgottes sind, dessen älteste Gestalt auf sogenannten bethitischen Felsenreliefs erscheint.“ [Drexler.]

**Osorthon.** Osorthonem Aegyptii Herculem appellatur, *Eusebius, Chronic.* (Versio Armenia) 2, 76 *Schöne*. Ein ägyptischer König gleichen Namens wird ebend. 2, 72 und *Synkell.* 140, 1 erwähnt. [Höfer.]

**Ossa** (*Ossa*): 1) Die Personifikation des von Strabo 8, 356 erwähnten Berges Ossa bei Olympia in Elis erkennt *Flasch* bei *Baumeister*, *Denkm.* 1104 B. B. in dem knienden Mädchen im Ostgiebel des Zeustempel zu Olympia als Gegenstück zu dem sitzenden Knaben, in dem er die Personifikation des von Strabo a. a. O. erwähnten Berges Olympos sieht; andere Deutungen bei *Treu*, *Ausgrab. zu Olympia* 3, 129, 5 und die Litteratur daselbst. — 2) Ossa, wohl die Nymphe des gleichnamigen thessalischen Gebirges, ist von Poseidon Mutter des Sithon (s. d.), *Konon* bei *Phot. Bibl.* 1 p. 132 b, 5 ed. *Bekker*. [Höfer.]

**Ossa** (*Ossa*, ὄς f.), das Gerücht, Gerede, Personifikation. Botin des Zeus II. 2, 94 wegen ihres dunklen Ursprungs und ihrer wunderbar schnellen Verbreitung (vgl. *Ossa* ἐκ λόγῳ *Od.* 1, 282 f. 2, 216 f.), nur *ἄγγελος* *Odys.* 24, 413. *Buttmann*, *Lexilog.* 1, 21 ff. S. d. Art. *PHEME* und *Fama*. [Höfer.]

**Ossaios** (*Ossaïos*), Beiname des Zeus, *Anonymus Laurentianus* in *Anecd. var. ed. Schoell und Studemund* 1, 265, 76. 266, 68. Das Epitheton bezeichnet den Zeus als den Sender der Ossa (s. d.). *Usener*, *Götternamen* 268; vgl. *Panophaïos*. [Höfer.]

**Ossilago** } s. Indigitamina Bd. 2 Sp. 209.  
**Ossipago** }

**Ostasos** s. Olymbros und *Schömann*, *Opusc. acad.* 2, 121, 47, der den Namen mit *ὄστος* (*Arist. de mundo* 4), einer Bezeichnung für Erdbeben, in Zusammenhang bringen will(?). Für *ὄστας* liest *M. Mayer*, *Giganten und Titanen* 55 u. Anm. 2 mit *Bergk* *ὄστας*, das er für identisch mit *ὄστας* erklärt. [Höfer.]

**Ostensis**, Beiname der in Ostia verehrten Isis (s. d. Bd. 2 Sp. 409, 11 ff.), *Henzen*, *Inscr. Lat.*

select. ampl. coll. 3, 5962. C. I. L. 14, 429; vgl. 437. [Höfer.]

**Osyro** (Ὀσῡρῶ), barbarische (skythische?) Göttin, s. M. Fränkel, *Epigraphisches aus Aigina*, Abh. der Königl. Ak. d. W. zu Berlin; Phil.-hist. Abh. nicht zur Ak. gehör. Gelehrter 1897 1 S. 18 und 19 Nr. 35. Die Widmung Ἀρᾶς | Ὀσῡρῶι befindet sich auf einer großen aus Megara stammenden Stele in Aigina, die auf der einen Breitseite zwei aus verschiedener Zeit stammende Inschriften im Gegensinne enthält, a) die eben erwähnte von Fränkel etwa dem 3. Jahrh. n. Chr. zugewiesene, b) die im C. I. Gr. Sept. 24 mitgeteilte. [Drexler.]

**Oteudanos** (Ὀτευδάνος), Beiname des Apollon auf einer Stele in Form eines viereckigen Altars im Kloster Treskavetz: Ἀπόλλωνι Ὀτευδάνῳ | Τίτος Φλαυῖος | Ἀντιγόνου υἱός

Ἀπολλῶδωρος | εὐχόμενος. Eine zweite Stele gleicher Form ebenda hat die Inschrift Ἔριος ἔξ. | Φλαυῖα | Νείκη Νειανίδου Ἀπόλλωνι Ἐτευδᾶνῳ εὐχὴν, Léon Heuzey et H. Daumet,

Mission archéologique de Macédoine Paris 1876 4<sup>o</sup> p. 319 nr. 125, 126. Heuzey bemerkt dazu: 'Le dieu Oteudanos, d'origine probablement péonienne, fait penser au dieu scythe Οἰσούριος, que les Grecs assimilaient de même à Apollon ... Le nom Eteudanisikos, terminé comme πανόκος, σαυρόκοκος, ἱερὰλλόκοκος, marque probablement une forme enfantine de la même divinité ...'

Offenbar sind aber sowohl Oteudanos als Eteudanisikos einfach lokale, von einem Ort Namens Oteuda, Eteuda oder ähnlich abgeleitete Beinamen des Apollon oder einer mit diesem identifizierten einheimischen Gottheit. [Drexler.]

**Othreis** vgl. Orseis.

**Othryades** s. Othrys.

**Othryoneus** (Ὀθρυονεύς), 1) Bundesgenosse des Priamos aus Kabassos, Steph. Byz. s. v. Ἀγάθης und Καβασός. Tabula Iliaca (Kaibel, Inscr. Graec. Sicil. 1284 p. 332 r. N, abg. Mus. Capit. 4, 68. Millin, Gall. Mythol. 150, 568 N 16). Hom. II. 13, 772. Vgl. Bechtel-Fick, Die griech. Personennamen 421. Er warb um Kassandra und versprach die Griechen von Troja zu verjagen, wurde aber von Idomeneus erlegt; Hom. II. 13, 363. 374. Macrob. 5, 5, 8. — 2) Erzieher des Patroklos, in dessen Hause dieser den Kleisonymos (s. d.) tötete, Alex. Aitol. im Schol. Hom. II. 23, 86. [Höfer.]

**Othrys** (Ὀθῡρς), Vater des Troers Panthoos, weshalb dieser Othryades heißt, Verg. Aen. 2, 318. 336. [Stoll.]

**Otokondeon** (Ὀτωκονδέων). Dieser mit Osogos (s. d.) identische Zeus der Otokondemphyle (Waddington a. a. O. zu nr. 361 p. 108f; vgl. auch zu nr. 377 p. 111. Judeich, Athen. Mitth. 15 [1890], 271) in Mylasa erscheint auf Inschriften dieser Stadt, Le Bas-Waddington, Inscr. d'Asie Mineure. 403. 412. 413. 416. Corr. hellén. 12 (1888), 23. Athen. Mitth. 15 (1890), 274. Sitzungsber. d. philol.-hist. Kl. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien 132 (1895), 13 nr. 3. 16 nr. 10. [Höfer.]

**Otos** (Ὀτος) 1) s. Alodai u. dazu M. Mayer, Giganten u. Titanen 41 ff. 71. 98. 197 ff., nach

dem sie Söhne der Helios-Hypostase Aloens sind, ferner Usener, Göttliche Synonyme, Rhein. Mus. 53 (1898), 349, der darauf hinweist, daß ihr Vater Aloeus, ein Poseidonssohn, der „Drescher“ nicht allein wörtlich als Gott des Landbaus ist, sondern vorzugsweise bildlich als Erderschütterer ('Ελατίζων, 'Ερροσίγας) aufzufassen sei. Laistner, Das Rätsel der Sphinx 2, 363 ist der Ansicht, daß der alte Kern der Sagenreihe in den einzigen Helden (Roschers Lexikon 1, 254, 33, wo nur von einem Grabe des Otos, nichts von Ephialtes erwähnt wird) gekannt habe, und daß die Zweibrüderschaft spätere Erfindung sei; vgl. aber auch besonders Mayer a. a. O. 197. Laistner führt a. a. O. 360 ff. mannigfache Parallelen an, das Märchen von Bärenohr u. s. w. und meint, der Name Otos könne an Bärenohr (vgl. Fick-Bechtel, Die griech. Personennamen) erinnern. 'Επιδάωρος würde bedeuten 'einer mit Lauringsohren'; Kosenamen daraus wären 'Επιδάτης und 'Όρος, und diese Zweinamigkeit hätte dazu geführt, daß man das Zwillingsmotiv einmengte. Daneben läßt Laistner noch die Möglichkeit, daß man als ursprüngliche Form Ἀντεπιδάτης (vgl. Ἀντολέων, Ἀντό-λυκος) annehmen könne; ἄντος ist delphisch, lakonisch und ionisch (Gust. Meyer 120). Ἀντεπιδάτης = 'Ἐπιδάτης, dann = leibhaftiger Alp, Elb, Teufel. Mehr bei Laistner a. a. O. Vgl. auch Toepffer bei Pauly-Wissowa s. v. Alodai und den Artikel Olympos Bd. 3 Sp. 851, 24 ff. — 2) Anführer der Epeier vor Troja, aus Kyllene in Elis, von Polydamas (s. d.) getötet. Hom. II. 15, 618. Paus. 6, 26, 4. Strabo 10, 456. M. Mayer, Giganten u. Titanen 32. [Höfer.]

**Otrere** (Ὀτρήη), Amazone, Gattin des Ares und Mutter der Penthesileia in der ephesischen Sage: Hygin. f. 112. 223. 225. Tetzl. Posth. 5. 57. 127; vgl. Schol. II. 3, 189. Lykophr. 997. Königin neben Antiope: Apollon. Rhod. 2, 386. 1081. [Klügmann.]

**Otreus** ('Όρεός), 1) Sohn des Dymas (s. d. nr. 1), Schol. Hom. II. 3, 189; König von Phrygien (Nägelsbach, Anmerk. zur Ilias 3, 184—190 p. 242) dem Priamos gegen die Amazonen zu Hilfe zog, Hom. II. 3, 186. Hesych. s. v. 'Όρεός. Aphrodite giebt sich dem Anchises gegenüber als Tochter des Otreus aus, Hom. hymn. in Ven. 111. Dieser Otreus ist wohl identisch mit dem, nach dem die Stadt 'Όρκοία in Bithynien genannt sein soll, Strabo 12 p. 566. Nach Etym. M. 637, 3f. (vgl. Lobbeck, Elem. 81. Curtius, Etymol.<sup>5</sup> 721) ist 'Όρεός = Ἀρεός, — 2) ein Mariandryer, Bruder des Königs Lykos (s. d. nr. 9), von Amykos (s. d.) getötet. Val. Flacc. 4, 162 ff. [Höfer.]

**Otryntens** (Ὀτρυντεύς), Herrscher von Hyde am Tmolos in Lydien, Vater des von Achilles getöteten Iphition, der 'Ότρυντιεύς heißt, Hom. II. 20, 383 f. 389. Schwierig wird man mit Bechtel-Fick, Die griech. Personennamen 421 annehmen dürfen, daß der Name, weil in einem jüngeren Einschub vorkommend, auf den attischen Demos 'Όρεών hindeuten soll. [Höfer.]

**Ouniorix**, keltischer Gott, bezeugt durch eine auf einem Bronzetäfelchen eingravierte

Inscript: *Deo Ouniorigi Saturnalis Pauli filius ex voto. Mowat, Bulletin monumental* 48 (1882) p. 255, *Notice épigraphique* (Paris 1887) p. 107. Abbildung bei *Huebner, Exempla scr. epigr.* nr. 930. Fundort Châtelet (zwischen Saint-Dizier und Joinville); jetzt im Louvre in Paris.

[M. Ihm.]

**Oxeus** (Ὀξεύς), Sohn des Herakles und der Megara. *Lactant. Plac. ad Stat. Theb.* 10, 891. 4, 570.

[Höfer.]

**Oxyalkes** (Ὀξύαλκης), s. d. A. Indos nr. 3 und *Friedr. Franz, Mythol. Studien, (Progr. Villach 1879/80)*, 19. [Höfer.]

**Oxyderko** (Ὀξυδερκά), die scharfsichtige, Beiname der Athene in dem Heiligtum, das auf dem Wege nach der Burg von Argos neben dem des Apollon Deiradiotes lag, der Sage nach gestiftet von Diomedes, weil ihm die Göttin in dem Kampfe vor Troja den Nebel von den Augen genommen hatte (*Paus.* 2, 24, 2; vgl. 30 *Homer Ilias* 5, 127), s. d. Art. Ophthalmitis.

[Eisele.]

**Oxylos** (Ὀξύλος, b. *Suid.* s. v. Ὀξύλος). Ὀξύλος, durch Trübung = Ἄξυλος, Führer, von ἄγειν; vgl. *Hom. Il.* 6, 12: „Ἄξυλον δ' ἄρ' ἔπειρε βοῇν ἀγαθὸς Διομήδης | Τρωθρανίδην, ὃς ἔναιεν ἐνκτιμένη ἐν Ἀρίσῳ, ἀνείδος βιότοιο, φίλος δ' ἦν ἀνθρώποιςιν“ | πάντας γὰρ φιλέειεν ὁδῶ ἐπὶ οἰκία ναίων. — ἀλλ' ἄμφοθ' ἔμμεν ἀπύρα, | αὐτὸν καὶ θραπέοντα Καλήσιον, ὃς ἦα τόθ' ἔκταν | ἔκταν ὀφνητοχος“. Dazu *Schol. A.*: Ἄξυλον: οὐκ εἶον φιλοῦντος τὸ δνομα. Ἄξυλος γὰρ παρὰ τὸ ἄγειν, ὡς καὶ παρὰ τὸ καλεῖν Καλήσιος. τινὲς δὲ τὸν ξυλὴ δαπανῶντά φασιν, ἐπιτάσι τοῦ ἄ. Vgl. v. *Wilamowitz-Möllendorff. Eurip. Herakl.* 1 S. 268. *Usener, Altgriech. Versbau* S. 32. Derselbe, *Götternamen* S. 364. Nach *Hesychios* ist ὀξύλος gleich λοῦξλος. Zur Ableitung von ὀξύς s. u.; *Benseler, Wörterb. d. gr. Eigennamen* übersetzt „Scherfig“.

1) Oxylos, Sohn des Ares und der Protageneia, der Tochter des Kalydon (*Apollodor* 1, 7, 2. *Deimling, Leleger* S. 230). Über Kalydon, Sohn des Aitolos, s. oben Bd. 2 Sp. 939. — 2) Oxylos, Sohn des Andraimon (*Apollodor* 2, 8, 3) oder des Aitolos, des Sohnes des Andraimon (*Schol. Pind. Ol.* 3, 19), nach der gewöhnlichen Ansicht des Haimon, des Sohnes des Thoas (*Ephoros* bei *Strabon* 10, 463. *Anthol.* 50 *app.* 108. *Paus.* 5, 3, 6), vgl. oben unter Andraimon Bd. 1 Sp. 342; Aitolos Bd. 1 Sp. 202; Haimon Bd. 1 Sp. 1815. Oxylos stammte von Aitolos ab, und zwar im zehnten Gliede laut der Inschrift seines einst auf dem Markte von Elis aufgestellt gewesen Standbildes, die *Ephoros* mitteilt (*Strabon* a. a. O.; vgl. *Anthol. app.* 108). Der Stammbaum läßt sich folgendermaßen herstellen: 1. Oxylos, 2. Haimon, 3. Thoas (von Thoas bis Aitolos sechs Ge- 50 schlechter nach *Paus.* 5, 3, 6), 4. Gorge, vermählt mit Andraimon (*Paus.* 10, 38, 5), 5. Aineus, 6. Porthaon, 7. Agenor, 8. Plenron, 9. Aitolos, 10. Endymion (*Apollodor* 1, 7, 7 ff.). Hiernach ergeben sich für uns nur neun Glieder von Aitolos bis Oxylos, auch wenn man beide mitzählt. Demgemäß lag den Verfassern der Inschrift ein längerer Stammbaum

vor; vielleicht gehört zwischen Oxylos und Haimon der *Schol. Pind. Pyth.* 3, 19 angeführte, jüngere Aitolos. Haimon und Andraimon scheinen einen und denselben zu bezeichnen (s. *Ortel* unter Andraimon oben Bd. 1 Sp. 342). Gorge war die Schwester der Deianeira, der Mutter des Hyllos von Herakles, also war das Geschlecht des Oxylos, wie *Paus.* 5, 3, 5 betont, den Herakleiden verwandt. — Aitolos war mit den Epejern von Elis in Aitolien eingewandert und hatte die dort heimischen Kureten nach Arkadien gedrängt (s. oben unter Aitolos). Sein Nachkomme Oxylos kehrte nach Elis zurück und begründete dort die Herrschaft der Seinen von neuem (*Ephoros* bei *Strabon* 10, 463. 8, 357, vgl. 354). Über das Einzelne wird Folgendes überliefert: Oxylos hatte beim Diskoswerfen aus Versehen seinen Bruder Thermios, nach andern den Alkidokos, Sohn des Skopios, getötet (*Paus.* 5, 3, 7) und war danach fliehend ausser Landes, und zwar nach Elis, gegangen. Als die gesetzte Zeit der Sühnflucht (ἐνιαυτός) verflossen war, kehrte er wieder nach Aitolien heim (*Apollod.* 2, 8, 3). Da geschah es, daß den unter Leitung der Herakleiden auf der Wanderung nach der Peloponnes begriffenen Doriern durch Orakelspruch aufgegeben war, sie sollten sich „den Dreißigigen“, τὸν τριόφθαλμον, zum Führer wählen (*Paus.* 5, 3, 6. *Apollod.* 2, 8, 3. *Suidas, Τριόφθαλμος*, wo die Boioten mit den Doriern verwechselt sind. *Schol.* in *Aristid. Panath.* p. 33). Die Dorier erkannten den Gesuchten in dem auf der Heimreise begriffenen Oxylos, der ihnen begegnete. Dieser hatte nämlich sein eines Auge durch einen Bogenschuß verloren (*Apollodor* 2, 8, 3); nach andern war sein Pferd (*Suidas*) oder Maultier (*Paus.* a. a. O. *Schol. Aristid.* a. a. O.) auf dem einen Auge blind. Oxylos nahm die Führerschaft an (vgl. hierzu das oben über Ὀξύλος = Ἄξυλος, d. i. „Führer“, Gesagte); er veranlaßte aber die Dorier, zu Schiffe nach der Peloponnes überzusetzen, statt den Landweg über den Isthmos zu wählen, und brachte sie zunächst von Naupaktos nach Molykion. Als Lohn für seine Führung bedingte er sich vertragsmäßig das einst im Besitze seiner Vorfahren gewesene Land Elis aus (*Ephoros* bei *Strabon* 8, 357. *Paus.* 5, 3, 6. *Schol. Pind. Pyth.* 3, 19, 22. *Schol. Aristid.* a. a. O.). Da er aber fürchtete, die Herakleiden, nämlich Aristodemos, Temenos und Kresphontes, die Söhne des Aristomachos, möchten, wenn sie das schöne und fruchtbare Eleierland sähen, es selber behalten wollen, so führte er die Dorier nicht durch Elis, sondern durch Arkadien (*Paus.* 5, 4, 1. *Schol. Aristid.* a. a. O.). Er teilte dann das eroberte Land unter die Herakleiden und ordnete ihnen auch sonst die neuen Besitzverhältnisse (*Ephoros* bei *Strabon* 8, 357). Nach der Überlieferung des *Echephyliades* bei *Steph. Byz.* soll das elische Sphakteria an der Grenze von Messenien die Stätte gewesen sein, wo die Herakleiden mit Oxylos einen feierlichen Freundschaftsbund schlossen; von den dabei geschlachteten (σφαγείς) Opfertieren habe der Ort seinen Namen erhalten. In Elis herrschte

damale Eleios (*Paus.* 5, 3, 5) oder Dios (*Paus.* 5, 4, 1). Dieser wich dem Oxylos und dessen aitolischen Streitern nicht ohne Kampf. Es kam zur Belagerung der Hauptstadt Elis. Die Strafe Siopo daselbst soll ihren Namen davon erhalten haben, daß Kundschafter des Oxylos in aller Stille sich auf ihr in die Stadt geschlichen hatten (*Paus.* 6, 23, 8). Da nun die Streitkräfte beider Teile gleich waren, so beschloß man nach altem Herkommen einen Einzelkampf zweier Krieger entscheiden zu lassen. Die Eleier stellten den Bogenschützen Degmenos oder Aischines (wenn die Überlieferung bei *Polyaen* richtig ist), die Aitolier, bei denen die Schleuderkunst eben erst erfunden war, den Schleuderer Pyraichmes, und dieser gewann mit seinem weitertreffenden Wurfgeschosse den Sieg (*Paus.* 5, 4, 2. *Ephoros* bei *Strabon* a. a. O. *Polyaen. Strat.* 5, 48). So ward Oxylos König von Elis. Er liefs die einheimischen Eleier zwar im Lande bleiben, machte aber durch eine Neuteilung die Aitolier zu ihren Mitbewohnern (*Paus.* 5, 4, 2). So wurde die Macht von Koile Elis vergrößert und auch ein beträchtlicher Teil der Pisatis mit Olympia gewonnen (*Strabon* 8, 354). Daher wird Oxylos Führer (*Skymnos* 625 ff. wohl nach *Ephoros*, s. oben), Besiedler (*Strabon* 8, 389), Gründer (*Schol. Pind. Ol.* 3, 19) von Elis genannt. Auf der dritten Seite der Kypselolade im Heraion von Olympia war nach Ansicht mancher der Exegeten die freundliche Begegnung der Aitolier des Oxylos und der alten Eleier dargestellt (*Paus.* 5, 18, 6). Dem Umstande, daß die aitolische Schar des Oxylos zu den Eleiern hinzukam, schreibt *Strabon* (8, 333) zu, daß diese den aiolischen Dialekt behielten. Dem Dios erwies Oxylos die Totenehren, auch den andern Heroen erhielt er die alten Ehrengewohnheiten, insbesondere dem Angeias den Enagismos in der Form, welche bis in *Pausanias'* Zeiten bestand (*Paus.* 5, 4, 2). Die nächsten Umwohner zog er in die Stadt Elis zusammen und bewirkte dadurch deren Wachstum und Wohlstand (*Paus.* a. a. O.). So ward Oxylos zum eigentlichen Gründer auch der Stadt, als den ihn das Epigramm seines Standbildes auf dem Markte bezeichnete (*Ephoros* bei *Strabon* 10, 464. *Anthol. app.* 208). Auch sonst machte er sich durch weise Einrichtungen bekannt. Ein Gesetz des Oxylos verbot auf einen Teil des einem jeden Eleier gehörigen Landes Geld auf Zins darzuleihen (*Aristot. Pol.* 6, 2, 5). Ein delphisches Orakel hatte verordnet, er solle den Nachkommen des Pelops zum Mitbewohner machen. Oxylos forschte nach, und es gelang ihm, den Agorios, Sohn des Damasios und Enkel des Penthilos, des Sohnes des Orestes, als solchen zu ermitteln. Diesen holte er aus dem achäischen Helike, und mit ihm führte er einen, freilich wenig beträchtlichen, Teil der Achaei ins Land (*Paus.* 5, 4, 2). Auch die Sorge für das Heiligtum in Olympia, die bis dahin den Achaeiern obgelegen hatte, übernahm Oxylos und veranstaltete fortan den olympischen Agon (*Ephoros* bei *Strabon* 8, 357. *Paus.* 5, 8, 5. *Schol. Pind. Ol.* 3, 22). Nach *Strabon* (8, 454) soll er

sogar der Stifter desselben gewesen sein und die ersten Olympien veranstaltet haben. Auch wird ihm zugeschrieben, daß er mit den Herakleiden verträglich die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des elischen Landes ausgemacht habe (*Ephoros* bei *Strabon* 8, 358). Acht Jahre, nachdem Oxylos König geworden war, bauten die triphyllischen Skilluntier den olympischen Heratempel (*Paus.* 5, 16, 1). Oxylos' Gemahlin hiefs Pieria (*P.* 5, 4, 4); vielleicht ist damit die Nymphe der Quelle Piera auf der heiligen Strafe von Elis nach Olympia (*Paus.* 5, 16, 8) gemeint. Er hatte zwei Söhne, Aitolos und Laias. Aitolos starb früh und wurde unter dem Stadthore von Elis begraben, von dem die heilige Strafe ausging; denn ein Orakel hatte angeordnet, daß der Tote weder innerhalb noch außerhalb der Stadt bleiben sollte. Dort erhielt er noch zu *Pausanias'* Zeit alljährlich durch den Gymnasiarchen sein Totenopfer (*Paus.* 5, 4, 4; vgl. unter Aitolos oben Bd. 1 Sp. 202). Ein Sohn des Oxylos heift Andraimon, wie der Großvater, bei *Antonin. Lib.* 32; vgl. *Ovid Met.* 9, 330 ff.). Nach Oxylos übernahm Laias die Herrschaft. Dessen Nachfolger bis auf Iphitos fand *Pausanias* nicht als Könige erwähnt und übergiebt sie, obgleich er die Liste kannte (*Paus.* 5, 4, 5). Auf dem Markte von Elis sah der Perieget eine Art von Tempel, dessen Dach von Säulen aus Eichenholz getragen wurde. Dies war nach der Aussage eines alten Mannes das Grabdenkmal des Oxylos (*Paus.* 6, 24, 10). Das Standbild des Heros auf dem Markte mit der metrischen Inschrift schien damals nicht mehr vorhanden zu sein. Das Geschlecht der Oxytiden hatte in älterer Zeit, nämlich nach Iphitos, die Agonothesie der Olympien (*Paus.* 5, 9, 4; vgl. *Pind. Ol.* 3, 12). Auch in späteren Jahrhunderten hielt der elische Adel das Gedächtnis des Oxylos in seinen Stammbäumen fest, wie olympische Inschriften bezeugen. Vgl. namentlich nr. 456 im Inschriftenbande (5) des Berliner Olympiawerkes: Ἀντωνίου Βαβλῶν Μάδρον Ἀντωνίου Σαυλάκων θυγατρὶς τοῦ ἀπὸ Ὀξύλου τοῦ κτίσαντος τὴν πόλιν, ἱερῆαν γεννημένην τῆς Διήνητος ἐκ[τ] τῆς οἰδ' Ὀλεπ[ι]άδος, ἡ πόλις ἡ τῶν Ἡλείων καὶ ἡ Ὀλεπική βουλὴ (Arch. Ztg 1879 S. 210 nr. 330). Gemeint scheint eine Schwester jenes Antonios Oxylos, der nach C. I. A. 3, 2 im ersten Jünglingsalter um 120 n. Chr. in Athen verstorben ist. Über sonstige Glieder dieses Geschlechts vgl. Anm. zu nr. 85. 415 des Olympiawerkes Bd. 5; ein Ὀξύλος Σαυλάκων war Spondophor (a. a. O. nr. 85). — In der Gestalt des Oxylos ist Geschichtliches und Mythisches vermengt. Seine Bedeutung besteht in der Neubegründung der Verhältnisse des Eleierlandes in Verbindung mit der Ansiedelung der aitolischen Einwanderer und unter freundlicher Abfindung mit den dorischen Stammgenossen, sowie den eingeborenen Eleiern. Für die Hauptstadt Elis bekam er durch den Synoikismos noch insbesondere das Ansehen des eigentlichen Gründers. Manches in dem ihn umgebenden Sagenweben deutet auf einen solarischen Heros. So vielleicht sein Name

(vgl. *ὄξυς* als Beiwort des Helios *Hesiod. th.* 414. *Hom. h.* 2, 196. *Theogn.* 426. — Gruppe, *Gr. Mythol.* in *I. v. Müllers Handb.* 5, 2 S. 144, 12, erinnert an die Athena *Ὀξυδερκία* auf der Burg von Argos, *Paus.* 2, 24, 2; vgl. oben a. v.), so die Erzählung von dem unglücklichen Wurf mit dem Diskos, die der Sage von Apollon und Hyakinthos entspricht (s. *Greve* oben Bd. 1, Sp. 2760. 2763), so sein Hin- und Herwandern und die Stellung als Führer, vor allem aber die merkwürdige Bezeichnung als *τοῖσθαλμος*, die an den gleichnamigen Zeus der Larissa von Argos erinnert, dessen Bild der Aitolier Sthenelos von Ilios mitbrachte (*Paus.* 2, 24, 5), und die auch dem Namen des Heliaden *Τριόνας* oder *Τρίων* nahekommt. Man denkt dabei am ersten an die drei lichten Himmelsrichtungen und Tageszeiten Morgen, Mittag, Abend, während der dunkeln Mitternacht das vierte, blinde Auge entsprechen würde (anders *Max. Mayer*, 20 *Giganten u. Titanen* 111 ff.). Das Verhängnis führt unsern Helden nach Süden ins Land des Lichts, von wo er, dem Helios gleich — und zwar nach Ablauf eines Großen Jahrs — zum Norden, ins Land des Dunkels, nämlich gen Aitolien zurückkehrt. Von da wiederholt der Dreiflügelige noch einmal den Lauf, jetzt als Führer des dorischen Wandervolks, um endlich im Eleierlande Heimat und Ruhe zu finden. Offenbar kommt auch der Name seines siegreichen Kämpfers, des ferntreffenden Schleuders Pyraichmes, d. i. Feuerlanz, in Betracht. Hält man damit die Überlieferungen und Andeutungen zusammen, die auf alten Heliosdienst in Elis führen (s. *Schirmer* oben Bd. 1 Sp. 731 ff.), so wird das solarische Wesen dieses Heros noch mehr erleuchtet. Merkwürdig stimmt mit unserm Mythos ein nordischer überein, nach dem Odin auf Sleipnir gen Niflheim reitet; als der blinde Gast fragt er in seinem Rätselstreite König Heidrek, wer das Paar sei, das zum Thing reite, mit drei Augen und zehn Füßen und einem Schwanz und über die Lande streiche, worauf Heidrek antwortet, daß es Odin auf Sleipnir sei (s. *Mogk*, *Mythologie in Pauls Grundriss d. german. Philologie* 1 S. 1072). — Vgl. O. Müller, *Dorier* 1, 62 ff. *Klausen bei Ersch u. Gruber* s. v. *E. Curtius, Peloponnesus* 2, 14, 21 ff. 96, 14, 97, 20. *Beloch, Rhein. Mus.* 45 (1890) S. 562 f. 50 *Busolt, Griech. Gesch.* 1, 232. Gruppe, *Gr. Myth.* in *I. v. Müllers Handb.* 5, 2 S. 144. 147.

2) Oxylos, der „Holzmann“ (*Hesych.* *ὄξυλος* = *ισόξυλος*), Sohn des Oreios (*Bergmann*), vermählte sich mit seiner Schwester Hamadryas und zeugte mit ihr die Nymphen Karya, Balanos, Kraneia, Morea, Aigeiros, Ptelea, Ampelos, Syke. Daher heißen diese Hamadryaden, und viele Bäume sind von ihnen benannt (der Nufsaum, die Eiche, die Kornelkirsche, der Maulbeerbaum, die Pappel, Ulme, Weinrebe, Feige). So erzählt der Epiker *Pherekrates* von Herakleia bei Athenais 3 p. 78<sup>b</sup>. Ebenda nennt *Hipponax* die Feige (*συνία*) Schwester der Rebe (*ἄμπελος*). — Die auf unhaltbarer Etymologie des Namens Oxylos beruhende Mythe knüpft an die in Griechenland vereinzelt, anderwärts häufiger vorkommende

Anschauung von der Beseelung mancher Bäume und deren Wandelung in weibliche Wesen, sowie von Liebesverhältnissen und Eheverbindungen dieser an. *δρυς* ist jeder Baum, besonders die Eiche; der Ausdruck *Ἀμαδρυάς* drückt die Zusammengehörigkeit der Nymphe mit dem Baume aus. Vgl. *Stoll, Hamadryaden* oben Bd. 1 Sp. 1824 ff. *Lehrs, Popul. Aufsätze* 1 S. 116. *J. Grimm, Über Frauennamen aus Bäumen*, *Abh. d. Berl. Akad.* v. 12. Febr. 1852, abgedr. auch *Kl. Schr.* 2 S. 368 ff., bes. 375. *Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte* S. 19 ff. u. sonst. [L. Weniger.]

Oxylios (Ὀξύλιος), ein Sohn des Hektor, der von Priamos während des trojanischen Krieges mit seinem Bruder Skamandros nach Lydien in Sicherheit gebracht wurde. Als die Brüder nach der Zerstörung von Troja in die Heimat zurückkehrten und sich des Landes um Troja als ihres väterlichen Erbes bemächtigten, wanderte Aineias aus dem Lande. *Konon narr.* 46. S. aber Ophrynios. [Stoll.]

Oxyntes (Ὀξύτης), Sohn des Demophon, König in Athen, Vater des Apheidas und Thymoites. Sein ehelicher Sohn Apheidas folgte ihm in der Herrschaft, wurde aber von dem unehelichen Thymoites des Lebens und der Herrschaft beraubt. Thymoites war der letzte Theseide auf dem athenischen Thron, *Paus.* 2, 18, 7. *Demom.* bei *Athen.* 3 p. 96 d. *Nicol. Damasc. fr.* 50 (*Müller fr. hist. gr.* 3 p. 386). *Euseb. Chron.* p. 136 u. 300 ed. *Mai* = 1, 136 ed. *Schöne*. *Tzetz. Chiliad.* 1, 182. *Töpffer, Att. Genealogie* 170. 225. — *Ribbeck, Anfänge des Dionysoskultus* 12 weist darauf hin, daß die letzten Theseiden Namen tragen, welche ihren Übermut und die Erbitterung des gedrückten Volkes bezeichnen: Oxyntes „der Scharfe“, Thymoites „der Leidenschaftliche“, Apheidas „der Schonungslose“. Dagegen leitet v. *Wilamowitz, Aristoteles u. Athen* 2, 129 den Namen des Thymoites, des Heros Eponymos der Thymoiten, von *θύμων* (Thymian) ab und sieht in Apheidas den „Milden“, den, „der nicht knausert“ (so hat schon *Völcker, Mythol. des Japet.-Geschlechtes* 174 den Namen mit Bezug auf Apheidas, den Sohn des Arkas erklärt), den Ahnherrn der *Ἀπειθανίδαι*, während ein an den Namen Oxyntes anknüpfendes Geschlecht bis jetzt sich noch nicht hat nachweisen lassen. *Fick-Bechtel, Die griechisch. Personennamen* 431 leitet den Namen Oxyntes von der thessalischen Stadt Ὀξύνηα ab und sieht darin eine Erinnerung an die Einwanderung thessalischer Geschlechter (vgl. die *Πηλεΐδαι*) in Attika; den Namen Apheidas setzt er mit Aphidna in Zusammenhang. [Höfer.]

Oxyporos (Ὀξύπορος), Sohn des Kinyras (s. d.), des Königs von Kypros, Bruder des Adonis; seine Mutter, eine Tochter des Pygmalion, heißt bei *Apollod.* 3, 14, 3 Metharme, im *Schol. Dionys. Per.* 609 Thymarete; vgl. *Engel, Kypros* 2, 127. [Höfer.]

Oxyryncheites Nomos (Ὀξύρυγχιτῆς Νόμος), Personifikation eines ägyptischen Nomos auf Münzen; vgl. *Frochner, Le Nome sur les Monnaies d'Égypte. Extrait de l'Annuaire de la Soc. de Numism.* 1890 p. 21 des Sep.-Abdr. *Head,*

H. N. 723. Vgl. Lokalpersonifikationen Bd. 2 Sp. 2107, 63 ff. [Poole, *Catal. of the coins of Alexandria and the nomes* p. 360 f. Höfer.] [Roscher.]

**Oxyrynchos** (Ὀξύρυγχος). Nach Clem. Alex. coh. ad gent. p. 34 Potter — 1p. 40 Di. verehrten die Bewohner von Oxyrynchos τὸν ὁριζόμενον τῆς ζωῆς in der Gestalt eines Fisches. Nach Strabo 17 p. 812. Ael. nat. an. 10, 46. Plut. de Os. et Is. 7 (vgl. 72) u. Steph. Byz. war aber Oxyrynchos direkt nach dem als heilig dort verehrten Fische ὁξύρυγχος genannt. [Höfer.]

**Ozomene** (Ὀζομένη?). So heisst bei Hyg. f. 14 p. 43 Bunte die Mutter der Harpyien. Obgleich dieser Name für die Mutter der stinkenden aasgeierartigen Harpyien zu passen scheint (s. Roscher, *Kyranthropie* 11 ff. 82 ff.), so wird doch wohl bei Hygin. mit Perizonius u. Bunte zu schreiben sein: Thaumantis et [Electrae] Oceanines filias. Vgl. Hes. Theog. 265. Apollod. 1, 2, 6. [Stoll.]

**Paamyles** (Πααμύλης), phallische ägyptische Gottheit. *Hesychios* s. v. bemerkt: Ἀλύπτιος θεὸς Πριαπῶδης· Κρατῖνος ὁ νεώτερος Ἰγναίον (Fragm. Com. 3 p. 375 ed. Meineke) ὡς σφοδρῶς Ἀλυπτιῶδης, Σάχαρις, Πααμύλης. Fehlerhaft, wie schon Salmassius erkannte, wird er noch einmal bei *Hesychios* s. v. Παμύτης· Ἀλύπτιος θεός verzeichnet. Als Παμύλης Ἀλύπτιος θεός Πριαπῶδης steht er der Handschrift nach in des Photius Lexikon. Naber hat in seiner Ausgabe, Cobets Korrektur aufnehmend, Πααμύλης hergestellt. Als Παμύλης, aber nicht als Gott, sondern als einen Sterblichen kennt ihn Plutarch de Is. et Os. c. 12 p. 19 ed. Parthey. Es ist dabei zu beachten, daß Plutarch hier, wie der Ausdruck ἔνιοι δὲ Παμύλην τινὰ λέγουσιν zeigt, eine von der gewöhnlichen Sage über die Geburt des Osiris abweichende Version wiedergibt. Nach dieser Stelle hört am Tage der Geburt des Osiris ein gewisser Paamyles in Theben beim Wasserschöpfen eine Stimme aus dem Tempel des Zeus (Amon-Ra), die ihm befiehlt, die Geburt des großen wohlthätigen Königs Osiris laut zu verkündigen. Er zieht den Osiris, den ihm Kronos (Qeb) übergibt, auf, und das den Phal-

lephorien ähnliche Fest der Παμύλια wird ihm zu Ehren gefeiert, vgl. Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient classique* 1 p. 173 Anm. 4. Cap. 36 p. 62 f. ed. Parthey kommt Plutarch auf das Fest der Pamyliä zurück. Hier ist es deutlich Osiris, dem die Pamylien gelten. Es heisst in Parthey's Übersetzung: „Bei der Pamylienfeier, die wie gesagt ein phallisches Fest ist, wird ein Bild mit dreifachem Schamglied ausgestellt und herumgetragen: denn der Gott ist der Anfang; aller Anfang aber vervielfältigt durch seine zeugende Kraft das, was aus ihm hervorgeht. Das Vielfache pflegen wir ja auch durch dreifach zu bezeichnen, wie 'dreimal Selige' und 'Band, auch dreimal so viel, unendliche', wenn nicht etwa gar 'das 'dreifach' bei den Alten ganz eigentlich gemeint ist: denn die feuchte Natur, als Grund

und Entstehung aller Dinge von Anfang an, machte die 'drei Urkörper Erde, Luft und Feuer: denn die dem Mythos hinzugefügte Erzählung, daß Typhon des Osiris Schamglied in den Flufs warf, Isis dasselbe nicht auffand, sondern ein ihm ähnliches Bild anfertigte und aufstellte, dessen Verehrung bei den Phallephorien sie einrichtete — dies geht auf die Lehre hinaus, daß der zeugende Same des Gottes zuerst die Feuchte als Urstoff benutzte, und durch die Feuchte beigemischt ward den zur Erschaffung bestimmten und geeigneten Wesen.“ Identisch mit dem Pamylien scheint zu sein das von Herodot 2 c. 48 mit diesen Worten beschriebene Fest: τὴν δὲ ἄλλην ἀνάγονται ὁρτὴν τῷ Διονύσῳ οἱ Ἀλύπτιοι πλὴν χορῶν κατὰ ταῖα σχεδὸν πάντα ἑλλήσι· ἀντὶ δὲ παλλῶν ἄλλα οἱ ἐστὶ ἐξεσημαμένα ὅσον τε πηχυνία ἀγάλματα νεορόσπαστα, τὰ περιφορέοντα κατὰ κόμης γυναικίς, νεδὸν τὸ αἰδοῖον, οὐ πολλὸν τὴν ἡλικίαν ἔχον τὸν ἄλλον σώματος· προηγείται δὲ ἀβλός, αἱ δὲ ἵκονται κείδουσιν τὸν Διόνυσον· διότι δὲ μῆζον τε ἔχει τὸ αἰδοῖον καὶ κυρίῳ μορτὸν τοῦ σώματος, ἐστὶ λόγος περὶ αὐτοῦ ἱερῶς λεγόμενος. Brunsch in Steins Ausgabe hat zwar bei dieser Beschreibung an ein Fest des Min gedacht, aber mit Recht betont Wiedemann, Herodots 2. Buch p. 224, daß Herodot unter Dionysos stets den Osiris versteht. Über Darstellungen des Osiris mit erigiertem Phallos s. Wiedemann a. a. O. p. 224. 225; er sieht in den Pamylien Freudenfeste des wiedererstandenen Osiris, in denen die zeugende Natur des Gottes gefeiert wurde. Dafür daß Osiris unter Paamyles zu verstehen ist, spricht vielleicht auch der Umstand, daß Kratinos Σάχαρις Πααμύλης zusammen nennt, denn Sokar tritt gewöhnlich mit Osiris verschmolzen auf, s. Reinisch, *Die ägyptischen Denkmäler in Miramar*. Wien 1865 p. 112. Unbedingt sicher ist freilich die Deutung auf Osiris nicht, wie denn auch die Etymologie des Namens noch nicht genügend festgestellt ist; vgl. Jablonski, *Panth. Aeg.* 3 p. 202 ff. u. *Opuscula* ed. Te Water 1 (1804) p. 192 f.; Ebers, *Zeitschr. f. äg. Sprache* 1868 p. 71 f. u. *Ägypten u. die Bücher Moses* 1 p. 249; Wiedemann, Herodots 2. Buch p. 223 ff.; Georg Hoffmann, *Zeitschr. f. Assyriol.* 11 (1896) p. 257. [Drexler.]

**Pachet** s. Pechet.

**Pachis** (pazies). Obwohl für gewöhnlich der Gott des Weines unter dem rein etruskischen Namen fufluns (s. d.) erscheint, finden sich doch auch einige Fälle, wo er eine Ableitung des griech. Βάκχος als Zunamen aufweist. Es findet sich nämlich auf drei etruskischen Tongefäßen folgende im wesentlichen gleichlautende Inschrift:

1) auf einer Schale von Volci (veröffentlicht im *Mus. etr. de L. Bonaparte*, pl. IV nr. 294, und danach von Fabretti *C. I. I.* nr. 2250, tab. XLI); damit identisch ist die jetzt im Florentiner Museum (*Gamurrini Append.* nr. 30, Taf. II): fuflunspaziesvelciθi;

2) auf einem Trinkgefäß des Münchener Museums (veröffentlicht von Corssen 1, 430 sq. Taf. XX, nr. 6, und daraus von Fabretti *C. I. I.*



suppl. III, 402, tav. XII): fußulspaz, der Rest abgebrochen;

3) auf einem Rhyton des Britischen Museums (veröffentlicht von A. Newton, *A catalogue of the greek and etruscan vases* etc. 2, 144 nr. 1469 pl. C., von Corssen, 1, 43, Taf. XX nr. 6 und von Fabretti, *C. I. I.* suppl. I, nr. 453): fußulspazies | velclθi.

Die vorstehenden Inschriften zerlegen sich ganz zweifellos — auch die abgebrochene hat so gelaute — in drei Worte: nämlich:

fußulspazies velclθi.

So würden die drei Formen in ihrer Grundgestalt lauten. Hier ist fußulsi (mit Zwischenvokal fußulsiul, liehlich geschrieben fußulsi) der Genetiv von fußulsi, und zwar in südetruskischer Orthographie mit s, während die gemeinetruskische Schreibung fußulsi, Gen. fußulsiul, sein würde. Auch pazies ist südetruskischer Genetiv (gemeinetruskisch pazies), von einem gleichlautenden Nominativ, der einem griech. *Βάκχιος* oder *Βάκχος* — beides ist möglich — entspricht. Beide Genetive sind der bekannte etruskische Genetiv der Widmung (s. darüber Pauli, *Etr. Stud.* 1, 66; 3, 78) und bedeuten somit: „Dem Bakkhischen Fußulsi“. Die Form velclθi wird uns klar durch das analog gebildete tarzalθi, in jüngerer Form tarzalθ. Dies tarzalθ(i) bedeutet völlig sicher: „in Tarquinii“, es heisst somit velclθi „in Volci“. Der Ausfall des inneren Vokals ist nichts Besonderes, und etr. ve — neben lat. vo — ist die normale Lautentsprechung. [Diese von mir selbständig gefundene Deutung findet sich, wie ich soeben sehe, schon bei Busse (in *Deeckes, Etr. Fo. u. Stu.* 4, 12); durch die Übereinstimmung wird die Richtigkeit bestätigt.] Die ganze Inschrift bedeutet also: „Dem Bakkhischen Fußulsi in Volci“, womit es stimmt, daß die erste Schale in Volci gefunden ist. Natürlich stammen auch die beiden anderen, deren Fundort unbekannt ist, ebendorthier. Aus den vorstehenden Inschriften lernen wir also, daß pazies ein Zuname des Fußulsi war, und daß dieser in Volci verehrt wurde.

Ob derselbe Name auch in der unvollständigen Inschrift

kußnapazirezi

aus *Bettelle bei Arezzo* (*Gammurini Append.* nr. 552) stecke, muß vorläufig dahingestellt bleiben. [C. Pauli.]

**Pacifer** (= *Εἰρηνοφύλος*), Beiname mehrerer zum Teil kriegerischer Götter, die als Friedensbringer oder -stifter aufgefaßt wurden, und zwar:

1) des Mars; vgl. die Inschriften *C. I. L.* 7, 219 = *Orelli* 1353 (Ribblechester: *Pacifero Marti . . . posuit ex voto*) und 9, 5060 (Intermaria), sowie die Münzen des Probus (*Eckhel, D. N. V.* 7 p. 501) und anderer Kaiser z. B. des Aemilianus, Gallienus, Aurelianus, Tacitus etc. (Übersicht bei *Cohen-Feuardent, Méd. Impér.* 8 p. 406; vgl. auch *Panofka, Arch. Ztg.* 15, 30). Bisweilen tritt statt dessen auf Kaiser Münzen auch ein Mars Pacator auf, z. B. auf denen des Commodus (*Eckhel a. a. O.* 7 p. 121, mehr bei *Cohen-Feuardent a. a. O.* 8 p. 406; vgl. ob. Bd. 2 Sp. 2396, 55).

2) des Mercurius; vgl. *Ov. Met.* 14, 291 (*pacifer Cyllenius*). *Fast.* 5, 665 (*pacis . . . arbiter*), mehr oben Bd. 2 Sp. 2816, 12ff. Nicht selten wird der caduceus des Mercurius als Friedensstab aufgefaßt (vgl. die *pacifera virga* des Hermesobnos Echion bei *Val. Fl. Argon.* 4, 139 und überhaupt *Preller, Ausgew. Aufs.* S. 152f.). Zu Augustus als M. pacifer s. *Hor. c.* 1, 2, 41 u. *Duruy, Gesch. d. r. Kaiserr.* übers. v. *Hertzberg* 1, 288 f.

3) des Hercules; vgl. die bilingue Inschrift von Aquinum *C. I. L.* 10, 5385 = *C. I. Gr.* 5985, wo dem *Ἡρακλῆς Θαιλοφύλος* *ἱεὸς Εὐάνορος* der Hercules Pacifer Invietus Sanctus entspricht, sowie die Münzen des Probus etc. bei *Eckhel* 7 p. 91. 444. 501; mehr bei *Cohen-Feuardent a. a. O.* 8 p. 390, ob. Bd. 1 Sp. 2981, 46ff. *Cavedoni, Bullett. arch. Napoli.* 1857 p. 26. Vgl. ferner *Senec. Herc. Oet.* am Ende: *Sed tu domitor magne ferarum orbisque simul pacator* und *Sil. It.* 2, 483 *Nemee pacator*.

4) des Apollo; vgl. die Inschrift bei *Grut.* 38, 7 = *Orelli* 1440. Über den Lorbeerzweig als Friedenssymbol vgl. *Plin. N. H.* 15, 133 [*laurus*] *ipsa pacifera*.

5) der Minerva; a. die Münzen des Geta etc. bei *Cohen-Feuardent a. a. O.* 8 p. 408 und die *Ἀθηνᾶ Εἰρηνοφύλος* auf der Statuenbasis *C. I. Gr.* 6833. Auch der der Athene geheiligte Olivenzweig galt als Symbol des Friedens: *Verg. Aen.* 8, 116 (*paciferae olivae*); vgl. *Bötticher, Baumkult.* S. 426f. Die Inschrift *C. I. L.* 6, 573\* ist gefälscht.

6) des Iuppiter (?); vgl. die wohl gefälschte Inschrift bei *Orelli* 1275, doch ist ein Iuppiter Pacator orbis bezeugt durch die Münze des Valerianus bei *Eckhel* 7, 385 (*Iuppiter sedens d. pateram t., s. hastae inmixtus, pro pedibus aquila*; vgl. *Cohen-Feuardent* 5 p. 311 nr. 145).

7) des Genius (?); vgl. die verdächtige Inschrift bei *Orelli* 1412 (*sub signo Mercurii*): *Genio Pacifero Sacrum* etc. [Roscher.]

**Padus pater.** *Bull. d. Inst.* 1876 S. 85 Inschrift in archaischer Schrift in der Kirche S. Lorenzo in Pigognaga bei Gonzaga am Ufer des Po: *Pado. patr[i]*. [R. Peter.]

**Pagasalos** (*Παγασαίος*), Beiname 1) des Apollon in Pagasai, dem Hafenplatze von Pherai, *Hesiod. scut.* 70. *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 238. *Etym. M.* 646, 39. Nach *Herakl. Pont.* im *Schol. Hesiod.* a. a. O. soll Pagasaai seinen Namen davon erhalten haben, daß Trophonios daselbst den Tempel des Apollon errichtete (*πυθῖναι*). Andere Etymologien des Namens *Παγασαί* s. b. *Schol. Hes. u. Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. *Strabon* 9, 436. *Stender, De Argonautarum . . . expeditione fab. hist. crit.* 27 f. Pagasites; — 2) des Iason, weil die Argonauten mit der Argo, die selbst Pagasaea hieß, von Pagasai fortsegelten, *Anth. Pal. Ov. Met.* 8, 349. *Fast.* 1, 491. *Hom. Hymn.* 345. 18 (19), 175. — 3) der Alkestis, weil des Admetos von Pherai, *Ov. Art. am.*

**Pagasites** (*Παγασίτης*), Beiname in Pagasai und überhaupt in Thessalien s. v. Vgl. *Pagasaïos* u. *Pagastia*.

**Pagasitis** (Παγασίτις, Beiname der Artemis auf einer thessalischen Weihinschrift, die die Kultgemeinschaft der Artemis mit dem Apollon Pagasaios (s. d.) und Pagasites (s. d.) bezeugt, *A. Wilhelm, Athen. Mitth.* 15 (1890), 303, 13. Auf Münzen von Pagasia-Demetrias findet sich das Haupt der Artemis, *Poole, Catal. of greek coins brit. Mus. Thessaly to Aitolia* 18, 1 pl. 3, 1. *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunterian Collection University of Glasgow* 450, 1. *J. v. Schlosser, Beschreib. der altgriech. Münzen der kunsthistor. Samml. d. allerh. Kaiserhauses* 1, 9. [Höfer.]

**Pagasos** (Παγασός), ein Hyperboreer, Heros Eponymos des als Kultstätte des Apollon berühmten Pagasai; *Boio bei Paus.* 10, 6, 8. *Crusius s. v. Hyperboreer* Bd. 1 Sp. 2807, 54; vgl. Pagasaios, Pagasites, Pagasitis. [Höfer.]

**Pagras** (Παγρεάς), nach *Pausan.* *Damasc.* bei *Malalas* p. 198 ed. Bonn. = fr. 4 Müller, *Frgm.* 20 *Hist. Graec.* 4, 469, Gigant und Gegner des Zeus, von dessen Blitzen er niedergeschmettert wurde; das Lokal des Kampfes ist in Syrien, wo später Pagrai (*Strabon* 16, 751) stand, als dessen Eponymos Pagras anzunehmen ist, *M. Mayer, Giganten und Titanen* 243. Der 'Eisdaimon' Pagras ist eine Personifikation des Nordwindes, der in Kilikien Παγρετός (*Βορρῆς οὗτος ἐν . . Μαλλῷ Παγρετός πνεῖ γὰρ ἀπὸ κρημῶν μεγάλων καὶ ὁρῶν διπλῶν,* 30 παρ' ἑλλήσια κειμένων, ἃ καλεῖται Παγρεκά: *Arist. de vent.* 1) hieß, wie im Peloponnes Boreas und die anderen Stürme als Titanen erscheinen, *Mayer a. a. O.* 219. In Zusammenhang mit dem aramäischen 'pegar' = 'niederreifen, zerstören' will den Namen Pagras bringen *H. Lewy, Semit. Fremdwörter im Griech.* 189. [Höfer.]

**Pagus, Gau, s. Lokalpersonifikationen.**

**Paian u. Paion.** 1) Παιών; Παιὼν aus 40 *Παιών* = Παιῖφων, *Hoffmann, Die griech. Dialekte* 3, 523; Παιών nach *Baunack, Studien* 1, 153 aus Παιῖφων kontrah.; *Παιῶν Eust.* 138, 8, vgl. *Ahrens, Dial.* 2, 199. Die ältere Epik kennt nur die volle Form Παιῖφων, die jüngere daneben auch Παιών, das bei den Tragikern und in Prosa überwiegt, während in der Komödie (hier vereinzelt auch Παιῖων *Arist. Lysistr.* 1291; s. a. *Herondas* 4, 1. 12. 81. 82. 85 u. *Meister* dazu S. 815), die wohl als altattisch zu bezeichnende Form Παιών häufiger ist (s. *Kock, Com. Att.* fr. 2, 14).

Die Deutungsversuche der Alten gehen entweder von παιών (*Schol. Arist. Plut.* 636. *Schol. in Hom. Il.* E 401. *Etymol. M.* 657, 11. *Hezych s. v. Ὀναξ. Macr. Sat.* 1, 17, 16) oder von παιών, das mit θεραπεύειν synonym sei (*Eust. Il.* A 472. *Schol. Arist. Plut.* 636) oder von παιών = „schlagen“ aus (so schon *Arist. Pax* 454. *Callim. hymn. in Apoll.* 97. 103. *Ephoros,* 60 fr. 70. *Müller* 1, 255. *Duris, Et. M.* 469, 46. *Apollon. Arg.* 2, 712. *Macrob. Sat.* 1, 17, 17). Von einigen wird die etymologische Erklärung auf den ganzen bei den Pānen üblichen Refrain (das παιανιστὸν ἐπίγραμμα *Athen.* 15, 696) ἢ Παιών oder ἢ Παιών ausgedehnt, der schon frühzeitig zu dem feierlichen Vollnamen des Gottes Ἰηταῖφων zusammenwuchs. (Zuerst *Hymn.*

*Hom. in Apoll.* 272. *Callim. a. a. O. Apoll. Arg.* 2, 704; Ἰηταῖων bei *Isyll. Ep. D.* 22, 26, *Wilam.*) Schon *Kallimachos* kennt die Ableitung von ἵμα und den Zusammenhang mit der delphischen Legende; nach *Apollonios* 2, 714 wurde der später so oft veruommene Kultruf zuerst im Munde der korymbischen Nymphen (nach *Eph.* der Parnassier) laut, die Apollon zum Kampfe mit dem Python anspornen; nach anderen (*Klearchos bei Athen.* 15, 701. *Macrob. Sat.* 1, 17, 17. *Etym. M.* 469, 19) war es Leto, die dem kleinen auf ihrem Arme ruhenden Sohne erstmals das Kampfeswort zurief. Der Ursprung dieser Erzählungen ist vermutlich in einer ursprünglich scherzhaft gemeinten Interpretation bekannter Kunstdarstellungen zu suchen (vgl. z. B. die rotfigurige attische Lekythos in der Berliner Vaasensammlung nr. 2212, abgeb. bei *Overbeck, Kunstmyth.* 4 (*Apollon*), 378, auf der die ermunternde Haltung der Leto in der That etwas derartiges zu besagen scheint). *Apollodoros* περὶ θεῶν bei *Macr.* 1, 17, 19 erklärt das aus der Interjektion gebildete Adjektiv ἵμας (*Aesch. Ag.* 146. *Soph. Oed. Tyr.* 154. 1097. *Arist. Vesp.* 874. *Lysistr.* 1281. *Apollon.* 2, 712. *C. I. A.* 1, 510. *C. I. Gr.* 511. *Papyr. Berol.* bei *Parthey* 44, 83. 98a. Pānen des Aristonoo *Bull. hell.* 17, 561. *Philol.* 53 Ergänzungsheft 4; *Crusius* liest hier und sonst ἢ ἢ) mit ἀπὸ τοῦ νόσου ἵσθαι καὶ ἵμα, indem er Apollon und Helios identifiziert. In dem Excerpt bei *Macrob.* 1, 17, 17 geht endlich die Spitzfindigkeit soweit, dafs zwischen ἢ Παιών = medere Paean und ἢ Παιών = immitte feriendo geschieden wird. Die Neueren haben mit Ausnahme von *Fick, Gr. Personennamen* 2 460 (Ἰηταῖων = Heilkunstfreund) und *Baunack, Studien*, 1, 153, dessen Erklärungsversuch (ἢ ἐκ' αἵμα = auf zum Helfer, von idg. aisā = Heilung) an die Kombinationen der alten Grammatiker erinnert, auf eine Ausdeutung des ἐπίγραμμα mit Recht verzichtet. Von den alten Erklärungen des Wortes Παιών hat *Panofka* (Die Heilgötter der Griechen, *Abh. d. Berl. Ak.* 1843, 262; ebenso *Crusius, Phil.* 53. E. H. 8 mit dem unten stützenden Hinweis auf Formen wie ἱμαῖος πρόσπαιος „dreinschlagend“ bei *Aesch. Ag.* 188, 338) die Ableitung von παιών = „schlagen“ wieder zu Ehren gebracht; er denkt an das Austreiben der Krankheiten durch Schläge und möchte in diesem Sinn die mit einem Baumzweig schlagende Götterfigur auf der Münze von Kaulonia (*Müller, Denkm.* 1, 16, 72) für Apollon Paian in Anspruch nehmen. *Weicker, Götterlehre* 1, 542 nimmt auf Grund unhaltbarer mythologischer Voraussetzungen als ursprüngliche Form Πάων = Πάω = der „Leuchtende“ an; *Fick a. a. O.* bringt das Wort mit ἱμαῖος „kundig“ in Zusammenhang; *Pascal, stud. phil.* Rom 1893 p. 11 mit der V pā (zois pater) = der „Schirmende“. Mehr Beachtung verdient die von *Pictet* in *Kuhn's Zeitschrift* 5, 40 gegebene Deutung, die sich auch *Usener, Götternamen* 153 aneignet, wonach die Grundform parjavān (ebenso *Vanicek, Etym. Wörterb.* 529) = „der der Reinigung und Heilung Mächtige“ (von der Wurzel pū) lautet, zumal

da der bei den Tragikern geläufige appellative Gebrauch des Wortes die verwandte Bedeutung des „Heilenden, Helfenden, Sieghaften“ aufweist (*Aesch. Ag.* 99. 822. 1221. *Suppl.* 1052. *Soph. Trach.* 1208. *fr.* 639 N., parodistisch wiederholt in *Arist. Plut.* 636).

Die Probleme, die durch das über Paion vorliegende Material gestellt werden, sind im wesentlichen folgende: War Paion ursprünglich ein Sondergott im *Usener'schen* Sinne, und, im bejahenden Falle, hat sich seine Selbstständigkeit auch später erhalten? Wie verhält sich dazu die apollinische Epiklesis und welche Bedeutung hat sie? Ist sie wie andere lokal oder begrifflich beschränkt oder hat sie einen allgemeinen Charakter? Wie wurde sie eine Epiklesis anderer Götter und welchen Sinn hat sie hier? Einen Beitrag zur Lösung dieser Fragen geben *Schwalbe, Über die Bedeutung des Paian, Magdeb. Progr.* 1847. *Bruchmann, De Apolline et Graeca Mineræ deis medicis* p. 49 ff. *Pascal, De Apollinis cognomine Παῖαν* (ohne selbständigen Wert). *Preller-Robert* 1, 277, 2. *Usener, Götternamen* S. 163 ff. *Arthur Fairbanks, A study of the Greek Paean in Cornell Studies in class. Philology* XII, 1900.

I. Paieon der Götterarzt. Bei *Homer*, E 401 heilt Paieon den Hades, 900 den Ares durch *ὀδυνήματα φάρμακα*, und δ 232 wird von den ägyptischen Ärzten ausgesagt: *Παιήτορος εἶσι γυνήθεις*. Schon die alten Erklärer haben lebhaft darüber gestritten, wer damit gemeint sei. Die Annahme eines selbständigen Götterwesens vertrat *Aristarch* (*Schol.* E 898. *Lehrs, de Arist. st. hom.* 179; das damit in Widerspruch stehende *Schol.* δ 231 ist verderbt, Änderungsvorschläge bei *Ludwich, Arist. Hom. Textkr.* 1, 541 und *Usener* S. 164 Anm. 19), wogegen *Kratos* und in eingehender Weise *Zenodot* von *Mallos* (*Eustath.* p. 1014, 60), wie es scheint, in einer besonderen, dramatisch angelegten Schrift *Παιήτορον* (*Schol. Veron.* zu *Verg. Aen.* 10, 738. *Schneidewin, Philol.* 2, 764. *Wachsmuth, de Orate* *Mall.* p. 28) für die Identität mit Apollon eintraten und für die Textgestaltung daraus die Konsequenzen zogen (*Schol.* δ 231. *Schol.* E 898). Wenn schon der Augenschein bei *Homer* *Aristarch* Recht giebt, so wird die Notwendigkeit einer Sonderung durch eine im Lauf der Diskussion beigebrachte *Hesiodische* Stelle zur Evidenz erwiesen: *fr.* 139 *εἰ μὴ Ἀπόλλων Φοῖβος ἔπειξ θανάτοιο σώσει ἢ καὶ Παιήων ὅς πάντων φάρμακα οἶδεν*. Noch ein weiterer Beleg aus früher Zeit muß im homerischen Sinn gedeutet werden: *Solon fr.* 13 *Bergk* 2<sup>4</sup>, 45, wo nach Aufzählung der verschiedensten Kenntnisse, die von den Göttern kommen, darunter der Mantik, die auf Apollon zurückgeht, die ärztliche Kunst angeführt wird: *ἄλλοι Παιήων πολυφαρμάκων ἔχοντες ἱγροῖ.* Da Asklepios wenigstens für die homerischen Stellen nach der ihm vom Epos zugewiesenen Stellung nicht in Betracht kommt, wie denn auch von den alten Erklärern diese Möglichkeit bezeichnenderweise ganz außer Acht gelassen wird, so ergibt sich daraus die Notwendigkeit der Annahme, daß die Griechen in alter Zeit einen Sondergott Paieon kannten,

von dessen primitiver und einförmiger Kunst, die Wunden durch Kräuter zu heilen, die recht spärlichen Zeugnisse doch einstimmig zu berichten wissen. Ob er in ganz Griechenland bekannt und älter als Apollon war, wie *Usener* meint, muß dahingestellt bleiben; andererseits ist an eine Hypothese Apollons um so weniger zu denken, als die iatrische Bedeutung der apollinischen Epiklesis nur selten vorkommt (s. unten). Die Vermutung *Useners*, daß auch später noch im Kult neben den anderen „Heilanden“ der homerische Paieon in seiner Eigentümlichkeit sich erhielt, steht und fällt mit der einzigen Stütze *Cic. in Verr. act. sec.* 4, 127 *atque ille Paean sacrificiis anniversariis opud illos* (in Syrakus) *colebatur*, wo die Deutung des Paean auf Apollon durch die Beobachtung, daß auch sonst der Ehrenname ohne weiteren Zusatz sich findet (bei den Römern *Seneca Herc. Oct.* 92. *Iwen.* 4, 172. 174. *Ausonius* p. 350 *Peiper. Apollin. Sid.* 2, 154. 307), empfohlen und durch die *ib. c.* 93 enthaltene Nachricht von ähnlichen Kultverhältnissen in Agrigent nahegelegt wird. Im Kult läßt sich der homerische Paieon weder hier noch anderswo unterbringen. Dagegen erhält sich da und dort die Erinnerung an ihn in der durch das Epos beeinflussten Überlieferung (*Apoll. Rhod.* 4, 1509. *Lukian, Deor. Dial.* 13, 2 [olympische Scene]. *tragopod.* 143. *Nonnos* 35, 62. 40, 407), ohne daß sein Bild durch neue Züge bereichert würde, und besonders in der Ständes-tradition ärztlicher Kreise, die ihn als einen der ersten Vertreter der Kunst feiert und nach homerischem Vorbild berühmte Ärzte von ihm abstammen läßt (*Anthol. Pal.* 3, 265. 270. 271. 3, 319. *Le Bas-Foucart* 211a — *Kaibel epigr.* 473. *Iamblich, de Pyth. vita* 31, 208: *εἶναι δὲ ταύτην τὴν ἐπιστήμην τὸ μὲν ἐξ ἀρχῆς Ἀπόλλωνος καὶ Παιήωνος, ὕστερον δὲ τῶν περὶ τὸν Ἀσκληπιόν*).

II. Apollon Paian. Die Epiklesis Paian, die durch die frühesten Zeugnisse als apollinisch erwiesen wird und bis weit herab in die römische Kaiserzeit volkstümlich blieb, steht in einem eigentümlichen Zusammenhang mit dem apollinischen Festlied und ist aus der unmittelbaren Kultübung erwachsen. Schon bei *Homer* A 473 singen die Achäer einen schönen Paieon auf Apollon als den rettenden Gott, und X 391 wird der Paieon als Siegeslied angestimmt. Die Bedenken, die schon alte Kommentatoren (*Schol.* a. d. St.) und zuletzt *Bruchmann* p. 65 veranlaßt haben, an der zweiten Stelle die Beziehung auf den Freund der Troer, Apollon, abzulehnen, werden durch die richtige Bemerkung *Reichels, Vorhell. Götterkulte* S. 57 erledigt, daß die prononcierte Parteistellung der einzelnen Götter auf den Kult keinen Einfluß ausgeübt habe. Wenn aber Apollon der Paian erklingt, so bedeutet dies, daß er als Paian, als Helfer und Retter, gefeiert wird. Denn das *ἐπαφθεγμα*: *ἐν Παιήων, ἢ Παῖαν, ὦ ἢ Παῖαν* (Wechsel der Interjektion in den Paianen des *Makedon* und *Aristonoos*) gilt als das charakteristische Merkmal dieser Hymnengattung (*Athen.* 15, 696e. *Hesych.* s. v. *ὠνὰς Παῖαν*); es findet sich in den meisten Überresten und

in allen vollständig erhaltenen Pānen (die einzige Gegeninstanz ist das als Pāan böswillig gedeutete Skolion des *Aristoteles* auf *Hermeias*, *Athen.* s. a. O.); und wenn in späteren Zeiten auf Sterbliche (*Lysander*, *Plut. Lys.* 18, 1. *Flamininus*, *Plut. vit. Flam.* 16 u. a.; s. *Ath.*) Pāne gedichtet wurden, so lag die Frivolität in der Herabwürdigung des offiziellen, der liturgischen Sprache angehörigen Kultbegriffs. Dafs der Pāan und die gleichnamige Epiklesis ursprünglich der Apollonreligion eigentümlich sind, bestätigen die antiken Zeugnisse (*Menand.* περί ἐπιδείξεω. *Walz, rhet. gr.* 9, 129. *Servius* zu *Verg. Aen.* 6, 657. *Schol. Arist.* *Plut.* 636. *Pindar* fr. 116 mit Einschluss der *Artemis*, s. *Schwalbe* p. 7 A. 11) und die in Delphi heimischen Legenden, die von der Entstehung des Rufs berichten (zu den schon oben aufgeführten vgl. noch die attische Version bei *Macrob.* 1, 17, 18). Es ergibt sich dies auch aus den erhaltenen Belegen, welche die zeitliche Priorität des apollinischen Beinamens erweisen. Denn wenn bei Homer derselbe erst zu erschliessen ist, so tritt *Hymn. Hom. in Apoll.* *Pyth.* 94 die eine feststehende Kultübung voraussetzende Namensform Ἰηπαίων auf, und v. 339 singen die Kreter auf dem Zug nach Delphi den Iepaieon, den Apollo selbst mit der Phorminx begleitet, ebenso wie in dem jüngst aufgefundenen delphischen Kirchenlied *Bull. hell.* 19 = 1895 p. 404 der Gott selbst den Pāan beginnt (s. a. *Tibull.* 2, 5, 9, vermutlich aus der *Titanomachie* des *Arktinos*). Schon die homerischen Stellen geben zwei der bedeutsamsten Anlässe wieder, bei denen der Ruf zu dem helfenden Gott erscholl: ἐπὶ πάσῃσι λοιμοῖς, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ παντίσι πολέμοις (*Schol. Aristoph. Plut.* 636.). Als der Heiland, der die Pest vertreibt (s. a. *Soph. Oed. R.* 154; über den Zusammenhang dieser Funktion mit seiner Bedeutung als Gott der heißen Jahreszeit s. o. *Roscher* 1, 433), hat er eine gewisse Verwandtschaft mit dem Götterarzte Paieon, aber doch nur eine entfernte. Die im engeren Sinn iatrische Wirksamkeit des Apollon Paian tritt in der lebendigen Religionsübung nur selten zu Tage (vgl. des *Paradoxographen Apollonios hist. comment.* 40); und wenn auch einmal das pānische Wesen des Gottes referierend in diesem Sinne aufgefasst wird (*Menand.* περί ἐπιδείξεω. 9, 129. *Strabon* 14, 635. *Plut. Quaest. Conv.* 9, 18, 4. p. 745 τοὺς λατρεῖς Ἀπόλλωνι παῖνι χωμένους πάντα), so ist doch in den gottesdienstlichen Urkunden der eigentliche und ausschliessliche Gott gegen Krankheiten Asklepios. Die apollinische Epiklesis hat einen viel allgemeineren Charakter und bringt die Wirksamkeit des Gottes nach ihren verschiedensten Seiten zum Ausdruck. Er ist Helfer in erster Linie, wie die Legenden zeigen, als Gott des Kampfs und Siegs (s. a. *Schol. Thuc.* 1, 50, 4, 43. *Eust. Hom. E.* 401; dafs der Angriffspāan sich an ihn wendet, geht aus der oben erwähnten attischen Sage hervor, wonach das delphische Orakel den Athenern die Weisung gab, die Hilfe Apollons im Amazonenkampf mit dem Rufe ἐπὶ Πάϊον zu erflehen); er ist der morgendliche (ἑώσιος)

Sieger über die Finsternis (*Apollon.* 2, 669. *Herodot.* fr. 48) und wird zum Zeugen der Wahrheit angerufen (*Plato leg.* 2, 664 c). Er ist der Glück und Heil spendende Gott (*Pindar Pyth.* 4, 270. *Eur. Ion* 125, 141. *Aristoph. Vesp.* 874) in allen Lebenslagen, er wird angerufen bei drohendem Unglück (*Schol. Aristoph. Plut.* 636), beim Antritt einer Seefahrt (*Etym. M.* p. 131, 38), beim Symposion (*Alkman, Bergk* fr. 11. *Schwalbe* p. 38); er schirmt vor dem Tode (*Eurip. Alc.* 91, 230, vor Seuchen und Krankheit und jeglichem Ungemach (*Eur. Her.* 820; s. *Wilamowitz* z. d. St.). Das Wort Pāan umschliess die ganze Fülle seiner göttlichen Kraft, wie sie besonders auch sich in den Mythen bewies (s. den Pāan des *Aristonoeos*); es ist die charakteristische Bezeichnung seines Wesens, die bei der Apotheose des Dionysos als höchster Ruhmestitel auf diesen überging (s. unten den Pāan des *Philodamos*), und so tiefgegründet ist in der griechischen Religion diese Verehrung des Apollon Paian, dafs schon frühzeitig der Ruf zum Helfer (das ἦ Ἰαῖν und Ἰαῖν Ἀρόλλον) zur blofsen liturgischen Formel und zum stereotypen Ausdruck des Siegesjubels, der Freude oder der Verwunderung erstarren konnte (*Soph. Trach.* 221. *Aristoph. Thesm.* 311. *Pax* 453. *Aves* 1763. *Theocr.* 5, 79, 6, 27. *Epiclet.* diss. 3, 10, 5. *Diog. Laert.* vita *Epic.* 5. *Ovid. ars amat.* 2, 1. *Met.* 14, 720. *Claudian praef. in Ruf.* 11).

Aus dieser allgemeinen Geltung der Epiklesis ergibt sich ferner, dafs sie sich nicht wie andere örtlich begrenzten läfst. Doch ist dadurch nicht ausgeschlossen, dafs sie zur Unterscheidung von anderen Apollonkulten da und dort eine lokal gefärbte Bedeutung annehmen konnte, in der eine besonders erfolgreiche Bethätigung der helfenden Kraft des Gottes zum Ausdruck kam. Bezeugt ist in diesem Sinn Ἀρόλλον Ἰαῖν für Athen; *C. I. A.* 1, 210; vgl. *Aristoph. Ach.* 1212 ἀλλ' οὐκ ἐνὶ νηυσὶν Παῖωνια (die Erklärung des *Schol.* ist augenscheinlich aus der Stelle erschlossen und deshalb ohne urkundlichen Wert); für Oropos: ein Altar neben *Herakles* und *Zeus*, *Paus.* 1, 34, 3, vielleicht als Orakelgöttern, s. *Siebelis* z. d. St.; für Saaboa in der Hermosenebene: Weihung *Bull. hell.* 11, 1887, 94, für Selinus: Altar mit *Athene I.* *G. S. I.* 269; für Rom: *Virgines Vestales ita indignant Apollo Medice, Apollo Paean* *Macrob.* 1, 17, 15, vgl. *Phlegons Androgenenorakel* bei *Diels, Sibyll. Blätter* S. 114. Ferner findet sich der Name in der feierlich gemessenen Sprache der Hymnen und Weihepigramme: *Callim. hymn. in Apoll.* 2, 21, 97, 103. *Theocr. Epigr.* 1, 3, 7, 1. *Anth. Pal.* 2, 253, 518. *Hymn. orph.* 34, 1. *Hymn. mag.* 2, 2, 3 *Abel* (= *Buresch-Klaros* p. 42), Pāan von *Ptolemais*: *Récue archéol.* 1889, 71. *C. I. Gr.* 1946 = *Kaibel* ep. 799 (nach *Kaibel* röm. Ursprungs). 5039 = *K.* 1023 (synkretistisch Ἰαῖν Μαρδοβέλις aus Talmis-Kalapsae). 2034 (? Tenos). Inschrift von Hassanlar (Lydien): Weihung einer Asklepiosäule (τὸν νεῖα τὸ Παῖωνος) an *Hekate* und *Men*, s. *Buresch, Aus Lydien* S. 152. Inschrift von Ak-Euren (Phrygien):

*Arch. epigr. Mitt.* 19, 1896 S. 231. *Orph. Argon.* 21. 175. 1356. *Kaibel* ep. 797. *Orac. somn. ap. Arist. or. sacr.* 4. (t. 1, 511 Dind.) *Euseb. praep. ev.* 5, 8. Die einzige erhaltene Darstellung in der Kunst auf einer jetzt verschollenen Gemme [Creuser, *Gemmenkunde* Taf. 5 N. 31, *Denkmäler der alten Kunst* 2 N. 121a. *Deutsche Schriften* 2, 3, 484: ein zierlicher, bekränzter Apollokopf, vor demselben ein Zweig (Lorbeer oder Olive?), die Haare, in denen das Wort Παια(ν) steht, endigen in einen kleinen Schwan] wird man nach den oben gegebenen

Ausführungen Anstand nehmen müssen mit *Overbeck, Kunstm.* 4, 160 ohne weiteres auf den Heilgott zu beziehen (Deutungsversuche bei *Lersch, Apollo der Heilspender* 17 und *Stephani, C. R.* 1863, S. 84. A. 6).



Apollon-Paion,  
Gemme (nach  
Creuser, *Gemmenkunde*  
Taf. 5 Nr. 31).

sich immer mehr beschränkenden Wirksamkeit des Gottes gemäß, ausschließlich iatrische Bedeutung. Insofern ist Asklepios der rechtmäßige Nachfolger des homerischen Götterärztes, der neben Apollon zuerst diesen Namen trug. Es scheint aber infolge der engen Verbindung des Apollon und Asklepios das apollinische Beiwort direkt auf diesen übergegangen zu sein. Es spricht dafür nicht bloß die Analogie mit Dionysos, sondern auch die Tatsache, daß die auf Asklepios gedichteten Pānen den apollinischen nachgebildet sind, und in mehreren Bruchstücken (in dem Pān von Ptolemais, in dem des *Makēdo*, *Bergk* 3, 676 — *C. I. A.* 3, 171b und vielleicht auch in dem des *Sophokles*, *Bergk*, *P. L. G.* 2<sup>a</sup>, 248) bei Beginn des Liedes des eigentlichen Paian, Apollons, zuerst gedacht wird. Der früheste Beleg ist der von *Sophokles* auf den Gott gedichtete Pān, dessen Kult eben erst in Athen eingeführt wurde (420 v. Ch.: *Körte, Ath. Mitt.* 18, 1893, 249), ohne daß allerdings die Epiklesis erhalten wäre. Sie findet sich ohne Zusatz *Nicander theriaca* 439, 686, wo die Attribute und die lokalen Beziehungen auf Asklepios deuten, ebenso *Herondas* 4, 1. 11. 81. 82. 85. Am häufigsten erscheint sie wie bei Apollon in den religiösen Urkunden, den Hymnen, Weihepigrammen und -inschriften: in den schon genannten Pānen, von denen der von Ptolemais in der einfachsten liturgischen Form gehalten ist, im Pān des Isyllos an Epidanos (*Wilamowitz*, *D* 1, 22, 25, *E* 10, s. a. *Cavadias, Fouilles d'Epidaure* 4, 7. 47, 4 — 255, 12), in der Weihinschrift des Soarchos von Lebena (*Ath. Mitt.* 21, 1896 p. 67), im Lied des Diophantos Sphektios, *Bergk* 3, 249 — *C. I. A.* 3, 171a. *I. G. S. I.* 1016. *C. I. Gr.* 3, 5978c — *Kaibel* 1026, 511 u. add. 511 — *K.* 1027, 5974 A. B. — *Anth. Pal.* 2, 384 (Rom), 2292 (Delos), 3158 (Smyrna), 3538 (Pergamum) — *K* 1035. *C. I. A.* 3, 263 (p. Athen). *Arch. epigr.*

*Mitt.* 15, 1892, 206 (Mösien). *Hymn. orph.* 62, 11. *Androm.* bei *Galen.* de *antid.* 1, 6 (14, 42). *Philostatos* in der *εἰσαγωγὴ* des *Kallistratos* 434, 13. *Tzetz. chil.* 10, 710.

IV. Dionysos Paian. In Delphi trat Dionysos in enge Beziehung zu Apollon, die sich im Austausch der Attribute bekundet (s. oben *Voigt* 1, 1033. *Rohde, Psyche* 2, 52). Auch der Kultname Paian wurde auf Dionysos übertragen. Die abgerissenen Literaturangaben, aus denen diese Tatsache erschlossen werden konnte (*Eurip.* fr. 480 N. aus dem *Likymnios: δῖος ποτα φίλοδωρε Βάκχης παῖν Ἀπόλλων ἐβόλε\**), *Hymn. orph.* 52, 11: *Παῖν Ὀυσεργής, Columella de cultu hort.* 224: *Delie te Paean et te eue eue Paean*), erhalten ein neues Licht durch den Inhalt des dem Ende des 4. vorchristl. Jahrhunderts angehörenden, die delphische Lokaltradition wiedergebenden Pāns auf Dionysos, als dessen Verfasser *Philodemos* von Skarpheia genannt wird (*Bull. hell.* 19, 1895, 391). „Nachdem der Sohn des Zeus und der Thyone seine Wanderfahrten auf Erden beendigt hatte, und die Eifersucht der Hera durch die Vermittlung der Theokina gestillt war, zieht er in den Olymp ein. Die Musen, mit Epheus bekränzt, begrüßen ihn als unsterblichen Pān, und Apollon beginnt das Lied.“ Die dionysischen und apollinischen Rufe verschmelzen (*εὐοῖ ὦ ἰὸ Βάκχ' ὦ ἰὸ Παῖν*). Dionysos übt die pānische Wirksamkeit in dem umfassenden apollinischen Sinne aus; s. den Endrefrain *ἰὸ Παῖν, ἰὸ σωτήρ, εὐφραντάνδε πόλιν φύλας' ἐβαίοντι σὺν δαίμοι*; doch wird er im besonderen auch mit der Bitte um Verleihung der Gesundheit angegangen (s. den Nachtrag *Bull. hell.* 21, 1895, 513). — (Über das Vasenbild dionysischen Charakters bei *Gerhard, Arch. Zeit.* 10, 404, auf der die Personifikation des Liedes *Παῖν* neben *Kōpos* [s. d.] inschriftl. bezeugt ist, s. *Voigt* op. Bd. 1 Sp. 1072.)

V. Paian in vereinzelt mit Zusammenhang mit anderen Göttern und mit Personifikationen: Beiwort des Zeus: *Hesych.* s. v. Die Deutung des lorbeerbekränzten Zeuskopfes auf der Münze bei *Mionnet, descript. des méd.* 6, 602 nr. 301 in diesem Sinn (*Panofka, Abh. der Berl. Ak.* 1843 S. 257) ist unwahrscheinlich. Beiwort des Helios bei *Timoth.* fr. 13. *Bergk* 3, 624: *σὺ τ' ὦ τὸν δὲ πόλον οὐράνιον ἐκτίεις λαμπραῖς ἅλις βάλαν, πύρρον ἐκάρπον ἐχθροῖς βέλος; σὺ δὲ νευράς, ὦ ἰὸ Παῖν*. *Hymn. orph.* 8, 12. Beiwort der Athene unter der Form *Παιωνία* in Athen und Oropos. *Pseudoplat.* vita dec. orat. 842 e. *Paus.* 1, 34, 2. Über die Lage des athenischen Heiligtums s. *Wachsmuth, Die Stadt Athen* 1, 263. Beiwort des Pan *Hymn. orph.* 11, 11, des Thanatos *Soph. fragm.* 639 N. *Eurip. Hippol.* 1373. *Diphilos* fr. 88 *Kock* und *Hypnos Soph. Phil.* 832. Da endlich in jedem Pān der Kulturf vorkam, so würde die Konsequenz es erfordern, die Epiklesis auf alle diejenigen Götter auszudehnen,

\*) Die Anrede ist einem an die delphischen Gottheiten gerichteten Gebet entnommen, was einen Anhalt dafür bietet, daß der *Diod.* 4, 38, 3 berichtete Zug des *Likymnios* und *Iolas* nach Delphi im euripideischen Stücke vorkam.

die nach der Überlieferung durch Pāne verehrt wurden (zusammengest. b. *Bernhardy, Grundr. d. gr. Litt.* 2<sup>3</sup>, 627). Doch ist es nicht anscheinend, ob das *ἐπιφύλα* überall die volle Bedeutung der Epikleisis festgehalten hat, oder ob es nicht vielmehr, wie zuweilen bei den Tragikern und Komikern, so auch in vielen Pānen zu einer inhaltlosen liturgischen Formel geworden ist.

VI. Paian personifiziert: s. Sp. 1260, 38 ff.

2) Paion, der Eponym des Volks der Pāonen 10  
a) entweder als Sohn des Endymion und Bruder des Epeios, Aitolos und der Eurykyde, der nach der Besitznahme der Herrschaft durch Epeios aus Elis floh und einen Landstrich am Äxios besetzte, welcher nach ihm Pāonien genannt wurde; *Paus.* 5, 1, 2, 3, oder b) als Sohn des Poseidon und der Helle; *Hygin. poet. astr.* 2, 20. *Eratosth. Catasterism.* in *Westermanns Myth. graec.* p. 262, 9, oder endlich c) als Sohn des Autaeus und Enkel des Illyrios, der andere 20  
Eponymen, Skordiskos und Triballos, zeugte. *Appian. Illyr.* 2, 1, 346 *Mendels.*

vgl. auch den Artikel Paralia. [Höfer.] — Paidia findet sich ferner in dem an ähnlichen Abstraktionen reichen Pinax des *Kebes* c. XV, XVIII, XXXII: der von Aletheia und Peitho umgebene Genius der wahren philosophischen Bildung, dem die Pseudopaideia entgegensteht. Ein im Berliner Kupferstichkabinett befindliches Relieffragment, das von *K. K. Müller* in der *Archäol. Zeitung* 1884, 122 veröffentlicht worden ist, stellt nach den Nachweisen *Müllers* in der *Deutschen Literaturzeitung* 1884, 29 Sp. 1068 (s. a. *Robert* ebendort 30 Sp. 1109) dieselben Scenen im Anschluß an *Kebes* dar. [Eisele.]

**Paidelos** (*Παιδέλιος*), Kultbeiname des Dionysos auf einer athenischen Inschrift *C. I. A.* 2, 3, 1222 p. 17. — *Kumanudes, Ἀθηναιογ.* 7, 291 vergleicht Paidokores (s. d.), Paidotrophos (s. d.), Paidokomos (s. d.). Eher scheinen aber als Parallelen *Παις* (s. d.), *Νεανίας* (s. d.), *Kore* u. s. w. zu entsprechen [Höfer.]

**Palderos** (*Παιδέριος*), scherzhaft (= *παίδι*—



Paidia den geflügelten Himeros schaukelnd, Vasenbild (nach *Annali d. Inst.* 1857 tav. A).

3) Paion, Sohn des Antilochos, Enkel des Nestor, dessen Söhne aus Messenien vertrieben wurden und sich in Athen niederließen. Von ihm leitet sich das athenische Geschlecht der Pāoniden her. *Paus.* 2, 18, 8; *Töpfer, Att. Genealogie* 227.

4) Paion, Vater der Phano-syra, der Gattin des Minyas. *Schol. in Apoll. Arg.* 1, 230.

5) Paion, Vater des Aristaios, des Vaters der Perseis. *Pherekydes fr.* 10 *Müller (Schol. in Apoll. Arg.* 3, 467). [Eisele.]

**Paideia** (*Παιδεία*), die Bildung als Göttin: *Lucian. somn.* 9, 14; sie fährt mit einem 20  
Gespann geflügelter Rosse ebenda 16; vgl. *Stephani, Comptes rendus* 1864, 46. — In einer Frauengestalt, dargestellt auf einem Vasengemälde der K. Sammlung in Berlin, welche den Ringübungen der Jünglinge im Gymnasium beiwohnt, erblickt *Stephani* a. a. O. 1875, 80 die Personifikation einer Oberaufsicht bei der Erziehung und Bildung der Jünglinge — *Παιδεία*;

*παίστης, παιδοπλάτης*) gebildetes Epitheton des Zeus, *Telekleides bei Pollux* 3, 70; vgl. d. Art. Ganymedes Bd. 1 Sp. 1696, 6 ff. [Höfer.]

**Paidia** (*Παιδία*), die Personifikation des erotischen Spiels, inschriftlich bezeugt: 1) auf einem fein stilisierten attischen Vasenbild, dessen Mittelpunkt Aphrodite und Eros bilden. Die Paidia, die einen durchsichtigen, umgürteten Chiton und den Korymbos auf dem Haupte trägt, ist mit der Hore Eponomia eng verbunden. Daneben sind andere bei der Hochzeit beteiligte Dämonen, Peitho und Eudaimonia, dargestellt. *Müller, Denkm.* 2, 27, 296; *Gerhard, Prodrömos* 229; *Stackelberg, Gräber der Hell.* Taf. XXIX; *C. I. G.* 8361; — 2) in genrehafter Auffassung auf einer Münchener Vase: Paidia, den knabenhaft gebildeten, mit langen Flügeln versehenen Himeros schaukelnd. *Lenormant-de Witte, Élite des mon. céram.* 2, 22; *O. Jahn, Sächs. Ber.* 6, 243 ff.; *Annal. dell' inst.* 1857 tav. A; *C. I. Gr.* 8366; *Baummeister, Denkm.* 3, 1571. [Eisele.]

**Paidokomos** (Παιδοκόμος), Beiname der Athene (Παιδοκόμος Γλαυκῶπις): *Nonn. Dionys.* 13, 175. [Höfer.]

**Paidokores** (Παιδοκόρης), Beiname des Hermes in Metapont, *Hesych.* s. v. Über Hermes als χορογράφος s. d. Art. Kurortophos Bd. 2 Sp. 1632, 33 ff.; über Kult des Hermes in Metapont d. Art. Hermes Bd. 1 Sp. 2358, 13 ff. [Höfer.]

**Paidotrophos** (Παιδοτρόφος), Kultname der Artemis im messenischen Korone, wo sie mit Dionysos und Asklepios einen Tempel besaß, *Paus.* 4, 34, 6; vgl. d. Art. Artemis Bd. 1 Sp. 569, 47 ff. Kurortophos Bd. 2 Sp. 1628, 52 ff. 1630, 54 ff. [Höfer.]

**Paieon** s. Paian.

**Paianiscos** wird auf einem Pränestinischen Bronzespiegel gelesen (veröffentlicht von *Bennardorf*, *Bull.* 1867, 67 sqq. *Ann.* 1871, 119 sqq. *De Witte*, *Comptes rendus de l'Académie* 1867, 52; *Fabretti*, *C. I. I.* suppl. 1, nr. 478. *Garrucci*, *Syll.* 20 nr. 638; abgebildet *Ann. (Mon. ined.) dell'Inst.* XLIII = 1871, tab. XXIX nr. 2; besprochen von *Mommsen*, *C. I. I.* suppl. nr. 24. *Corssen* 1, 347, 2, 278, 313. *Garrucci* a. a. O. *Jordan*, *Krit. Beir.* 26 sqq.). Die Lesung ist indes nicht sicher: während *Bennardorf*, *Fabretti*, *Corssen*, *Mommsen* Paianiscos lesen, glauben *Garrucci* und *Jordan*, daß vielmehr Paianiscos dastehe. An sich ist ja die letztere Form nicht sonderlich glaubhaft. Allein es kann hier von einer Feststellung des Textes Abstand genommen werden, da für die mythologische Erklärung des Namens beide Formen gleichwertig sind, denn auch Paianiscos würde selbstverständlich nur für Paianiscos stehen können. Daß der Graveur diese Form schreiben wollte, halte ich mit *Jordan* für gewiß, und beide gelesenen Formen, Paianiscos und Paianiscos, würden nur durch einen Irrtum desselben entstanden sein. Daß das i der ersten Silbe von Paianiscos als Epenthese „durch etruskischen Einfluß auf das Provinziallatein von Praeneste“ zu erklären sei (*Corssen* 2, 278), ist eine verfehlt Annahme. Eine solche Epenthese ist dem Etruskischen selbst völlig unbekannt und es kann sie somit auch nicht auf andere Dialekte übertragen. Die wenigen Beispiele, die man früher wohl für eine solche Epenthese im Etruskischen zu finden geglaubt hat (*Corssen* 2, 213; *Deecke* in *Müllers Etruskern* 2<sup>e</sup>, 364), sind, wie schon *Deecke* hervorhob, „unsicher“, und diese Epenthese ist, wie wir jetzt wissen, tatsächlich gar nicht vorhanden. Es bleibt somit nichts anderes übrig, als einen Irrtum des Graveurs für Paianiscos oder Paianiscos anzunehmen. Damit stimmt auch die Darstellung, denn es ist eine Szene tanzender Satyrn, Marsyas und Paianiscos genannt. Daß der letztere Name nichts anderes ist, als eine deminutivische Ableitung von Pan, ist selbstverständlich. [C. Pauli.]

**Paion** = Paian (s. d.).

**Paionaios** (Παιωνάιος = Παιώνιος), einer der idäischen Daktylen mit einem Altar in Olympia, *Paus.* 5, 7, 6. 14, 7. Vgl. d. Art. Iasion Bd. 2 Sp. 60, 27 ff. Kureten Bd. 2 Sp. 1605, 26 ff. *Maas*, *Aratea* (*Philol. Unters.* 12 [1892]), 349. [Höfer.]

**Paionia** (Παιωνία), Heiname der Athena als

einer Gesundheit spendenden Göttin (s. d. Art. Hygieia Bd. 1 Sp. 2773, 1) in Athen, wo ihre Statue, ein Werk des Eubulides, neben denen des Zeus, der Mnemosyne, der Musen und des Apollon im inneren Kerameikos stand, *Paus.* 1, 2, 5. *L. Roß*, *Arch. Aufsätze* 149 f. Eine zweite Statue oder ein Altar der Athena P. befand sich im äußeren Kerameikos, *Plut. vita decem orat. Lykurg.* p. 351 a; — 2) in Oropos, wo im Amphiarostempel ihr mit Aphrodite, Panakeia, Iaso und Hygieia ein Altar geweiht war, *Paus.* 1, 34, 3. — Auch die als Pallas (s. d. A. Lokalpersonifikationen Bd. 2 Sp. 2107, 63 ff. u. d. A. Oxyryncheites) dargestellte Personifikation des Nomos Oxyryncheites bezeichnet *Panofka*, *Arch. Zeit.* 10 (1852), 463 als Athene Paionia(?). [Höfer.]

**Paionios** (Παιώνιος), 1) Beiname des Dionysos, *Hesych.* s. v. Über Dionysos als Heilgott s. d. Art. Dionysos Bd. 1 Sp. 1062. — 2) Apollon heißt Παιώνιος ἄραξ bei *Aesch. Agam.* 490 Kirchh. Über Apollon als Heilgott s. d. A. Apollon S. 433. — 3) s. Paionaios. [Höfer.]

**Pais** (ΠΑΙΣ), 1) beigebeschriebener Name eines neben dem dionysisch aufgefakelten Kabir (KABIROΣ) stehenden Knaben, der mit einem Künchchen aus einem großen Krater schöpft, auf einem im thebanischen Kabirion gefundenen Vasenfragment (vgl. *Winnefeld*, *Mith.* d. *athen. Inst.* 13 Taf. 9, abgebildet ob. Bd. 2 Sp. 2638 und dazu den Text von *Bloch* Sp. 2637 f.). Auch auf vielen daselbst gefundenen Weinschriften wird neben dem Kabir auch der Pais genannt, der hier und da auch allein genannt wird. Diese Vorstellungen stammen aus dem orphischen Kreise, wie *O. Kern*, *Hermes* 25 (1890) S. 4 ff. nachgewiesen hat, der an den Zagreus der Orphiker erinnert. Anders *Winnefeld* a. a. O. S. 422. — 2) Die Inschrift aus Poseidonia *C. I. Gr.* 3, 5783 (τὰς θεῶν τ[2]ς Παιδός bezieht *O. Hoffmann* bei *Collitz*, *Dialektinschr.* 2, 1648 auf Hera und zwar auf die im arkadischen Stymphalos verehrte, während *Welcker* (*Rhein. Mus.* 3 [1853] 581 ff.) darunter Proserpina versteht. Höfer.] [Roscher.]

**Pakoritōn Bromlos** (Πακοριτών Βρόμιος). Eine Weinschrift aus Pergamon (*Fränkel*, *Inscr. von Pergamon* 2, 297 S. 224) ist Βροδι(φ) Πακοριτών errichtet. *Fränkel* a. a. O. vermutet, daß der Dedikant aus der Stadt Πακορία am Euphrat (*Ptolem.* 5, 18, 7) stamme. [Höfer.]

**Pakste** (pakste) findet sich als Beischrift auf einem Spiegel von Cortona, der von *Fabretti* (*C. I. I.* nr. 1022 bis) veröffentlicht und von *Corssen*, *Spr. d. Etr.* 1, 327, von *Murray* in der *Academy* vom 31. August 1878 und vom 13. Sept. 1879, von *J. Taylor* im *Athenaeum* vom 6. Sept. 1879 und in der *Academy* vom 20. Sept. 1879 und von *Bugge* in *Deekes Etr.* 60 *Fo. u. Stud.* 4, 29 besprochen ist. Die Zeichnung stellt einen reitenden, fast ganz nackten Jüngling dar, dem ein Delphin folgt. Die Beischrift lautet vollständig erkle pakste. Das erkle oder perkle, wie *Deecke* (in *Bezenbergers Beiträgen* 2, 167 nr. 54) liest, wird, wohl mit Recht, allgemein auf den Herkules bezogen. Weniger klar ist das pakste. Es wird von den Erklärern auf den Pegasus bezogen: *Bugge*

(*Jen. Litteraturzeitung* 1875. Art. 259) erklärt es als *Ἡρακλῆς* \* *Ἡγερσέτης*, Taylor als „Hercules equester“, Murray nimmt pakste direkt als Pegasos und sieht darin den Namen des Rosses allein, und ihm schließt sich Bugge (*Etr. Fo. u. Stud.* I. c.) an. Lautlich ist diese Deutung als Pegasos möglich, denn da die Form *ὑπὸ* für *Ὀδυσσεύς* sicher ist (vgl. s. v. *ὑπὸ*), so ist auch ein pakste für Pegasos möglich. Dafs daneben auch pece (siehe s. v.) für Pegasos sich findet, würde kein Gegen Grund sein, denn die beiden Formen pakste und pece könnten auf zwei verschiedene griechische Dialekte zurückgehen. Als völlig gesichert kann man die Deutung pakste = Pegasos freilich nicht bezeichnen. [C. Pauli.]

**Paktolo?** (*Πακτώλῳ*), nach der Vermutung von G. Hermann, dafs bei Epicharmos bei *Tsets.* in *Hesiod. op. p. 32* *Gaisford* für das handschriftliche *Τιτόκλων* oder *Τιτόκλον* zu lesen sei *Πακτώλῳ*, eine der sieben, von Epicharmos (Litteratur s. unter Neilo) angenommenen Musen. Bergk liest *Τιτόκλον*, Maafs, *Aratea* (*Philol. Unters.* 12 [1892]) 212 nach *Hesiod Theog.* 341 (*Ῥοδῶν* ὁ *Ἀλιάκμονα* ὁ *Ἐκτάκρον* τε) *Ἀλιάκμον*. [Höfer.]

**Paktolos** (*Πακτώλης*), der goldführende Fluß in Lydien, früher Chrysoorhoas geheissen, Sohn der Leukothea und des Zeus (?). Weil er bei den Mysterien der Aphrodite ohne Wissen seine Schwester Demodike geschwächt, stürzte er sich in den Fluß, der von ihm den Namen erhielt. *Ps.-Plut. de flu.* 7. 1. Er war Vater der Euryanassa, der Gemahlin des Tantalos, Mutter des Pelops, *Tsets.* L. 52. Vgl. *Nonn. Dion.* 12, 127, 24, 52, 43, 411. [Stoll.]

**Palaichthon** (*Παλαίχθων*), 1) Vater des Peisagos (s. d.), *γυνή* genannt, *Aesch. Suppl.* 240. 334 *Kirchh.* *Ed. Meyer, Forschungen zur alt. Gesch.* 1, 87. — 2) Beiname des Ares in Theben, *Aesch. Sept.* 102; nach dem *Schol.* a. s. O. = *ὁ παῖς τὴν γῆν κατέχων*. Vgl. zum Areskult in Theben *M. Mayer, Giganten und Titanen* 13, 19. [Höfer.]

**Palaimon** (*Παλαίμων*), 1) Beiname des Herakles nach *Lykophron, Alex.* 663. Nach *Schol. vet.* zu d. St. — *Et. M.* 511, 28 hatte Herakles den Beinamen *διὰ τὸ παλαιῶς αὐτὸν τῷ Διὶ ἢ τῷ Ἀχιλλεῶς ποταμῷ*. Eine Inschrift aus Koroneia *Inscr. Boeot.* 84, 85. *Dittenberger, Corp. inscr. Graec.* 1, 2874. *Fleckeisen, Jahrb.* 5. *Suppl.-Bd.* 621 [*Ἡρακλῆς Παλαίμων*] bietet sicher diese Namensverbindung, doch vgl. über dieselbe auch nachher nr. 5. Auch wegen seines Ringens mit Antaios heisst H. *Παλαίμων*; denn wenn *Ety. M.* 679, 49 den Namen *Πολέμων* von diesem Ringkampf herleitet, so ist hier offenbar *Πολέμων* an Stelle von *Παλαίμων* getreten. — 2) Sohn des Herakles und der Autonoe, der Tochter des Peireus, *Apollod.* 2, 7, 8, 10. *Tsets. Lykophr.* 662 oder des Herakles und der Tinge, der Frau des Antaios, *Tsets. ebd., Plutarch, Sertor.* 9. Hier scheint der Name offenbar gewählt in Anspielung auf den Ringer Herakles. Der Sohn erhält als Namen den Beinamen des Vaters. Nach *Pherekydes Frgm.* 33e im *Ety. M.* 679, 51 (s. oben 1) hiefs er wegen des Ringkampfes seines

Vaters Polemon, und das Weib des Antaios Iphinoe, mit welcher wohl Autonoe, die Tochter des Peireus, unbedenklich gleichgesetzt werden darf; denn dieser ist ein sonst völlig unbekannter Ehrenmann, der seinen Namen wohl den *πείρα* *γὰρ* verdankt, an denen er mit seiner Tochter und seinem Eidam wohnte. Ihr Sohn von Herakles trägt seinen Namen von der Kunst seines Vaters, in der dieser seinen Gegner, Palaimons Stiefvater, überwand. — 3) Sohn des Hephaistos oder Aitolos *Apollod.* 1, 9, 16, 8, einer der Argonauten, der bei *Apollon. Rhod.* 3, 12, 5, 8, Palaimonios heisst, „genannt ein Sohn des Oleniers Lernos, doch erzeugt von Hephaistos“; vgl. *Orph. Argon.* 210 ff. Diese Abstammung wird ihm nach *Apollonios* zugeschrieben nicht etwa, weil er die Kunstgeschicklichkeit des Hephaistos, der auch Palamaon heisst, besafs, sondern weil er schwach zu Fuß war, so dafs sein Name „der Ringer“ fast wie ein Spott klingt. — 4) Sohn des Priamos, *Hyg. fab.* 90, wohl Versehen für Philaimon *Apollod.* 3, 12, 5, 8, oder wahrscheinlich für Palamon, *Apd.* 3, 12, 5, 7 und *Hom. Il.* 24, 250. — 5) Ein Meergott, *Apollod.* 3, 4, 3, 6, vgl. Athamas, Leukothea, Melikertes und Melgart. Nach gemeiner Sage wurde Ino, die Tochter des Kadmos und Gemahlin des Athamas, Mutter des Learchos und Melikertes, von Hera mit Wahnsinn bestraft, weil sie den kleinen Bakchos, das Kind ihrer Schwester Semele, gepflegt. Athamas tötet im Wahnsinn den älteren Sohn Learchos. Ino entreifst ihm den jüngeren, Melikertes, und stürzt sich mit ihm vom molrischen Felsen bei Megara, also ziemlich weit von ihrem Wohnsitz, ins Meer, oder sie tötet selbst im Wahnsinn ihre beiden Kinder und springt dann in der Verzweiflung ins Meer, *Eurip. Med.* 1284 ff. Ino wird darauf zur Meeresgöttin Leukothea, der Gefährtin der Nereiden, Melikertes unter dem Namen Palaimon ein Meergott, der sich als Beschützer der Schiffer betätigt. Bei aller Verschiedenheit der Überlieferung im einzelnen bleibt immer eines bestehen: es sind unschuldig Verfolgte, unschuldig Leidende, die ein vorzeitiges Ende nehmen, die also im Tode keine Ruhe finden, solche, die zwar leiblich sterben, deren Seelen aber ewig fortleben; da sie jedoch im Meere Rettung vor der Verfolgung und freundliche Aufnahme gefunden haben, so sind sie nicht Rachegeister geworden (sonst könnte man bei dem Namen Palaimon an einen Zusammenhang mit *παλαρωτός* denken, s. *Rohde, Psyche* S. 254 f.), sondern wohlthätige Gottheiten, die andere aus den Gefahren des Meeres retten. So mochte sich vielleicht der griechische Seelenglaube die angebliche Verwandlung von Sterblichen in Meergötter zurechtlegen. Denn nach der Sage der Megarer wurde Inos Leichnam bei Megara ans Land getrieben und von Kleo und Taupopolis, den Töchtern Kleons, des Sohnes des aus Ägypten gekommenen Lelex, der als Sohn des Poseidon galt, gefunden und begraben, *Paus.* 1, 42, 7. Dies weist auf orientalische Herkunft des Kultus hin, für dessen Entstehung sich dann eins der griechischen Vorstellungen ent-



sprechende Sage bildete. In Megara war ein Heroon der Ino mit jährlichen Opfern, die hier zuerst Leukothea genannt worden sein soll. Der tote Melikertes aber wurde nach griechischer Sage von einem Delphin an den korinthischen Isthmos getragen (Paus. 1, 44, 11. 2, 1, 8), von Sisyphos gefunden und begraben; er hatte hier bei einer Fichte einen Altar und wurde unter dem Namen Palaimon göttlich verehrt und ihm zu Ehren die 10 isthmischen Spiele eingerichtet. Das Palaimonion auf dem Isthmos ist auch erwähnt C. I. Graec. 1104, aber der Kultus war trotz spärlicher Erwähnung doch am ganzen Mittelmeer verbreitet. Merkwürdig ist, daß der Kult der Mutter und der des Sohnes getrennt begegnen, Ino allein in Theben, Plut. apophth. lacon. 228 F, Megara, Paus. 1, 42, 7, Chäroneä, Plut. Quaest. Rom. 16, Lakonien, S. Wide, Lakon. Kulte 227 ff. Palaimon allein 20 am Isthmos von Korinth, Paus. 1, 44; 2, 1, 8; 2, 2, 1; 8, 43, 2; als νεῶν φύλαξ, δέσποτα Πάριον wird er am Pontos Euxeinus angerufen Eurip. Iph. Taur. 271, in gleicher Eigenschaft im Orph. Hymn. 75. In Tenedos wurde Palaimon mit Kinderopfern verehrt, daher βερεκρόνος genannt, Lykophr. Alex. 229, dazu Schol. Der Knabenwettkampf in Milet, von Leukothea eingerichtet, Kon. 33, das Fest Leukatheä in Teos, C. I. Gr. 3066 und der Monats- 30 name Αευκαθίων in Lampakos und Chios C. I. Gr. 3641 b und Bull. de corr. hellén. 3 (1879) 244, l. 25 scheinen mit Palaimon nichts zu thun zu haben; ebensowenig Tennes und Hemithea (in Schol. II. 1, 38 auch Leukothea geheissen), die in Tenedos für Geschwister und Kinder des Poseidonssohnes Kyklos galten, Kon. 28. Lykophr. Alex. Schol. vet. zu v. 232 ff. Es bleibt also, wenn wir von der ziemlich 40 späten Gleichstellung des Palaimon mit dem italischen Portunus absehen, für Palaimon in Griechenland sicher bezeugt nur der Kultus in Korinth und in Tenedos, wozu noch der des Herakles Palaimon in Koroneia kommt (s. oben 1). Dies führt vielleicht zum richtigen Verständnis der Entstehung der Sage.

Der Name Palaimon ist höchst selten und mutet mehr wie ein Epitheton als wie ein Eigenname an. Otto Jahn, Palamedes, hat über den Zusammenhang desselben mit Pala- 50 mon und Palamedes gehandelt. Diese Zusammenstellung ist zwar wegen des Namensanklangs verlockend, aber gewiss irreführend. Nichts im Wesen des Palaimon weist auf eine Verwandtschaft mit dem des Palamaon und Palamedes hin. Der Argonaut Palaimon oder Palaimonios (s. nr. 3) gilt als Sohn des Hephaistos wegen seines schwachen Fußwerks, das die Vergleichung mit dem hinkenden Hephaistos nahe legt, nicht wegen besonderer 60 Kunstfertigkeit, um deren willen der angebliche Vater auch Palamaon genannt wird, Preller-Robert, Griech. Myth. 1<sup>a</sup>, 184, Anm. 2, denn von einer solchen findet sich bei dem Argonauten keine Spur; und patronymisch müßte der Sohn des Hephaist Palamaonios heißen; so zu lesen verbietet aber das Versmaß. Der Name Palaimonios kann also nicht für die

Gleichsetzung von Palaimon = Palamaon-Hephaistos verwendet werden. Bapp, Prometheus, Oldenburger Progr. 1896, S. 42, 16 ist geneigt, in Palaimon den παῖς des Kabirenkults zu sehen, da Ino in der That Zöge der tyrrenischen Aphrodite, der Kabeiro, trage und durch den Namen ihres Sohns, Palaimon, der auch der eines Sohnes des lemnischen Feuergottes sei, mit diesem in Verbindung trete 10 Allein die Verbindung des Namens Palaimon und Melikertes scheint dadurch nicht genügend erklärt. Palaimon ist nach natürlichster Etymologie der Ringer. Als solcher führt Herakles diesen Beinamen in der genannten Inschrift von Koroneia, aber auch bei Lykophron, Alex. 663 und im Etym. M. 511, 28 und überträgt denselben auch auf seinen Sohn von der Witwe des Antaios (s. o. 2). In der Lykophronstelle heist er Κρηαιόντης, Πευκίς, 20 Παλίστωρ, und das Schol. vet. dazu sagt, als Πευκίς werde er in Iberien verehrt. Wie kommt nun, wenn Herakles Palaimon zubenannt wird, der Knabe Melikertes nach seiner Vergötterung zu diesem Namen? und warum sollen gerade zu Ehren des toten Knaben Melikertes die isthmischen Spiele, bei denen gewiss auch der Ringkampf eine wichtige Rolle spielte, eingesetzt worden sein? Hier scheinen verschiedene Vorstellungen frühzeitig inein- 30 andergeflossen zu sein:

a) Die isthmischen Spiele zu Ehren des tot ans Land getragenen Melikertes waren, gleich den nemeischen zu Ehren des Archemoros, Leichenspiele; der Fichtenkranz als Siegespreis in den Isthmien ist wie der Eppichkranz bei den Nemeen ein Zeichen der Trauer, Paus. 8, 48, 2, Rohde, Psyche 142. Melikertes-Palaimon wird als Heros verehrt, die Isthmien erst später dem höheren Schutzgott Poseidon 40 geweiht, aber der „Ringer“ Melikertes war gewiss nicht von Urfang als Knabe gedacht, sondern diese Vorstellung ist erst das Ergebnis einer Verschiebung seines ursprünglichen Wesens.

b) Nach dem Tode fortlebend und als Gegenstände frommer Verehrung gedacht wurden nach griechischem Volksglauben die Seelen derer, die Unrecht erlitten hatten oder eines gewaltsamen Todes gestorben waren. Wenn in der griechischen Sage Melikertes bestattet und dann als Schutzgeist der Schiffer verehrt wird, so ist durch die Bestattung und Verehrung das erlittene Unrecht gestöhnt, der Verstorbene wird zum Mitleid umgestimmt mit denen, die von derselben Naturgewalt gefährdet sind, die ihm verderblich war. Daß 50 er in den Kreis des Poseidon eingereiht wird, ist bei der ihm angedichteten Todesart verständlich. Ob auf bildlichen Darstellungen aus Korinth der vom Delphin getragene Knabe tot oder lebend, liegend, reitend oder stehend abgebildet wird, ist bei dieser Auffassung gleichgiltig. Der tote Knabe stellt die Bergung der Leiche, der lebende den göttlich verehrten Heros, die fortlebende Seele dar. Ähnlich werden christliche Märtyrer, die Verehrung als Heilige genießen, also als lebend und wirkend vorgestellt werden, oft in der Gestalt, die sie

durch ihr Martyrium erhielten, z. B. mit dem abgehauenen Kopf in der Hand, oft aber auch vollkommen heil und unversehrt dargestellt. Diese Auffassung des Palaimon als eines Unglücklicher, der geborgen und versöhnt, zum rettenden Heros der bedrängten Seefahrer wird, ist offenbar in Korinth sehr alt. Die korinthischen Pinakes, unter denen sich einige Palaimondarstellungen finden sollen (*Berliner Vasensammlung* nr. 470; vgl. *Pernice, Arch. Jahrb.* 1897, 18; 779, 780? 914. *Pernice a. a. O.* S. 40) und die aus einem Poseidonhain stammen, in welchem sie einst als Votivgegenstände aufgehängt waren und aus welchem sie schon im Altertum als alt und wertlos auf einen Schutthaufen geworfen wurden, können freilich für dieses hohe Alter kaum als Beweis angeführt werden, da die Deutung auf Melikertes, wenn auch höchst wahrscheinlich, doch nirgends inschriftlich gesichert ist.

c) Mag nun die Fichte im Melikertesmythos durch ihre Bedeutung bei den Leichenspielen, der Delphin als Vermittler der Bergung des Unglücklichen, die Heroisierung aus dem Volksglauben der Griechen ihre genügende Erklärung finden, so bleibt immer noch rätselhaft, wie der Heroisierte zu dem Namen Palaimon kommt, und warum gerade der Träger des Namens Melikertes-Palaimon der Schutzgott der Schiffer wird. Ähnliches wird jedoch auch von Glaukos, Enalos und anderen gefabelt. Die Verehrung des Palaimon Melikertes auf Tenedos mit Kinderopfern und seine besondere Verehrung in Korinth weisen mit Bestimmtheit auf phönikische Einflüsse hin und nötigen zu der Annahme, daß Melikertes kein anderer als der phönikische Melqart ist, der Baal von Tyros, eine Form des Moloch-Melech, dem gleichfalls Kinder geopfert wurden. Diesen Kult brachten die phönikischen Seefahrer nach den Inseln des ägäischen Meeres (Tenedos auf dem Weg nach Samothrake und Thasos), nach Boiotien und besonders an den Isthmos. Wurde hier der Poseidontempel der herrschende, so verschwand daneben der phönikische Melqartkult nicht völlig, sondern wurde jenem ein- und untergeordnet, womit auch die Gottheit selbst eine andere, untergeordnete Gestalt gewann. Für gewöhnlich wurde von den Griechen Melqart als Melikertes ihrem Herakles gleichgesetzt. Dieser aber wurde in Boiotien (Koroneia) und anderwärts (vgl. *Lykophr.* 663 und *Schol.*) als Palaimon, der Ringer, verehrt. In der Lykophronstelle heisst er aber ausserdem noch Kerauntes und Peukeus. Diese Epitheta passen vollkommen auch auf den Palaimon am Isthmos, der auch ein Abwender gewaltsamen Todes war und in dessen Kult auch die Fichte, *πεύκη*, eine Rolle spielte: bei einer Fichte wird der tote Melikertes gefunden, eine Fichte stand bei seinem Altar, ein Fichtenkranz war der Siegespreis bei seinen Kampfspielen, in denen wohl zu Ehren des „Palaimon“ der Ringkampf den Hauptbestandteil bildete. Der korinthische Melikertes-Palaimon konnte also ebenso gut wie Herakles den Beinamen Peukeus führen. Nehmen wir dazu, daß nach dem *Lykophronscholion* Herakles-Peukeus besonders

in Iberien verehrt worden sei, bis wohin ja die Phöniker mit ihrem Schutzgott Melqart vorgedrungen waren (s. Art. Melqart, Bd. 2 Sp. 2651, Z. 4ff.), so liegt in dem Palaimonkult eine Vermischung des phönikischen Melqartkults mit dem hellenischen Herakleskult in Boiotien und mit dem Poseidontkult am Isthmos vor, während in Tenedos sich der phönikische Kult reiner erhalten zu haben scheint. Dafs der tyrische Stadtgott, der die phönikischen Seefahrer auf ihren Fahrten begleitete und damit zu einem Schützer der Schifffahrt wurde, bei dieser Mischung einerseits in Boiotien durch Herakles ersetzt, andererseits am Isthmos in einen unschuldig verfolgten und dann heroisierten Knaben verwandelt wurde, hat nichts Auffallendes, da er eben hier, wenn sein Kult nicht ganz unterdrückt werden sollte, sich neben dem herrschend gewordenen Poseidon mit der Nebenrolle eines von den Poseidondienern geduldeten Heroen des poseidonischen Kreises begnügen mußte. Der Melqartkult mußte sich in der That gegenüber den rein griechischen Kulte des Poseidon und Herakles-Melikertes in einer Übergangszeit in der Rolle eines Verfolgten befinden, bis er die Gestalt gewann, in der der ehemalige Schutzgott der phönikischen Seefahrer als griechischer Schutzgeist der Schiffer neben und unter Poseidon einen Heroenkult mit Festspielen fand. Dabei ist es gewiss nicht zufällig, daß die griechische Sage den Melikertes mit seiner Mutter gerade aus Boiotien sich flüchten läßt, und zwar gleichfalls im Zusammenhang mit dem Eindringen eines neuen, des Dionysoskults, wegen dessen Begünstigung Hera die Mutter des Melikertes verfolgt. Den Namen Palaimon führt also Melikertes am Isthmos, weil er mit dem phönikischen Melqart Melikertes und dem analogen griechischen Herakles-Palaimon ursprünglich identisch ist, der nur neben Poseidon in Korinth eben auch poseidonischen Charakter erhält, und, während er sonst ein *ἡγαγέρτης* im weiteren Sinne ist, hier zum besonderen Schutzgott gegen die Gefahren der See wird. Der Prozess der Zurückdrängung des Fremdlings aber setzte sich fort in der Erscheinung, daß der Heros auch seine Festspiele endlich ganz dem Poseidon überlassen mußte. Vgl. auch *Klement, Arion* S. 23f. und *O. Gruppe, Griech. Mythol.* S. 135.

Inwiefern in späteren Zeiten Palaimon auch mit dem Dionysoskult in Verbindung gebracht wurde, entzieht sich unserer Kenntnis. Eine Spur davon findet sich vielleicht in einer Inschrift aus dem 3. Jahrhundert nach Chr., gefunden in dem 1894 zwischen Pnyx und Areopag aufgedeckten Bakcheion, vgl. *Athen. Mitt.* d. *arch. Inst.* 19 (1894) S. 147 und 248ff., wo der Name als eine der Rollen in den mimischen Aufführungen des Vereins der Iobakchen zusammen mit Dionysos, Kore-Aphrodite und Proteurhythmos sich findet. *O. Gruppe, Griech. Myth.* S. 135f. sieht in Melikertes-Melissos-Melichios selbst ein dionysisches Wesen.

Daß Palaimon von Hause aus eine un-griechische Erscheinung ist, ergibt sich auch

daraus, daß er in der poetischen Litteratur, von gelegentlichen Erwähnungen abgesehen, fast gar nicht vorkommt. Die Erzählungen *Ovid Metam.* 4, 511 und *Fast.* 6, 475 ff. haben bereits die Verbindung des Palaimon mit Portunus zur Voraussetzung.

Über die Gleichsetzung der Mater Matuta mit Ino-Leukothea und des Palaimon mit dem Hafengott Portunus s. diese Artikel.

Sichere Kunstdarstellungen des Palaimon sind äußerst selten, s. Artikel Melikertes Bd. 2, Sp. 2633 ff. und *Klement, Arion* S. 28,



1) Vergötterung des Palaimon, anwesend: Poseidon, Aphrodite, Eros, Isthmos, Leukothea (?), Wiener Cameo (nach Baumeister, *Denkm.* Fig. 1538).

Anm. 64. Über die korinthischen Pinakes s. o. Vielleicht gehörten hierher auch noch die Fragmente 148 A und 149 A bei *Pernice, Arch. Jahrb.* 1897 S. 47. Die Vergötterung des Palaimon ist trotz mancher Unklarheiten im



2) Palaimon auf d. Delphin, korinth. Münze d. Sammlung Imhoof-Blumer (nach *Arch. Jahrb.* 1889 Taf. 9, 14).

einzelnen zweifellos dargestellt auf dem Wiener Cameo *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 6, 75 a. *Overbeck, Kunstmythologie* 3, Gemmentafel 2, 8. *Baumeister, Denkm. d. kl. Altert.* 3, nr. 1638. (Abb. 1.) Poseidon steht in der Mitte zwischen zwei Pferdepaaren, die wohl die isticischen Spiele andeuten; über diesen sind rechts und links von einem Altar eine weibliche und männliche Figur gelagert. Letztere ist im Begriff einen Knaben auf den Altar zu heben, während Eros von diesem weg, das Gesicht dem Knaben zugekehrt, der weiblichen Figur zuschreitet, auf die er den Knaben hinweist. Hierdurch ist diese unmissverständlich als Aphrodite gekennzeichnet, die ja auch bei *Ovid, Metam.* 4, 531 ff. die Fürsprecherin des Melikertes ist. Die männliche Figur links ist dann der personifizierte Isthmos (wie bei *Philostr.* 2, 16), der den Palaimon auf den Altar erhebt. Die beiden Figuren unter den Pferden scheinen Melikertes und Leukothea zu sein. — Ein Kopf eines Meerdämons im Louvre (s. *Kekulé, Das Akademische Kunstmuseum zu Bonn* 246), *Clarac*

pl. 1097, 2810 d, wird von *Visconti* als Palaimon oder Melikertes gedeutet. — In den Figuren P. Q. des Westgiebels vom Parthenon erkennen Palaimon und Leukothea *Welcker, Overbeck* in den älteren Auflagen der *Gesch. der gr. Plastik, Bursian, Lolyd und Michaelis, vgl. Michaelis, Parthenon* S. 181. Die Nachbarschaft des Meergotts einerseits und der Aphrodite andererseits erhebt diese Ansicht zu einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. Aus litterarischer Erwähnung kennen wir a) ein Bild des Palaimon aufrecht auf einem Delphin stehend in der großen Gruppe des Herodes Attikus im Poseidontempel auf dem Isthmos *Paus.* 2, 1, 8; b) eine Bildsäule des P. neben der des Poseidon und der Leukothea im Palaimontempel innerhalb des heiligen Bezirks auf dem Isthmos *Paus.* 2, 2, 1; c) Palaimon auf einem Delphin neben Poseidon und Leukothea in Korinth am Wege nach Lechaion *Paus.* 2, 3, 4; d) ein Gemälde der Aufnahme des geretteten Palaimon durch Poseidon und Sisyphos, das *Philostr.* 2, 16 beschreibt; ganz vereinzelt ist hier die Angabe, daß P. schlafend von dem Delphin nach dem Isthmos getragen wird. Wie der vergötterte Palaimon in a) und c) etwa aussah, zeigen die Münzbilder von Korinth, die ihn aufrecht auf dem Delphin stehend darstellen, vgl. *Gardner-Imhoof, Numism. Comm. on Paus.* pl. B. 9, 10. *Imhoof-Blumer, Arch. Jahrb.* 1888 Taf. 9, 14, S. 288 (s. Abb. 2), wo die Benennung Melikertes durch Palaimon zu ersetzen ist, da es sich bei dieser Stellung nicht um die Rettung des M. handeln kann. Dargestellt ist vielmehr der Gott Palaimon, der schützend seine Hand erhebt. [Weizsäcker.]

**Palaimontos** (*Παλαίμωντος*), Argonaut, angeblich Sohn des Lernos (s. d. nr. 2), in Wirklichkeit Sohn des Hephaistos, *Orph. Argon.* 211. *Apoll. Rhod.* 1, 202. *Catal. Argon.* b. *Schol. Apoll. Rhod.* ed. *Keil* p. 535. S. d. Art. Hephaistos Bd. 1 Sp. 2066 Z. 34. Palaimon nr. 3. [Höfer.]

**Palaino?** (*Παλαινώ?*), Danaide, vermählt mit dem Aegyptiden Ariston[o]s, *Hyg. f.* 170. Die Namen scheinen korrupt; Kelaino heißt eine Danaide bei *Apollod.* 2, 1, 6. [Stoll.]

**Palaion?** (*Παλαίων?*), Sohn des Kephalos (s. Bd. 2 Sp. 1108) und der Lysippe, Bruder des Pronos, Samaios, Kraneos, Heros Eponymos der kephallenischen *Παλεις*, die nach anderer Angabe nach Palaistra (s. d.) benannt sind, *Etyim. M.* 507, 30, wo steht *ἐκ Ἀνακτοῦ ἔσθεν Σαμαίων καὶ Κράντων καὶ Παλαίων, ἀπ' ὧν . . . προσηγορεύθησαν*. Danach nimmt *Pape-Benseler* s. v. *Πάλις* als Nominativ *Παλαίως* an, während er s. v. *Παλαίων* selbst *Παλαίων, ὁὐος* schreibt. Ist letzteres die richtige Form, so hat man im *Etyim. M.* a. a. O. zu schreiben *Παλαίων(ω), ἀπ' ὧν κ. τ. λ.* [Höfer.]

**Palaion?** (?) s. Palaion.

**Palaiphatos** (*Παλαίφατος*), 1) ein mythischer Ependichter zu Athen, älter, nach andern jünger als Phemonoe, Sohn des Aktaios oder der Boio, oder des Iokles und der Metaneira, und des Hermes, *Suid.* v. *Παλαίφατος*. Bei *Eustath.*

u. *Schol. Il.* 10, 435 u. *Tzetz.* zu *Hesiod. Opp.* p. 25 *Gaisf.* heisst er Sohn der Muse Thaleia (und des Apollon). *Anth. Pal.* 2 v. 36 wird er *μαρτίς* genannt. — [2] Beiname a) der Dike, *Soph. Oid. Kol.* 1381; — b) der Physia, *Orph. hymn.* 10, 5; — c) des Nereus, *Oppian. Hal.* 2, 36. Höfer.] [Stoll.]

**Palaistes** (*Παλαίστης*), Beiname des Zeus, weil er mit Herakles rang, *Lykophr.* 41 und *Tzetz.* z. d. St. Vgl. d. Art. *Palaimon* nr. 1. Höfer.]

**Palaistinos** (*Παλαίστιος*), Sohn des Poseidon, ein König in Thrakien, der aus Trauer über den Tod seines Sohnes Haliakmon sich in den Fluß Konozos stürzte. Danach bekam der Fluß den Namen Palaistinos; später hieß er Strymon. *Ps.-Plut. de flav.* 11, 1. [Stoll.]

**Palaistra** (*Παλαίστρα*), Personifikation der Ringkunst, eng verbunden mit Hermes, dem Gotte der Gymnastik und Agonistik: s. d. Art. *Hermes* Bd. 1 Sp. 2368 Z. 54 ff. und *Kallim. fr.* 191 *Schneider.* *Aesop. fab.* 139, 5 *Abel*, wo er *θεός παλαίστρας* heisst. Sie gilt entweder als Tochter des Hermes, die in Arkadien, der Heimat des Gottes, als Jungfrau lebend die Ringkunst erfand (*Philostr. imag.* 32 ed. *Kayser* 2 p. 386), oder als seine Geliebte. Als solche ist sie — 1) Tochter des arkadischen Königs Chorikos (s. d.), *Interpol. Serv. Verg. Aen.* 8, 138, oder vielmehr, wie *Stoll* s. v. Chorikos andeutet u. *H. v. Gaertringen* b. *Pauly-Wissowa* nachweist, des Korykos (*κόρυκος*, d. i. der Übungsschlauch in den Palästreten). Das Nähere s. u. Chorikos. Die dort erwähnte Verstümmelung des Hermes erinnert an die Form der Hermen, vgl. *Cornut. de nat. deor.* 16 p. 68 *Osann*: *πλάττεται δὲ καὶ ἄχειρ καὶ ἄπους . . . ὁ Ἑρμοῦ*. — 2) Tochter des Pandokos, nach der die Stadt Pale auf Kephallenia (ein beachtenswertes Zeugnis für den s. v. *Hermes* Bd. 1 Sp. 2357 vermuteten Hermes-kultus auf Kephallenia) benannt sein soll. Pandokos, „der alle Aufnehmende“, wohnte an einem Dreiweg und tötete die bei ihm Einkebrenden. Als einst auch Hermes zu ihm kam, riet Palaistra, die, wie sich hieraus ergibt, sich in den Gott verliebt hatte, diesem, den Pandokos zu töten, *Etyim. M.* s. v. *Πάλη* p. 647, 66. — *Usener*, *Sitzungsber. d. kais. Akad. d. Wiss. zu Wien, philos.-hist. Classe* 137 (1897), III, 83, 2 sucht diese Sage zu rekonstruieren und erinnert an den Mythos von Kerkyon, in dem nach *Paus.* 1, 39, 3 der Ort, wo Kerkyon die Fremden mit ihm zu ringen zwang, *παλαίστρα Κερκύνος* hieß. Pandokos ist nach *Usener* — Hades, mit dem Hermes den Kampf siegreich besteht, wie Herakles den Hades verwundet oder dem Thanatos die Alkestis abringt. Doch vermist man bei dem Vergleich des Pandokos mit Kerkyon das charakteristische Motiv des Ringens. — *Visconti, Iconogr. grecae* 1, 82 erblickt auf einem vielgedeuteten Sardonxyx in Paris (*Chabouillet, Catal. général des camées de la bibl. impér.* 18 p. 4 mit weiteren Litteraturangaben) in der auf einem Felsen sitzenden jungen Frau, hinter der sich eine Herme befindet, und zu der eine Muse einen Greis im Philosophenmantel führt, folgende Darstellung: „En s'attachant à Euripide la

déesse à l'air de solliciter le congé de son client auprès d'une autre femme assise sur un rocher qui supporte un petit Hermès. Cette femme est la Palestre ou la Gymnastique personnifiée . . . Pour saisir toute la finesse de ce tableau allégorique, il faut se rappeler que Mnéarque, père d'Euripide, voulait faire de son fils un athlète. [Eine bildliche Darstellung der Palaistra (mit Beischrift) findet sich auf einem römischen, Atalante, Schoeneus und Hippomedon (-menes) darstellenden Medaillon aus Terrakotta, publiziert und besprochen von *W. Fröhner, Gazette archéol.* 1890 S. 10 des Extrait: „Assise sur un rocher, où elle appuie sa main gauche, elle est caractérisée par la palme qu'elle tient, par la couronne de laurier qui ceint ses cheveux, et par sa nudité presque complète“. Roscher.]

[Höfer.] **Palaitis** (*Παλαίτις*, -ίως?), König in Paphlagonien, Vater der Parthenos (s. d.): *Steph. B. v. Παρθένιος*. [Stoll.]

**Palamaon** (*Παλαμῶν*), eine mit Hephaistos (s. d. ob. Bd. 1 Sp. 2621) eng verwandte oder identische mythische Persönlichkeit. Nach *Eumolpos* bei *Philodem. poet. elat.* p. 31 *Gomperz u. schol. Pind. Ol.* 7, 66 war Palamaon derjenige, der dem Zeus bei der Geburt der Athene den Kopf spaltete. Dieselbe nahe Verwandtschaft bez. Identität des Palamaon mit Hephaistos ergibt sich aus der Thatsache, daß *Paus.* 9, 3, 2 den Palamaon Vater des Daidalos (s. d.) nennt; Hephaistos selbst aber wurde auch Daidalos genannt, *O. Jahn, Archäol. Aufs.* 129, vgl. d. Art. *Hephaistos* Bd. 1 Sp. 2046. Bei *Philodem.* a. a. O. p. 6 wird Palamaon Vater der Pallas (s. d.), der Jugendgespielin und Genossin der Athene, genannt, die von dieser wider Willen getötet wurde; bei *Apollod.* 3, 12, 3 heisst der Vater der Pallas Triton. [Höfer.]

**Palamedes** (*Παλαμήδης*). **Herkunft.** Vater des Palamedes ist Nauplios: *Eurip. Iph. Aul.* 198; *Schol. Eur. Or.* 432; *Apollod.* 2, 1, 5, 14 und 3, 2, 2; *epit.* 3, 7 und 6, 8; *Or. Met.* 13, 39 und 310; *Ibis* 617; *Suidas*; *Luk. dial. par.* 5; *π. τοῦ οἵου* 29; *Dares* 17; *Dictys* 1, 1; *Apollin. Sid. carm.* 23, 493; *Tzetz. Chil.* 3, 172 und 5, 804 ff.; *Eudok.* p. 321; *Myth. Vat.* 1, 144 und 2, 201. Ungenau Belus als Vater bezeichnet *Myth. Vat.* 1, 45, unter Berufung auf *Verg. Aen.* 2, 82 *Belidae* nomen *Palamedis*, wozu *Servius* bemerkt: *septimo gradu a Belo originem ducens* (auch *Lact.* zu *Stat. Achill.* 93). Richtig *ib.* 2, 200. Fehlerhaft *ib.* 1, 204, 45: *Teucontus genuit Palamedem*. — Mutter nach den *Nóstoi* Philyra, nach *Kerkops* Hesione, nach den Tragikern Klymene (*Apollod.* 2, 1, 5, 14) und so auch nach *Apollod.* 3, 2, 2, 2; *Schol. Eur. Or.* 432; *Dict.* 1, 1; *Suid.*; *Tzetz. Chil.* 5, 804 ff. Die Überlieferung bei *Eudok.* p. 321, *Π. ὁ Ναρπλίον καὶ Πλακίριον* beruht jedenfalls auf einem Schreibfehler. — Heimat des Pal. ist Euböia: *Eudok.* p. 321; zweifelnd (*εἰς ποῦ Ἑββοῖς ὁ Π.*) *Greg. Naz.* or. 4 c. 107; nach andern *Argos*: *Tac. Ann.* 11, 14; *Suidas*. In Argolis liegt Nauplia: *ἀπὸ τοῦτον δὲ πικρασθαι γὰρ τὸν Ναρπλίον*, *Strab.* 8 p. 368; nach *Dares* 18 kommt Pal. zum Trojanischen Kriege ex Corno.

**Lebenslauf.** Pal. wird unter den Schülern

Cheirons genannt, *Xen. Kyn.* 1, 2. Die Erlernung der Heilkunst lehnt er indessen hochmütig ab, *Philostr. Her.* 10, 1. Er ist bei Cheiron zusammen mit Achilleus, Aias und auch Herakles, *Eudok.* p. 84. — Als Helena geraubt ist, beruhigt er den Menelaos, *Dict.* 1, 4. Er geht als Gesandter nach Troja mit Odysseus und Menelaos, *ib.*; nach *Tzetz. proleg. Alleg. Iliad.* 405 überbringen sie auch einen Brief der Klytämnestra an Helena. Als Mitglied der später von Tenedos aus nach Troja gegangenen Gesandtschaft, die nach *Hom. Il.* 3, 205 und 11, 139 nur aus Odysseus und Menelaos, nach *Dict.* 2, 20 aus diesen und Diomedes, nach *Dares* 18 aus Odysseus und Diomedes bestand, erscheint Pal. mit Menelaos, Odysseus, Diomedes und Akamas bei *Tzetz. Antehom.* 155; in *Iliad.* p. 155 *Hermann.* — Pal. entlarvt den Odysseus, der sich, um dem Zuge gegen Troja fernbleiben zu können, wahnsinnig stellt, *Cic.* 20 *de offic.* 3, 26, 98; *Or. Met.* 13, 36 ff.; *Schol. Soph. Phil.* 1025; *Ael. V. H.* 13, 12; *Tzetz.* zu *Luk.* 818. Pal. legt nämlich das Kind vor den Pflug, *Stasinos* nach *Proklos* p. 525 *Gaisf.*, *Hyg. fab.* 95; *Serv.* zu *Aen.* 2, 81; ebenso *Myth. Vat.* 1, 35; 2, 200; *Lact.* zu *Stat. Achill.* 98. Oder er zückt das Schwert gegen den kleinen Telemachos, *Apollod.* *epit.* 3, 7; *Luk.* π. τ. *oikov* 29. Nach *Philostr. Heroic.* 10, 2 bedurfte es keiner List, da Odysseus sich gern 30 beteiligte. Nach *Tzetz. Antehom.* 177 geht Pal. mit Odysseus und Nestor, um Achilleus zu holen, zu Peleus, Thetis und Cheiron. Nach *Ps.-Alkidamas, Odys.* § 20 f. begiebt er sich im Auftrage des Menelaos, um ein Heer zu werben, nach Chios zu Oinopion und nach Kypros zu Kinyras (nach *Apollod.* *epit.* 3, 9 geht Menelaos mit Odysseus und Talthybios zu Kinyras). Er selbst beteiligt sich nach *Dares* 18 mit 30 Schiffen an der Heerfahrt; 40 dagegen kommt er nach *Philostr. Her.* 10, 10 ohne Schiffe und ohne Mannen, nur mit seinem Bruder Ojax, nach Troja, *πολλῶν θρακίων ἀντάξιον ἑαυτὸν ἠγούμενος.* Er zeigt die Epipole von Karystos, Trachions Tochter, an, welche als Mann verstellt mitziehen wollte: sie erleidet den Steinigungstod, *Plol. Heph.* p. 69 *Teucher.* Als die Griechen bei ihrem Auszuge wegen der vielen Himmelszeichen mutlos sind, giebt er eine beruhigende Deutung, 50 *Tzetz. Antehom.* 316 ff. Auf seinen Rat erfolgt die Landung der Griechen bei Tage, *Dares* 19. Er beseitigt eine Hungersnot, indem er die drei Oinotropoi, die Töchter des delischen Apollonpriesters Anios, nach Troja holt; so die Kyprien nach *Tzetz.* zu *Luk.* 580; vgl. *Soph. Palam.* fr. 438 N.<sup>3</sup>, wogegen *Simonides* von *Keos* fr. 24 B.<sup>4</sup> dieses Verdienst dem Menelaos und Odysseus zuschreibt. Er übernimmt, abwechselnd mit Diomedes und Odysseus, den Oberbefehl über 60 das Heer im Felde, *Dict.* 1, 16. Als Artemis wegen der Tötung ihrer Hirschkuh zürnt, wird Agamemnon abgesetzt, und Palamedes, Diomedes, Aias und Idomeneus treten an seine Stelle, *Dict.* 1, 19 und darnach *Georgios Kedrenos* Vol. I p. 216 ff. Nach *Dares* 26 tritt Agamemnon während des Waffenstillstandes nach Hektors Fall auf die Beschwerden des Pal. zurück und

wird durch diesen ersetzt. — Infolge einer Sonnenfinsternis ist das Heer mutlos, doch Pal. erklärt die Erscheinung und rät, bei Sonnenaufgang zu Helios zu beten und ihm ein weißes Füllen zu opfern, wogegen Odysseus sich auflehnt, *Philostr. Her.* 10, 2. Als Wölfe vom Ida ins Lager herabkommen und Odysseus gegen sie ziehen will, versteht Pal. das Zeichen Apollons, welches die nahende Pest ankündigt, und rät zu beten und sich einer hygienischen Lebensweise (*διατρέψαι λογιστὴν καὶ νηστεῖαν συντόναν*) zu befehligen, *Philostr. Her.* 10, 4; *Tzetz. Antehom.* 332 ff.; vgl. 286 ff. Nach *Dict.* 2, 14 weist ein pythisches Orakel die Griechen an, durch Pal. dem Apollon Smintheus opfern zu lassen, was die Mißgunst einiger Fürsten gegen den beim Volke beliebten Mann erweckt. Mit Achilleus unternimmt Pal. einen Zug gegen die Küstenstädte, wobei seine Klugheit Erfolge erringt, *Philostr. Her.* 10, 5; *Tzetz. Antehom.* 264 ff. Nach *Myth. Vat.* 1, 211 erhält Pal. von Achilleus auf seine Bitte dessen Wagen, Rosse und Rüstung zum Geschenke, die dann Hektor erbeutet. Auf diese Überlieferung bezieht sich vielleicht die *Hesychiosse* *λωπίστὸς ὁ Παλαμήδης· ἐκ τῆς τῶν ἱππῶν ἐπιφύσεως, ὡς ἐκλήψατο* zu lesen sein dürfte (vgl. vorher *λωπίστῃ ἐκδύει, γυναιὶ ἢ ὄπλῳ ἢ ἱππῶν*) und nicht mit *Meineke, Fr. Com. Gr.* 4, 644 nr. 160 *ἐπιφύσεως* („*Ridet opinor histrionem qui Palamedem λωπεῖ indutus inscite egerat*“). Über den Tod des Pal. berichten die Kyprien nach *Paus.* 10, 31, 1: *Παλαμήδην δὲ ἀποκρινύμενα προελθόντα βίᾳ ἰχθύων θῆσαν, λουήδην δὲ τὸν ἀποκτείναντα εἶναι καὶ Ὀδυσσεά.* Nach *Dict.* 2, 16 planen Diomedes und Odysseus, vielleicht nicht ohne Mithuld Agamemnons, die Ermordung aus Mißgunst; sie spiegelten ihm vor, einen Schatz im Brunnen gefunden zu haben, und fordern ihn auf hinunterzusteigen; ahnungslos wird er an einem Seile von ihnen hinabgelassen und sogleich mittels Steinen verschüttet. Sein Leichnam wird von den Griechen feierlich verbrannt, die Asche in einem goldenen Gefäße beigesetzt. (Dafs ein in diesem Abschnitt vollständiger Text des *Diktys* dem altfranzösischen Troubadour Benoît de St.-More vorgelegen habe, der die gewöhnliche Erzählung vom Tode des Pal. mit derjenigen in unserm *Diktys* verbindet, vermutet ohne genügenden Grund *G. Körting, Diktys* und *Dares* S. 53 f.) Auf die Tragiker geht die gewöhnliche Form der Sage zurück, wonach eine künstlich abscheuliche Hinterlist des Odysseus den Tod des Pal. veranlaßt und ein irgeleitetes Gericht das Todesurteil fällt. *Welcker, Aeschyl. Tril.* 469 erwähnt die deutliche Beziehung auf demokratische Übereilungen und Gewaltthätigkeiten gegen die weisesten und verdientesten Mitbürger. Bei *Plat. Apol.* p. 41 B. sagt Sokrates: *ὅποτε ἐντόχοιμι Παλαμήδην καὶ Αἰάνην τῷ Τελαμῶνι καὶ ἐῖς τι ἄλλος τῶν παλαιῶν διὰ πλείον ἀδίκον τέθνηκεν.* Nach *Hyg. fab.* 105 (der den Inhalt des *Euripideischen* „Palamedes“ wiedergiebt: *Nauck, T. G. F.* p. 541) grollt Odysseus dem Pal., weil er einst vom ihm entlarvt worden ist. Ebenso *Or.*

*Met.* 13, 58f.; *Eudok.* p. 321; *Tzetz.* zu *Lyk.* 386. Dagegen sind nach *Schol. Eur. Or.* 432 Agamemnon, Odysseus und Diomedes nebst ihrem Anhang neidisch wegen seiner Erfindungen. Ebenso, nur ohne Nennung der drei Namen, *Greg. Naz. or.* 4 c. 107. Neid des Odysseus als Motiv *Luk. Mh. 66d. πικρ. διαβ.* 29 und jedenfalls auch *Qu. Smyrn.* 6, 198f.: ἀλλὰ καὶ ἀντιθέτω Παλαμῶνδ' ἦντας διέθορον, | ὅς σ' αὖ φέρτορος ἔσκε βίην καὶ ἐφόρον θυμῷ. Etwas anders *Philostr. Her.* 10, 2f.: Das Auftreten des Pal. bei der Sonnenfinsternis reizt den Odysseus, und es entsteht ein Wortwechsel, in dessen Verlauf Odysseus die Erfindung der Buchstaben (s. u.) vielmehr den Kranichen zuschreibt. Nach *Serv.* zu *Aen.* 2, 81 (ebenso *Myth. Vat.* 1, 35; *Lact.* zu *Stat. Achill.* 93) wurde der ohnedies grollende Odysseus wegen eines erfolglosen Streifzuges von Pal. gescholten, dieser zog dann selbst aus und brachte Lebensmittel in Menge heim, wodurch er die Mißstimmung des Odysseus noch steigerte. Wenn dagegen bei *Verg. Aen.* 2, 81f. Sinon die Friedensliebe des Pal. als Grund der Intrigue gegen ihn angiebt (*quem falsa sub proditiōne Pelasgi* | *insontem infando iudicio quia bella retabat*, | *demiserē Necē*), so ist dies wohl nur erfunden, um die That des Odysseus den Trojanern noch schwärzer erscheinen zu lassen: denn unmittelbar darauf wird dem Neide des Odysseus 30 die Schuld gegeben. Wertlos *Xen. Kyn.* 1, 11: ἐκτελεύτησε δὲ οὐχ ἑπ' ὧν οἰοῦνται τινες: οὐ γὰρ αὖ ἦν ὁ μὲν σχεδὸν τι ἄριστος, ὁ δὲ οὐσιος ἀγαθοῦ: κακοὶ δὲ ἔκρεαν τὸ ἔργον. — Nach *Hyg. fab.* 105 veranlaßt Odysseus den Agamemnon, das Lager abbrechen zu lassen, vergräbt dann an der Stelle von Palamedes' Zelte Gold und schickt einen gefangenen Phryger mit einem Briefe an Priamos ab, läßt ihn aber unterwegs töten. Am folgenden Tage, als das Lager 40 wieder bezogen wird, bringt ein Krieger einen von Odysseus gefälschten Brief des Priamos an Pal., den er bei der Leiche gefunden hat: darin wird dem Pal., falls er Agamemnons Lager verrät, laut Verabredung das in seinem Zelte verborgene Gold versprochen. Auf Befragen leugnet Pal., wird aber nach Auffindung des Goldes vom Heere getötet. Damit übereinstimmend, nur kürzer, *Apollod. epit.* 3, 8: Pal. wird gesteinigt. So auch *Or. Met.* 13, 56ff.; *Serv.* zu *Aen.* 2, 81 und *Myth. Vat.* 1, 35; 2, 200; *Lact.* zu *Stat. Achill.* 93; *Eudok.* p. 321. Ebenfalls nur Odysseus als der Schuldige genannt *Xen. Mem.* 4, 2, 33 und *Apol.* 26; [*Cic.*] *ad Herenn.* 2, 19; *Luk. Mh. 66d. πικρ. διαβ.* 29. Etwas abweichend *Schol. Eur. Or.* 432: Agamemnon, Odysseus, Diomedes und ihre Leute zwingen den Phryger, einen Brief des Priamos an Pal. zu fälschen, töten ihn dann und veranlassen einen Diener des Pal., diesen Brief 50 nebst troischem Golde im Zelte seines Herrn zu verborgen; sie erheben selbst die Anklage, auf welche hin Pal. gesteinigt wird. Wieder anders *Philostr. Her.* 10, 6: Odysseus spiegelt dem Agamemnon vor, daß Achilleus mit Hilfe des Pal. nach der Herrschaft strebe; ersterem gegenüber genügte Vorsicht, letzteren müsse man töten. Er schlägt die List mit dem Golde

vor und findet Zustimmung; Pal., der in der Umgegend kämpft, wird zurückberufen, um gegen Troja zu helfen. Ebenso *Tzetz. Antehom.* 363ff. Mitschuld des Agamemnon auch nach *Apollod. epit.* 6, 9. *Px. Alkidamas* läßt den Odysseus in seiner Anklagerede behaupten, ein troischer Bogenschütze habe einen Pfeil abgeschossen, der eine Mitteilung des Paris an Pal. trug: Bestätigung der Abmachung des Pal. mit Telephos, Gewährung Kassandras als Gattin; Aufforderung an Pal., das Seinige schleunig zu thun. Pal. habe gegen den Trojaner seine Lanze geschleudert, die von diesem aufgehoben worden sei und gewiss ebenfalls Schriftzeichen getragen habe. Pal. führe auch neuerdings einen Dreizack auf dem Schilde, offenbar als Erkennungszeichen. Nach *Tzetz. Antehom.* 363ff. steigen ihn nur die Mykenier und Kephallenier. Er stirbt ohne Wehklagen 30 (*αὐθιπτότε θνησκόμενος* heist er *Tzetz. Chil.* 3, 172) und ruft nur aus: Ἐλῶ σε, Ἀλῆθεια, σὺ γὰρ μοῦν προσηπόλεας. So *Philostr. Her.* 10, 7. Nach *Frg. τῶν Τρωϊκῶν c. cod. XXIV Bibl. Offenbach.* p. 682ff.: Χαῖρε, χαῖρε, Ἀλῆθεια, πρὸς μοῦν γὰρ τίθησθαι. Bei *Tzetz. Antehom.* 114ff.: Χαῖρε, Ἀλῆθεια κρυφῇ, πρόσθαιες γὰρ μοῖοι. Agamemnon verbietet bei Todesstrafe die Bestattung des Leichnams: *Philostr. Her.* 10, 7; *Tzetz. Antehom.* 363ff. Der große Aias bestattet ihn trotzdem: *Philostr. a. a. O.* Nach 10, 11 thun es Achilleus und Aias, am Berge Iepetymos unweit Methymna auf Lesbos (s. u.). Über den Ort seines Todes schwanken die Angaben zwischen Geraistos, Tenedos und Kolonai in Troas: *Schol. Eur. Or.* 432. — Ganz abweichend berichtet *Dares* 26ff.: Pal. schlief als Oberfeldherr nach Wiederbeginn des Kampfes einen einjährigen Waffenstillstand ab, während dessen er Agamemnon als Gesandten zu den Thesiden Akamas und Demophoon schickt und selbst das Lager befestigt. Nach Ablauf des Jahres führt er das Heer in den Kampf, tötet den Deiphobos und (gegen *Hom. Il.* 16, 480ff.) den Sarpedon, wird dann von Paris verwundet und von den Phrygiern getötet; die Griechen rühmen seine Weisheit, Gerechtigkeit und Güte.

**Erfindungen.** Dem Pal., dessen Weisheit berühmt war (*Pind. fr.* 280 B.; *Eupolis fr.* 1, 350 K.; *Arist. Frösche* 1451; *Gorg. Pal.* § 16; *Plat. Gesetze* 3p. 677; den Eleaten Zenon bezeichnet *Plat. Phaidr.* p. 261 D als Palamedes), wurden zahlreiche Kulturfortschritte zugeschrieben. 40

1) Die Erfindung der Buchstaben, *Stesich. fr.* 4 B.; *Gorg. Pal.* § 30; *Schol. Eur. Or.* 432; *Dio Chrys.* 13, 31 (Vol. I p. 185 *Arnim*); *Philostr. Her.* 10, 1; *Tzetz. Antehom.* 264ff., 316ff. [*Lokalsage von Sikyon: Ampel.* 8, 6. R.] Genaueres *Eurip. Pal.* fr. 578 N.<sup>2</sup>: ἀφῶνα φωνήεντα συλλαβὰς τίθει· | ἐξηγοῖν ἀνθρώποις γράμματα, εἰδέναι. Ähnlich *Luk. dix. φων.* 5, wo zwischen Kadmos und Pal., auch Simonides, geschwankt wird (vgl. *Themist. or.* 4 p. 60a: οἱ τῆς Κάδμου καὶ Παλ. τέχνης δημοσγοροί). Zum Ausgleich mit der gewöhnlichen Überlieferung vom phönik. Ursprung der Schrift *Athanas. c. gent.* 18: γράμματα μὲν γὰρ ἐφηυρον Φοίνικες, τῶν δὲ γράμμάτων τὴν εὐρίαν Παλα-

μῦθος ἐπὶ τοῖς. Nach Hemsterhuis zu Lukian *ed. Bip.* 1, 305 hätte Euripides dem Pal. nicht die Erfindung, sondern nur die Anordnung der Buchstaben zugeschrieben, was später missverstanden worden sei; Lukian spreche auch nicht von Erfindung der Buchstaben (*Aisch. Prom.* 460 rühmt sich Prometheus, γράμματων συνθεῖς erfunden zu haben). Nach *Schol. Eur. Or.* 432 hat Pal. die Φοινίκια γράμματα den Griechen gelehrt. *Tac. Ann.* 11, 14: quidam Cecropem Atheniensem vel Linum Thebanum et temporibus Troianis Palamedem Argivum memorant sedecim litterarum formas, mox alios ac praecipuum Simoniden ceteras reperisse. Pal. erfand 16 nach *Tzetz. in Iliad.* p. 46 u. 77 Hermann; *Chil.* 5, 504 ff. 12, 39. Und zwar nach *Theodos. gramm.* p. 1 Göttl.: ΑΒΓΔΕΙΚΑΜΝΟΠΡΣΤΥ. Der Überlieferung widerspricht *Ps.-Alkid. Odys.* § 24 zu gunsten des Orphens und *Tzetz. Chil.* 5, 813 ff., 10, 442, da schon dem Kadmos ein Orakel schriftlich erteilt worden sei. 11 neue Buchstaben des Pal. nach *Hyg. fab.* 277; vorher schon 7 [Vokale! R.] von den Moiren erfunden: ΑΒΗΤΥ [Roscher im *Philol.* 1901: ΑΗΙΟΥΣ]; später von Simonides ΩΞΖΦ, von Epicharmos ΠΥ. Nach *Plut. Quaest. conviv.* 9, 2 erfand Pal. zu den 16 des Kadmos noch 4 hinzu (Simonides dann weitere 4), und zwar nach *Plin. N. H.* 7, 56, 192 ΖΥΦΧ (später Simonides ΨΞΩΘ, während nach *Aristoteles XZ* von Epicharmos zu den 18 ursprünglichen hinzugefügt wurde), nach *Max. Victor. Ars* 18 ΗΥΦΧ; nach *Isid. Orig.* 1, 3, 6 zu den 17 des Kadmos noch ΗΧΩ (später Simonides ΘΞΥ); nach *Myth. Vat.* 1, 35 u. 2, 200 die Aspirate Χ, nach *Serv.* zu *Aen.* 2, 81 die drei Aspiraten, nach *Suidas* diese und Ζ. Nach *Iren. c. haeres.* 1, 15, 4 vervollständigte Pal. das von Kadmos stammende und von anderen vermehrte Alphabet durch Zeichen für die langen Vokale (dagegen schreibt *Theodos. gramm.* p. 3 Göttl. diese dem Simonides von Keos zu). In den Zügen der Kraniche fand man die Buchstabenformen u. liefs daher den Pal. (od. Hermes: *Hyg. f.* 277) durch sie zu s. Erfindung gelangt sein (vgl. *Stephani, Comptes rendu comm. imp.* 1866 S. 118): *Philostr. Her.* 10, 3; *Mart.* 13, 75; *Nemesian. fr. de auc.* 14; *Auson. id. XII. de litt. mon.* 25. — 2) Erfindung der Zahlen, *Trag. fr. adesp.* 470 N.<sup>2</sup> (nach C. Wachsmuth aus *Aisch. Pal.*); *Soph. Naupl. fr.* 399 N.<sup>2</sup>; *Gorg. Pal.* § 30; *Dio Chrys.* 13, 121 (vol. I p. 185 Arnim); *Philostr. Her.* 10, 1; *Eudok. p.* 321; *Greg. Naz. or.* 4 c. 107 (auch das Rechnen mit den Fingern); *Athanas. c. gent.* 18; *Tzetz. Antehom.* 264 ff. Über den Anspruch des Pal. auf diese Erfindung in den Tragödien wird gespottet *Plat. Staat* 6 p. 522 D. (Dasselbe dem Prometheus zugeschrieben *Aisch. Prom.* 459, dem Musaios *Ps.-Alkid. Odys.* § 25). — 3) Mafs und Wage, *Soph. Naupl. fr.* 399 N.<sup>2</sup>; *Gorg. Pal.* § 30; *Schol. Eur. Or.* 432; *Suidas*; *Gellius* bei *Plin. N. H.* 7, 56, 198; *Philostr. Her.* 10, 1; *Greg. Naz. or.* 4 c. 107; *Athanas. c. gent.* 18; *Tzetz. Antehom.* 264 ff.; *Ps.-Alkid. Odys.* § 27, aus welcher Stelle hervorzugehen scheint, daß diese Erfindung auf keinen andern zurückgeführt wurde. Indessen geschrieben nach *Diod.* 5, 76 die Kreter sie dem Hermes zu. —

4) Münzen, *Philostr. Her.* 10, 1 (nach *Ps.-Alkid. Odys.* § 26 Erfindung der Phöniker). — 5) Berechnung des Auf- und Untergangs der Gestirne (*Aisch. Prom.* 457 ff. dem Prometheus zugeschrieben), *Aisch. Pal. fr.* p. 59 N.<sup>2</sup>; *Schol. Naupl. fr.* 399 N.<sup>2</sup>: ἐπηρὼς δ' ἄστρον μέτρα καὶ περιστροφὰς ἔχονον φύλαξί πιστὰ σφραγίσθαι | εἰὼς τε ποιμανθήσας ἐν θαλάσσοις | ἄρκτον στροφὰς τε καὶ κυνὸς ψυχρὰν δόσαν (vorher als οὐράνια σήματα zusammengefaßt). — 6) Zeitrechnung nach Stunden, Monaten und Jahren, *Philostr. Her.* 10, 1 und allgemein *Eustath.* zu *Il.* 2, 308 p. 228. — 7) Ordnung der Mahlzeiten, *Aisch. Pal. fr.* 182 N.<sup>2</sup>: σῖτον δ' εἰδέναι διώκισα, | ἄριστα, δεῖννα δόρνα θ' αἰσθῆναι τείφα. — 8) Mischung von ein Mafs Wein mit drei Mafs Wasser (statt 2:5), *Ion v. Chios* bei *Athen.* 10 p. 426 u, wo aber die Lesart nicht ganz feststeht. — 9) Anordnung des Heeres u. s. w.: ταξιάρχας καὶ στρατόρχας καὶ εκατοστάρχας ἔταξα, *Aisch. Pal. fr.* 182 N.<sup>2</sup>; *τάξεις*, *Soph. Naupl. fr.* 399 N.<sup>2</sup>; (wo auch ἐπηρὼς τεύχος Ἀγύσιαν στρατῶν); *Gorg. Pal.* § 30; ordinem exercitus, signi dationem, tesseras, vigiliis, *Plin. N. H.* 7, 56, 202; *φολακὰς*, *Schol. Eur. Or.* 432 (wo nur eine Hdscr. auch die Erfindung des δόρατος auf Pal. zurückführt); allgemein v. τακτικά καὶ πολεμικά, *Greg. Naz. or.* 4 c. 107. Ins Lächerliche gezogen *Plat. Staat* 7 p. 522 D. Bestritten auch *Ps.-Alkid. Odys.* § 23, da die Schlachtreihe schon früher in Anwendung gekommen sei. Pal. folgt dabei dem Vorbilde der Kraniche, welche zum Kampfe gegen die Pygmäen τὰς ἐκαινοῦσαι νέτορται, *Philostr. Her.* 10, 3; *Greg. Naz. or.* 28 c. 26. — 10) Feuerzeichen, *Soph. Naupl. fr.* 399 N.<sup>2</sup>; *Gorg. Pal.* § 30; *Schol. Eur. Or.* 432; *Ps.-Alkid. Odys.* § 28; *Dio Chrys.* 13, 21 (vol. I p. 185 Arnim). — 11) Geschriebene Gesetze, *Gorg. Pal.* § 30. — 12) Musik, bestritten unter Hinweis auf *Linus*, *Ps.-Alkid. Odys.* § 25. — 13) Rhetorik, vgl. *Syrian.* in *Hermog.* p. 17 bei *Spengel, Synag. techn.* p. 6: σύνδρομος ἡ ἐντομὴ τῶ λόγῳ τῶν ψυχῶν καὶ πρὸ Νέστορος τε καὶ Παλαμίδους καὶ Φοίνικος καὶ Ὀδυσσεὺς καὶ πρὸ τῶν ἐν Ἰλίῳ ἠκούετο παρ' ἀνθρώποις. — 14) Bezeichnung γέλοια für etwas nicht zu Vermutendes (ἀσφαλτοῖον), von *Anaxandrides fr.* 2, 139 K. auf Rhadamanthys und Pal. zurückgeführt. — 15) Brettspiel, *Soph. Pal. fr.* 438 N.<sup>2</sup> (gelegentlich der vorher erwähnten Hungersnot: so nicht nur der 36-buchstabige Hexameter, Orus bei *Bruck* zu *Aristoph. Ekkl.* 987, sondern auch *Eustath.* zu *Il.* 2, 308 p. 228 unter Berufung auf *Polemon*, nach welchem vor Troja noch der Stein gezeitigt wurde, auf dem die Griechen das Brettspiel betrieben haben sollten — auch befand sich angeblich in Argos ὁ λεγόμενος Παλαμίδους πτερός — nach *Varro* bei *Serv.* zu *Aen.* 2, 81 zur Unterdrückung der Unruhen des müßigen Heeres; ebenso *Iact.* zu *Stat. Achill.* 93; *Gorg. Pal.* § 30; *Ps.-Alkid. Odys.* § 27; *Philostr. Her.* 10, 2 (in Aulia); *Schol. Eur. Or.* 432; *Suidas*; *Tzetz. Antehom.* 264 ff., 316 ff.; *Greg. Naz. or.* 4 c. 107; *Eustath.* zu *Od.* 1, 107

p. 1896, daher *τὶ Παλαμίδειον ὄβριον*; *Etyim. M.* 666, 19; *Cassiodor. Var. 8.* 31 *Palamediacis calculis*. — 16) Würfel, *Soph. Palam. fr.* 438 N.; *Ps.-Alkid. Odysse. § 27*; *Paus.* 10, 31, 1; *Schol. Eur. Or.* 432; *Suid.*; *Eustath. zu Il.* 2 308 p. 228 und *Theodos. gramm. p.* 52 *Göttl.* (vor Troja); *Eudok. p.* 321. Knöchel *Schol. Eur. Or.* 432; *Apoll. Sidon. carm.* 23, 491 ff. Nach *Herodot* 1, 94 schrieben die Lyder sich die Erfindung des Würfels und des Knöchelspiels (aber nicht auch des Brettspiels) zu; eine Hungernot zur Zeit des Königs Atys hätte die Veranlassung gegeben. Pal. soll seine Würfel zu Argos im Tempel der Tyche geweiht haben, welcher für sehr alt galt, *Paus.* 2, 20, 3. Als Lasegöttin faßt diese Tyche *Panofka, Arch. Zeit.* 6, 282. Indessen erscheint Tyche in alter Zeit noch nicht als die launische Herrin des Zufalles, sondern ausschließlich als eine gnädige, wohlthätige Göttin. — *Suidas* bezeichnet den Palamedes als philosophisch und dichterisch veranlagt und als Ependichter, dessen Werke von Agamemnons Nachkommen aus Neid unterdrückt worden seien!

**Name.** Wenn *Panofka, Arch. Zeit.* 6, 282 von dem 'Losersinner' Palamedes spricht, so leitet er den Namen von *πάλος* ab. Richtiger setzt *Welcker zu Schweenck, Etyim.-myth. Andeut.* 334 *Παλαμίδης = Παλαμα-μῆδης*. *Passow* vergleicht damit *Παλαῖον* (s. d.), den geschickten Handarbeiter, einen alten Doppelgänger des Hephaistos. Dazu kommt, daß *Hesychios παλάμη* durch *τέχνη* erklärt (vgl. *παλαμῆα* 'Kunstgriff, Geschicklichkeit'), wie denn auch die Salaminier *παλαίμης* für *τεχνίτης* sagten.

**Kultus.** Unklar *Xen. Kyneg.* 1, 11: *ἀποθανὼν δὲ ἄδικος τῶσαυτῆς ἐπὶ τιμῆς ἐπὶ θεῶν ὅσας οὐδεὶς ἄλλος ἀνθρώπων*. — Nach *Philostr. Her.* 10, 11 befindet sich ein altes Heiligtum des Pal. am Berge Lepetymnos bei Methymna (auch *Eudok. p.* 321; *Tzetz. zu Lyk.* 386), wo er begraben liegt (auch *Tzetz. zu Lyk.* 1093), mit einer Bildsäule des Heros in Waffen; daselbst kommen die Bewohner der Küstenstädte zusammen, um ihm zu opfern. Nach *Philostr. Vita. Ap.* 4, 18 fand Apollonios von Tyana das Grab wieder auf und grub daneben die ellenlange, nicht ganz jugendliche Bildsäule aus, deren Basis die Inschrift trug: *θεῖω Παλαμίδει*. Er richtete sie auf, umgab sie mit einem heiligen Raume und betete: *Παλαμίδες, ἐκλαθεὺς τῆς μνήδος, ἣν ἐν τοῖς Ἀχαιοῖς ποτὲ ἐμύνησας, καὶ δίδου γίγνεσθαι πολλοῖς τε καὶ σοφοῖς ἀνδράς: καὶ Παλαμίδες, δι' ὃν λόγοι, δι' ὃν Μούσαι, δι' ὃν ἐγώ*. — *Philostr. Her.* 2, 11 berichtet, daß einst ein Winzer in Ilion dem Pal. an dem Strande, wo er gesteinigt worden sein soll, seine Verehrung bezeugt habe; darauf sei der Heros ihm erschienen und habe ihm zum Schutze der Reben gegen den Hagel geraten, einen Riemen um einen der Rebstöcke zu knüpfen. — Eine Stadt im Südwesten der Troas am Adramyttinischen Meerbusen hieß Palamedeion, *Plin. N. H.* 5, 30 (32), 182. — Auf ein altes Heiligtum *Παλαμίδειον* führt *E. Curtius, Rh. Mus.* N. F. 7, 455 ff., mit *Leake* und *Rofs* den von den

venetianischen Eroberern vorgefundenen Namen Palamidi für den hohen Felsberg über Nauplia zurück und sieht in Pal. eine Personifikation der phönikischen Kultur, da seine Erfindungen lauter Gegenstände phönikischer Herkunft betreffen und in Nauplia eine phönikische Niederlassung zu erkennen sei. Pal., mit den argivischen Heroen nicht verwandt, müsse als Phöniker Haß und Verachtung auf sich nehmen. Als einen Vertreter des fremdländischen Elements (Nauplia von der See aus gegründet) erklärt den Pal. auch *Lolling in Baedekers Griechenland* S. 255. Ähnlich *Riedenauer, Handwerk und Handwerker in den homer. Zeiten* S. 161.

**Litterarische Behandlung.** *Strab.* 8 p. 368 hält die Person des Pal. für eine Erfindung der Späteren, da sonst *Homer* ihn hätte erwähnen müssen. Nach *Philostr. Her.* 2, 19 und *Vit. Apoll.* 4, 16 (vgl. 3, 22) hätte *Homer* aus Rücksicht auf Odysseus des Pal. nicht Erwähnung gethan. *Suidas* schreibt dem *Homer* Neid auf den Epiker Pal. zu. Dagegen heist es *Anecd. Gr. ed. Cramer* 1, 278 mit Bezug auf die Anfangsworte der Odyssee: *ἐν δὲ τῇ Παλαμίδει τῆς Τυχοῦς*. *Welcker, Ep. Cycl.* 1, 459; 2, 518 hält dies für Titel des letzten Teils der *Kyprien*; ebenso *Schneidewin, Poet. Gr. fragm.* 15 ff. In diesen war von Pal. die Rede: *Paus.* 10, 31, 1; *Proklos p.* 525 *Gaisf.* Alle drei Tragiker behandelten das Schicksal des Pal. Auch der jüngere *Astydamas* schrieb nach *Suidas* einen „Palamedes“. Von *Gorgias* besitzen wir eine Verteidigungsrede für Pal., unter dem Namen *Alkidamas* geht eine Anklagerede gegen Pal.

**Behandlung in der Kunst.** Zu Delphi sah man auf Polygnots Gemälde nach *Paus.* 10, 31, 1, den großen Aias, Palamedes und Thersites in der Unterwelt mit Würfelspielen beschäftigt, während der andere Aias zuschaute (vgl. *Pind. fr.* 129 von der Unterwelt: *καὶ τοὶ μὲν ἔκαστος γυμνασίους τε, τοὶ δὲ πεσοῖς, τοὶ δὲ φορμύγιστοι τέκοντα*). Hieraus sowie aus der Schilderung des Heerlagers zu Aulis *Eurip. Iph. Aul.* 195 schließt *M. Mayer, Arch. Zeit.* 43, 246, daß eine solche Scene schon im Epos vorkam. Nach *Ptolem. Heph.* p. 53 *Teucher* sah Alexander zu Ephesos ein Gemälde, auf welchem der meuchlings gemordete Palamedes Ähnlichkeit mit seinem Ballspieler Aristonikos zeigte. Ebenso *Tzetz. Chil.* 8, 403, wo der Maler Timanthes genannt wird. Die Vollziehung der Steinigung an Pal. auf einem in Aulis gefundenen Vasengemälde (*Millin, Vases peints* 2 pl. 55, 56 p. 78—84) nach der Deutung von *Welcker, A. D.* 8, 435 ff., — Polygnot hatte den Pal. bartlos dargestellt, wie dieser auch dem Winzer bei *Philostratos* als noch nicht dreißigjähriger Mann erscheint. — Palamedes, im Begriff sich gegen seine Feinde zu verteidigen, auf einem Carneol, Inschrift *Παλαμίδης*: *Tölken, Verz. d. ant. Steine d. k. preuss. Gemmensamml.* S. 73 nr. 148. Pal. u. Philoktetes auf einem Scarabäus *Arch. Zeit.* 6, 51 f. 112 Taf. 6, 2 (vgl. *Baummeister, D. nr.* 1479/80). Auf einer korinthischen Pyxis, Chares sieht nach 20 Männern zu Fuß und 8 Reiter; der erste Reiter von



links ist als Palamedes bezeichnet, der ihm vorausgehende als Nestor: *de Witte, Arch. Zeit.* 22, 153 ff. Taf. 184. Siehe auch *Gerhard, Griech. Vasenb.* 6 zu T. 244\* und 3, 96 f. — Vgl. auch (etrusk.) Palmithe. — Bekannt ist die Statue des jugendlichen Palamedes von Canova, jetzt in der Villa Carlotta bei Cadenabbia am Comer-See. — Monographie: *Otto Jahn, Palamedes.* Hamburg 1836. [Heinrich Lowy.]

**Palamnaioi Theoi, Daimones** (παλαμναῖοι θεοί, δαίμονες). Eine, wenn auch nicht vollständige Stellensammlung über den Gebrauch von παλαμναῖος giebt *Konr. Zacher, De nominibus Graecis in -aios, -alos, -aion, Dissert. phil. Halens.* 3 (1878), 232 ff.

Wie *ἄλᾱστωρ* (s. d. und *Rohde, Psyche* 2, 1, 277, 2; 2, 409, 413), *ἄλιτρίος* (*Rohde* a. a. O. 1, 276), *μᾱστωρ* (*Eur. Andr.* 615; *El.* 683; *Or.* 1584; *Soph. El.* 275; *Oed. R.* 353; *Aesch. Choeph.* 936 *Kirchh.* — *Eur. Med.* 1371; *Soph.* 20 *El.* 603; *Aesch. Eum.* 176), *προστράπαιος* (s. d.), so hat auch παλαμναῖος verschiedene Bedeutungen. Es bezeichnet

1) den Mörder oder überhaupt den Fluchbeladenden (ἀποτρόπαιος, σκληρός, φορέυς, ὁ ἀποτρέγει τινὰ ἀνέλκων, ὁ ἐνέχουσιν μᾱσματι οἰκίῳ, *Herzsch.* s. v. παλαμναῖος. — φορέυς ἢ μαρὸς παλαμναῖοι γὰρ λέγονται οἱ διὰ χειρὸς ἀνδροφονοῦντες παρὰ τὴν παλᾶν, *Suidas* s. v. παλαμναῖος; *Etyim.* M. 647, 43, 649, 9; *Photios* 30 s. v. παλαμναῖος. *Hyperides* und *Autokleides* (*Antikleides*) bei *Harpokration* s. v. παλαμναῖος p. 233, 3 ff. *Dindorf*; *Bekker, Anecd.* 1, 993, 12; *Trzetz. Chiliad.* 12, 860, vgl. *Schol. Soph. El.* 587; *Trach.* 1207; *Schol. vet. Aesch. Eum.* 444. Die Tragiker (*Aesch. Eum.* 444; *Soph. El.* 587; *Trach.* 1207) gebrauchen παλαμναῖος nur in der Bedeutung „Mörder“, vgl. *L. Krah, Philol.* 17 (1861), 221. Zweifelhafte ist die Bedeutung von παλαμναῖοι bei *Eur. Iph. Taur.* 1218: μὴ 40 παλαμναῖον ἰδῶν, wo die einen παλαμναῖον als Neutrum = contagium, die andern als den räuberischen Strafgeist (s. untr. n. 2) erklären. Vgl. auch noch *Plut. Pomp.* 80; *Alcian* bei *Suid.* s. v. παλαμναῖος; *Suid.* s. v. ἄλᾱστωρ; *Synes.* 193 C.

2) den räuberischen Strafgeist, vgl. *Bekker, Anecd.* 1, 297, 13: παλαμναῖος θεός: τοὺς δεσπότας τῶν ἀδικημάτων, ebend. 193, 10: παλαμναῖος ὁ δαῖμων ὁ τὰ μῦθον καὶ τὰ μᾱσματα 40 ἀποτρέπων, vgl. *Etyim.* M. 649, 10; *Orion* in *Etyim. Gud.* ed. *Sturz* p. 628. Bei *Xenoph. Cyrop.* 8, 7, 17 (vgl. *Rohde* a. a. O. 1, 277, 2) sagt der sterbende Kyros, daß die Seelen derjenigen, die Unrecht erlitten haben, φόβους τοῖς μισοφόνους ἐμβάλλουσιν, . . . παλαμναῖους τοῖς ἀνοστοῖς ἐπιτίμουνσι. Nach *Timaeus Locr.* 5, 17 p. 284 d'Argens sind die δαίμονες παλαμναῖοι χθονῖοι τε die Beobachter (ἐπόπται) der Menschen und befinden sich im Gefolge 40 der Nemesis; Gott hat ihnen gegeben διοίκησιν κόσμου (κόσμον) συμπεπληρωμένῳ (-ον) ἐκ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων τῶν τε ἄλλων κόσμων. Nach *Pollux* 5, 131 sind δαίμονες ἄλιτρίοι, ἄλιτρίωδες, προστράπαιοι, παλαμναῖοι diejenigen, die die Flüche und Verwünschungen in Erfüllung gehen lassen (κροῦσι), im Gegensatz zu denen, die den Menschen davon erlösen, den

δαίμονες ἀλεξίκακοι, ἀποκομπαῖοι, ἀποτρόπαιοι, λύσοι, φύβοι. Neben δαίμονες παλαμναῖοι hat *Pollux* 1, 24 die Bezeichnung θεοὶ παλαμναῖοι. *Plut. Quaest. Graec.* 25 wirft die Frage auf: τίς ἄλᾱστωρ, ἄλιτρίος, παλαμναῖος; giebt aber auf die letzte Frage keine Antwort, vgl. auch *Plut. de def. orac.* 15. Nach *Trzetz. Chil.* 12, 859 gab es ein Sprichwort: 'Ἄλλ' ὃ παλαμναῖε καὶ ἄλιτρίε δαῖμον. Von einzelnen Gottheiten führe das Epitheton παλαμναῖος a) Zeus (nach *Etyim.* M. 647, 44; *Etyim. Gud.* s. v. παλαμναῖος; *Orion* im *Etyim. Gud.* ed. *Sturz* p. 628 speziell in Chalkis) als derjenige, der die παλαμναῖοι (vgl. *Apoll. Rhod.* 4, 709 *Ζῆνα παλαμναῖον τιμωροῖν ἱευσίων*) bestraft, (*Aristot.*) *de mundo* 7, 34 = *Stob. Eclog.* 1, 2, 36 p. 88 = p. 22 *Meincke. Anecd. var. Graec.* ed. *Lat.* ed. *Schöll-Studemund* 1, 265, 87, 266, 69; *Cornutus de nat. deor.* p. 32 *Osann. Suidas* und *Photios* s. v. παλαμναῖος. Zu vergleichen sind der Zeus τιμωρὸς in Kypros, *Clem. Alex. Protr.* p. 33 *Potter* = 117 *Migne*, der Zeus ἄλᾱστωρ (τῷ τοὺς ἄλᾱστορας κολάζειν), *Cornutus* a. a. O. sowie die von *Osann* a. a. O. 257 angeführten Stellen und ausserdem *Orph. hymn.* 73, 3, endlich der Zeus προστράπαιος (s. d.). Der Zeus auf Münzen von Gomphoi (Philippopolis), der entweder mit Blitz und Scepter auf dem Throne oder auf einem Felsen mit aufgestützter Linken sitzt, in der Rechten das Scepter, im Felde davor ein Blitz (*Poole, Catal. of greek coins Brit. Mus. Thessaly to Aetolia* p. 19, 1. 2. 3 pl. 3, 2. 3. 4, vgl. *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunterian Collection University of Glasgow* 1, 450, 112) wird von *Poole* m. E. ohne Grund als „Zeus Palamnaeus“ bezeichnet; *J. v. Schloffer, Beschreibung d. altgriech. Münzen d. kunsthist. Samml. d. allerhöchst. Kaiserhauses* 1, 9, 1 ff. nennt ihn Zeus Akraios. — b) τὰς Ἐρινύδας καὶ τὰς Εὐμενίδας παλαμναῖους τε καὶ προστράπαιους, ἐπὶ δὲ ἄλᾱστορας ἀναπεπλάκασιν ὁ ἀρπὴ τὴν σκηνὴν ποιῆται, *Clem. Alex. Protr.* p. 22 *Potter* = 96 *Migne*. — c) Tyche, *Nicet. Eug. Dros. et Char.* 1, 220. 301. 319. — d) Vielleicht Αἰμὸς, wenn man bei *Trzetz. Chil.* 2, 678, wo erzählt wird, daß Erysichthon von λιμῷ παλαμναῖῳ befallen worden sei, statt λιμῷ schreibt Αἰμῷ, — ich erinnere an die in der Erysichthonsage bei *Ov. Metam.* 8, 784 vorkommende personifizierte pestifera Fames, vgl. den Art. Erysichthon Sp. 1377, sowie ob. Bd. 3 Sp. 467 f. über Babrosteis, Bulimos, Limos, Fames.

3) den bösen, schadenbringenden Geist ohne den Begriff des Straf- oder Rachegeistes. Als Beispiele mögen folgende dienen: a) Die schädlichen (*Trzetz. Theog.* 84, 87; *M. Mayer, Gig. u. Titanen* 258) Telchines, die die fruchtbaren Fluren von Rhodos dadurch unfruchtbar machten, daß sie das Wasser der Styx mit den Händen (παλάμῃς) darauf schöpften (*Nonn. Dionys.* 14, 38 ff.; *Nikandros* im *Schol. Ov. Ibis* 473; *Rohde, Griech. Roman* 2 506; *Tümpel, Lex. Nachtr. zu Liefer.* 23), sind nach *Trzetz. Chil.* 7, 128 ἄλᾱστορας καὶ παλαμναῖοι ἐν τῷ τηρεῖν τὰς ἄλλας μὲν (ἄλλ' ὃ ἐστὶν ἡ βλάβη) ἄλᾱστορας ἐξήγαγαν προσφυνεσάτην κλῆσιν: τῷ δὲ παλάμῃς καὶ χειρὶ φαίνεται Στυγὸς τὸ ὕδωρ

πρὸς ἀκαρίαν καὶ φθόρον, κίληντας Παλαμναίους. — b) Bei des Kaisers Otho Thronbesteigung, sagt *Plut. Otho* 1, waren viele der Römer in Furcht, ὡς οὐκ ἄνδρος, ἀλλὰ τιος Ποιότης ἢ παλαμναίων δαίμονος ἄνω τοῖς πράγμασι ἐπιπετικώτος. Ebenso spricht *Procop. hist. arc.* 12 p. 96 *Orelli* = *Suidas* s. v. *παλαμναίους* (fälschlich nennt *Zacher* a. a. O. 233 den *Babrius* statt des *Procop.*), daß ihm Instinian und Theodora nicht als Menschen, sondern als δαίμονες παλαμναίοι oder, um dichterisch zu sprechen, als βροτολογίαι erschienen seien, als böse Geister in Menschengestalt (ἀνθρωποδαίμονες). — c) Bei *Anna Comnena* Bd. 2, 14, 6 pl. 276 ed. Bonn. steht παλαμναίους δαίμων = „böser Feind, Teufel“, vgl. ebend. Bd. 1, 3, 10 p. 174: τὸν παλαμναίων καὶ ἀλιχτήριον καὶ τοῦ Θεοῦ πολέμιον καὶ τῶν Χριστιανῶν. — Nebenbei sei bemerkt, daß sich παλαμναίους auch bei Sachen in der Bedeutung „verderblich“, „schrecklich“ findet, so bei *γνώμη*, *Synes.* p. 224 C. *ἀρά*, ebend. 161 A. *ποινα*, *Anna Comn.* Bd. 2, 13, 1 p. 79, *ἀπειλα*, ebend. Bd. 1, 15 p. 73.

Was die Etymologie betrifft, so leiten die Alten fast ausnahmslos παλαμναίους von παλάμη ab, nur *Plut. de def. orac.* 15, soviel ich sehe, weicht davon ab, indem er sagt ἀνθρώποι μνημάτα δαίμόνων ἀποσιούμενοι καὶ πρᾶτοντες, οὓς ἀλάστορας καὶ παλαμναίους ὀνομάζουσιν, ὡς ἀλήθως τινῶν καὶ παλαιῶν μισμάτων μνημάτων ἐπεξιόντας. *Zacher* a. a. O. 239 leugnet eine Ableitung von παλάμη u. giebt die Möglichkeit zu, daß παλαμναίους mit παλάσσα „besprenge, beflecke“ (also = „der Blutbefleckte“), oder mit παλάω, das ursprünglich die Bedeutung von „schlagen“ (also = „Totschläger“) habe, zusammenhängen könne, entscheidet sich aber für den Stamm παλα, der noch rein im lateinischen palari „umherschweifen“ enthalten sei, so daß παλαμναίους wie ἀλάστορας (von ἀλάσμαι, vgl. *Lobeck, Paralip.* 50) den „unstät Umherschweifenden“ bedeute. Nach *Fick, Studien* 9, 196 (vgl. *Zacher* a. a. O. 258) ist παλαμναίους nach Art der Kurznamen gebildet aus λαπαλάμος, was *Hezych.* durch ἀνορήσιος erklärt. [Höfer.]

**Palamneus** (Παλαμνέως), Gigant vom Altarries in Pergamon, *M. Mayer, Giganten und Titanen* 253. *Loezy, Inschr. griech. Bildhauer* 124. *Fränkel, Die Inschr. von Pergamon* 1, 70 a S. 66. Wie *Fränkel* a. a. O. bemerkt, ist die Ergänzung von *Heydemann, Gigantomachie auf einer Vase aus Alamura* (G. Hallisches Winkelmannpr.) S. 11 Anm. 46; vgl. S. 20 zu *Λαμνέως* unmöglich, da das Lambda sicher ist; *Fränkel* vergleicht *Παλαμναίους* (s. Sp. 1273) 'der Mörder'. [Höfer.]

**Palankalos?** (Παλαγκάλως?). Auf Münzen des sizilischen Aggrion erscheint der schwimmende Oberkörper eines Stieres mit Menschenhaupt und der Beischrift ΠΑΛΑΓΑΙΟΣ (unvollständige Legende. . . ΑΓΑΓΑΙΟΣ, *Eckhel, Cat. Mus. Vindob.* 1, 33. *Mionnet, Suppl.* 1, 369, 93. . . ΑΡΚΑΙΟΣ *Mionnet* 1, 217, 75). *Torremuzza, Sicil. vet. num. tab.* 11, 9. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 1, 196. *Mionnet, Suppl.* 1, 369, 94. *Poole, Catal. of greek coins, Sicily* 26, 3 ff. Nach *Haverkamp* bei *Eckhel, Doctr.*

*num. a. a. O.*, dem sich *Head, Hist. num.* 109 anzuschließen scheint, ist Palankaiaos der einheimische Name für den Fluß Ekyamosuros, *Eckhel* a. a. O. erklärt den dargestellten Flügeltgott für Ekyamosuros oder Curyasas, in dem Namen Palankaiaos will er einen Magistratennamen erkennen. [Höfer.]

**Palanta?** s. Palanto.

**Palantho?** (Παλανθός?, über die Form des Namens s. *Crusius* i. dies. *Lex.* s. v. Hyperborei Bd. 1 Sp. 2822 Z. 38), Tochter des Hyperboreios, nach der das Palatium genannt sein soll, *Silen* bei *Solinus* 1, 15 = *Frgm. hist. Graec.* 6, 100, 4. Vgl. *Palanto*. [Höfer.]

**Palanto.** 1) Tochter des Hyperboreios (? oder eines Hyperboreers), von Hercules Mutter des Latinus: *Paul.* S. 220 *Palatium* (quod ibi [auf dem Palatium] Hyperborei filia Palanto Palanta der Codex Monacensis) habitaverit, quae ex Hercule Latinum peperit. *Solinus* 1, 15. Siehe Bd. 1 Sp. 2290, 64 ff. 2292, 58 ff. Bd. 2 Sp. 1909, 80 ff. Vgl. *Palantho*. — 2) Gattin des Latinus? s. *Palantia* 2. [R. Peter.]

**Palatinus?** S. Bd. 1 Sp. 1465, 54 ff. und 1469, 24 ff.

**Palatua** s. *Pales* Sp. 1278, 54 ff.

**Palaxos** (Πάλαξος) oder **Spalaxos** (Σπάλαξος), einer der karischen Kureten; s. d. A. *Labrandos*. Die von mir dort geäußerte Vermutung, daß wie der Kuretenname Labrandos mit Zeus *Λαβρανδέως* und Panamaros (statt des überlieferten Πανάρμορος) mit Zeus *Πανάρμορος* in Beziehung steht, so auch Palaxos (Spalaxos) auf ein entsprechendes Epitheton des Zeus schließen lasse, hat sich bestätigt. Eine von *Kubitschek* und *Reichel, Bericht über die arch. Erforschung Kleinasiens, Anzeig. d. k. Akad. d. Wiss. zu Wien, Phil.-hist. Kl.* 30 (1893), 93, 2 publizierte Weihinschrift aus Mastaura auf einem Altar, dessen Rückseite die Doppelaxt, das Symbol des Zeus Labrandeus (s. d. und *Lambrandos*), trägt, während die Vorderseite die Büste eines unbärtigen Kopfes mit Schleier (vgl. die Darstellungen des Zeus *Lambrandos* 1816) zeigt, lautet γ' αὐτὸς Σπάλαξος Ἄρμυ(ον) εὐχόμενος. Hängt Πάλαξος lautlich mit griech. *πάλαξ* zusammen? Eine Inschrift aus Aizanoi in Phrygia Epiketos erwähnt zweimal *κῆρυγν Πάλαξα*, das *καλλίστη* und *μεγίστη* genannt wird. *C. I. G.* 3, 3831a, 14 p. 1061f. *Böckh* z. d. St. bemerkt: „memorable nomen vici, ut videtur, Πάλαξ. Sollte sich der Name aus Πάλαξος, Σπάλαξος erklären? [Höfer.]

**Pales**, Hirtengottheit der ältesten römischen Religionsordnung, der historischen Zeit nur noch dem Namen nach bekannt einerseits durch das ihr geltende Jahresfest der *Palilia* oder *Parilia* am 21. April (*Palitia dicta a Pale, quod ei feriae, Varro de l. l.* 6, 15; vgl. *Paul.* p. 222. *Charis. G. L.* 1, 58, 21 K.), andererseits aus der Erwähnung einer von *M. Atilius Regulus* nach Unterwerfung der Sallentiner 487 d. St. = 267 v. Chr. gegründeten aedes *Palis* in der Stadtchronik (*Flor.* 1, 15 [20] in hoc certamine victoriae pretium templum sibi pastoria Pales ultro poposcit. *Schol. Veron.* und *Schol. Bern.* zu *Verg. Georg.* 3, 1); das Heiligtum mußte frühe verschwunden sein,

da wir weder von seiner Lage etwas erfahren, noch die Kalendarien der augusteischen Zeit seinen Stiftungstag verzeichnen. Die Bezeichnung des Tempels ergab den Namen der Gottheit, die Art der Festfeier (s. darüber unten) ihren Charakter als Schutzgottheit des Hirtenlebens, aber keines der beiden Zeugnisse liefs ihr Geschlecht erkennen. Indes hat sich am Ausgange der republikanischen Zeit die allgemeine Anschauung dahin entschieden, sie als weiblich aufzufassen, und die Dichter, die seit der augusteischen Zeit die *dea Pales* sehr vielfach bei der Ausmalung des ländlichen Lebens heranziehen, belegen sie mit Beiwörtern, die teils auf das hohe Alter und Ansehen ihres Gottesdienstes (z. B. *cana Stat. Theb. 6, 104; grandaeva Nemesian. 1, 68; veneranda Verg. Georg. 3, 294; magna Verg. Georg. 3, 1. Colum. 10, 4; sancta [Verg.] Cul. 20*), teils auf ihre Beziehungen zum Hirtenleben (*pastorum domina Ovid fast. 4, 776; pastoria Flor. 1, 15 [20]; pastoralis dea Solin. 1, 15. Charis. G. L. 1, 58, 21 K. Serv. Ecl. 5, 35, dea pabuli Serv. Georg. 3, 1. 294 u. s. w.; fecunda [Verg.] Cul. 77. Calpurn. 7, 22; alma Ovid f. 4, 722; placida Tibull. 1, 1, 36; sileicula Ovid f. 4, 746; montana Nemesian. 2, 56*) gehen. Aber Varro, der selbst an verschiedenen Stellen in Übereinstimmung mit der *communis opinio* von der Göttin Pales spricht (namentlich *Sat. Men. 506 Buech.: te Anna ac Peranna, Panda Cela, te Pales, Nerienis et Minerva, Fortuna ac Ceres; auch de l. l. 5, 74* steht Pales zwischen lauter weiblichen Gottheiten), fand Gelegenheit, offenbar aus alten Sakralkurden, die Existenz eines männlichen Pales festzustellen (*Serv. Georg. 3, 1: hanc Vergilius genere feminino appellat, alii, inter quos Varro, masculino genere, ut hic Pales*), den dann ein nach Person und Lebenszeit unbekannter Vertreter der *Etrusca disciplina, Caesius*, zu den Etruskischen Penaten rechnete (*Arnob. 3, 40: Caesius et ipse eas [d. h. disciplinas Etruscas] sequens Fortunam arbitrat et Cererem, Genium Iovialem ac Palem, sed non illam feminam, quam vulgaritas accipit, sed masculini nescio quem generis ministrum Iovis ac rilicum; vgl. Serv. Aen. 2, 325 Tusc Penates Cererem et Palem et Fortunam dicunt* und dazu *Wissowa, Hermes 22, 1887, 56*); es hängt damit zusammen, daß auch in der bei *Martianus Capella* vortragenen etruskischen Theorie von der Verteilung der Götter auf die 16 Regionen des Himmelstempels zweimal ein männlicher Pales erscheint, *Iovis filii Pales et Favor* in der 6. Region (1, 60); die Verbesserung in *Pallor et Favor* bei *Deecke, Etrusk. Forsch. 4, 76* ist ganz müßig, da dieses Götterpaar nachher 1, 55 in der 11. Region erscheint) und *Secundanus Pales* in der siebenten (1, 51). Daß eine männliche und eine weibliche Gottheit Pales mit vollkommen gleicher Namensform nebeneinander in der ältesten römischen Götterordnung Platz gefunden hätten, ist durchaus unglaublich; zu der Annahme, daß *Varro* eine etruskische Gottheit mit einer römischen verwechselt habe oder seine ganze Angabe auf Irrtum beruhe, liegt kein Grund vor; so bleibt

nur die Lösung, daß die zu allgemeiner Rezeption gelangte Auffassung eine willkürliche und irrtümliche war und die an den Palilien sowie in dem von *Regulus* erbauten Tempel verehrte Gottheit tatsächlich ursprünglich nicht weiblich, sondern männlich gedacht gewesen war.

Der Name des Festes lautet in der litterarischen Überlieferung bald *Palilia* bald *Parilia*, doch so, daß die letztere Form entschieden überwiegt; dem entsprechend ist auch die offizielle Abkürzung des Festnamens in den Steinkalendern ausnahmslos *PAR(ilia)* (*C. I. L. 1<sup>2</sup> p. 315*). Wer die Form *Palilia* wählt (wie z. B. *Varro de l. l. 6, 16* [dagegen *Parilibus de re rust. 2, 1, 9*]. *Tibull. 2, 6, 87. Ovid. met. 14, 774* [aber *Parilia fast. 4, 721. 6, 257*]. *Pers. 1, 72 u. a.*), beabsichtigt dadurch den Zusammenhang mit *Pales* ausdrücklich hervorzuheben, da eine abweichende Ansicht diese Herleitung in Abrede stellte und, von der Namensform *Parilia* ausgehend, diese mit *parere* zusammenbrachte (*Mar. Vict. G. L. 6, 25, 23 K.: Parilia dicuntur, non Palilia, non a Pale dea, sed quod eo tempore omnia sata arboresque et herbae parturiant pariantque. Paul. p. 222: Parilia, quod pro partu pecoris eidem [d. h. Pali] sacra fiunt. Charis. G. L. 1, 58, 22 K.: nisi quod quidam a partu Iliae Parilia dicere maluerunt, vgl. Solin. 1, 19. Pohlen. Silc. z. 21. April. Schol. Pers. 1, 72 Palilia . . . diem sacrum in honorem Iliae*), eine Etymologie, die neuerdings *Mommsen (C. I. L. 1<sup>2</sup> p. 316)* wenigstens insofern wieder zu Ehren zu bringen versucht hat, als er aus dem Festnamen *Parilia* auf *Pares*, abzuleiten *a pariendo*, als den ursprünglichen Namen der Gottheit schließt, der erst später in *Pales* übergegangen sei (vgl. *Cistusminis* und *Crustuminus*); jedoch ist für den Übergang von *Pares* zu *Pales* keinerlei lautgesetzliche Grundlage zu erkennen, während die Wandlung von *Palilia* zu *Parilia* durch Dissimilation ihre volle Erklärung findet (vgl. auch *Prob. zu Verg. Georg. 3, 1: Pales dea est pastorum, cuius diem sacrum appellant Parilia transposita littera l, quae si suo loco esset Paliria potius dicerentur*). Der Name kann nicht getrennt werden von *Palatium* (vgl. *Solin. 1, 15 sunt qui veint . . . a Pale pastoralis dea . . . nomen monti adoptatum; auch bei Tibull. 2, 6, 25 ff. ist die facta agresti lignea falce Pales* neben *Pan = Faunus* Göttin des palatinischen Rom), und dem Gotte *Pales* nächstverwandt ist die *dea Palatua* (*Varro de l. l. 7, 46*), die als besondere Schutzgottheit des Palatins (*quod in tutela eius deae Palatium est, Fest. p. 245*) beim Feste des Septimontium am 11. Dezember ein eigenes, *Palatuar* genanntes Opfer erhielt (*Fest. p. 348*) und deren Zugehörigkeit zum ältesten Götterkreise durch die Existenz eines *flamen Palatualis* (*Varro de l. l. 7, 46. Fest. p. 245*; identisch damit der *pontifex Palatualis C. I. L. 8, 10560*) unter den *flamines minores* erwiesen wird.

Die Festfeier der Palilien war sowohl eine staatliche wie eine private (*Palilia tam privata quam publica sunt, Varro in Schol. Pers.*

1, 72). Für beide Feiern wird die Kultsatzung gegolten haben, welche das Tieropfer verpönte (*Plut. Rom. 12. Solin. 1, 19*) und nach altem Brauche nur unblutige Gaben, Milch und Kuchen, vorschrieb (*Tibull. 1, 1, 36. Ovid. fast. 4, 743 ff. 776 ff. Nemesian. 1, 68. Prob. zu Verg. Georg. 3, 1; falsch Calpurn. 2, 63 saepe cadit festis devota Parilibus agna*), auch der Charakter als Lustrationsakt (*Pali faciunt eam se expiare credentes Varro a. a. O.; τῆς δαιμόσιος τῶν μισαμένων ἕνεκα Dion. Hal. 1, 88, 1*) war gewiß beiden gemeinsam. Die Einzelheiten kennen wir nur von der privaten Feier, welche die augusteischen Dichter (*Tibull. 2, 5, 87 ff. Prop. 4, 4, 73 ff.*, namentlich aber *Ovid. fast. 4, 721—782*) mehrfach aus eigener Anschauung ausführlich schildern. In erster Linie sind die Hirten beteiligt (*βοτρυχὴ ἑστέη Plut. Rom. 12; pastoria sacra Ovid. a. a. O. 723; principio an[ni pastoricii] fast. Praen. z. 21. April, s. C. I. L. 1<sup>2</sup> p. 315*), welche an diesem Tage die Ställe mit Besen auslegen, mittelst eines in Wasser getauchten Lorbeerzweiges besprengen, mit Laubgewinden bekränzen, mit Schwefel und wohlriechenden Kräutern ausrüchern; als Hauptmittel der Reinigung und Sühnung dienten aber einerseits die Verbrennung der von den Vestalinnen an das Volk verteilten *suffimenta*, nämlich der Asche der einige Tage vorher an den Fordicidia (15. April) verbrannten Kälber, des Blutes des Oktoberrosses (vgl. *Prop. 4, 1, 19 f.: annuaque accenso celebrare Parilia faeno, qualia nunc curto lustra novantur equo*) und einzelner Büschel Bohnenstroh, andererseits der Brauch, über angezündete Haufen von Stroh und Heu dreimal hinüberzuspringen (*fumosa Parilia faeno Pers. 1, 72* und dazu *Schol. Dion. Hal. 1, 88, 1. Prob. z. Verg. Georg. 3, 1*). Man betet dabei für das Gedeihen der Herden (*πρὸς γονῆς τετραπόδων Dion. Hal. 1, 88, 3*) und beschließt die Feier mit einem fröhlichen und oft ausgelassenen Gelage (*annua pastorum convivium Prop. 4, 4, 75 u. a.*). Für die staatliche Feier war es von Bedeutung, daß — wir können nicht feststellen, seit wann (die ältesten Zeugnisse sind erst *Cic. de div. 2, 98* und *Varro de re rust. 2, 1, 19*) — der Tag der Parilien als derjenige galt, an dem Romulus die Stadtgründung vollzogen habe (*Vellei. 1, 8, 4 sexta olympiade . . . Romulus . . . Romam urbem Parilibus in Palatio condidit. Paul p. 236. Ovid. met. 14, 774. Censorin. 21, 6. Plut. Rom. 12; Numa 4 u. a. m.*), wobei es eine von den Gelehrten vielfach ventilirte Frage war, ob das Fest schon vor der Stadtgründung bestanden habe (das war die gewöhnliche Ansicht und man schloß darum aus der Wahl des Tages auf den Hirtencharakter der ältesten Bevölkerung, *Varro de re rust. 2, 1, 19. Plut. Rom. 12. Prob. z. Verg. Georg. 3, 1*) oder erst aus jenem Anlasse eingesetzt worden sei (*Dion. Hal. 1, 88, 3: πότερον δὲ καλῶτερον ἐκ τῆς ἡμέρας ταύτης ἐν εὐκαθείαις διαγόντες ἐπιειθεσιώτατον οἰκισμὸν πόλεως ἐνόμισαν ἢ τοῦ κλειστός ἀφ' ἑαυτῶν ἱερῶν ἐποιήσαντο καὶ θεοὺς ἐν αὐτῇ τοὺς ποιεῖν φίλους γράσαντες θόρον δέιν οὐκ ἔχω βεβαίως εἰπεῖν*). Durch diese Bedeutung als

*natalis urbis* gewann das Fest besonderes Ansehen (*Roma cond(ita): feriae coronatis omnibus* notieren die *Fasti Caeretani, C. I. L. 1<sup>2</sup> p. 315*) und sein Name wird oft zur Datierung verwendet (*z. B. Cic. ad Att. 2, 8, 2, 14, 14, 1; Phil. 14, 14. Liv. 40, 2, 1. Colum. 7, 3. Plin. n. h. 18, 247 u. a.*); Caligula liefs — natürlich nur vorübergehend — den Namen *Parilia* auf seinen *dies imperii* übertragen, um diesen als Tag der Neugründung Roms zu bezeichnen (*Suet. Calig. 16*), und nach der Anordnung des Kaisers Tacitus gehörten die *Parilia* neben den Kalenden des Januar und dem Tage der Vota (3. Jan.) zu den Tagen, an denen im Templum Divorum geopfert wurde (*Hist. aug. Tac. 9, 5*). Nach der Schlacht bei Munda 709 d. St. = 46 v. Chr., von der die Siegesnachricht am 20. April in Rom eingetroffen war, wurde angeordnet, daß die Parilien für alle Zeit durch Cirkusspiele gefeiert werden sollten (*Cass. Dio 43, 42, 3*), doch kam das nach Cäsars Tode wieder in Vergessenheit (*Cass. Dio 45, 6, 4*). Ständig wurden solche Spiele erst als Hadrian den Stiftungstag des von ihm erbauten Templum Urbis auf diesen Tag legte (*ἔθεντο δὲ οὕσα ἑστέη τῇ Παρίλια μὲν παλαιὰ καλούμενη, νῦν δὲ Ῥωμαία, τῇ τῆς πόλεως Τύχῃ παρὰ καθιδρυμένον ἔκ τοῦ πάντα ἄριστον καὶ μουσικωτάτον βασιλείας Ἀδριανῶν Athen. 8, 361 f.*, vgl. *Nissen, Templum S. 200 ff. J. Dürr, Reisen Hadrians S. 26 f.*). Die damals eingesetzten Cirkusspiele (vgl. die Münzen Hadrians mit der Legende *ann(o) DCCCLXXIII nat(al) urb(is) P(arilibus) cir(censes) con(stituti)*) und dazu *Eckhel D. N. 6, 502. Mommsen C. I. L. 1<sup>2</sup> p. 316*) wurden noch im 4. und 5. Jhd. gefeiert (*N(atalis) Urbis; cir(censes) m(issus) XXIV Philocal., vgl. Prosper chron. z. J. 444*).

Da der Charakter der Gottheit als einer Hirtengottheit (vgl. außer den früher angeführten Stellen noch *z. B. Verg. ecl. 5, 35 ipse Pales agros atque ipse reliquit Apollo. Petron. frg. 27, 9 f. palmitibus plenis Bacchum vincere, Palemque pastorum gaudere manu. Calpurn. 2, 36 me docet ipsa Pales cultum gregis. 5, 24 f. sed non ante greges in pascua mitte reclusos, quam fuerit placata Pales. Nemesian. 2, 62 pascua laeta Pales [didit]. Sidon. Apoll. carm. 23, 46 [venerere divos] Lencaeum, Cererem, Palem, Minervam spicis palmite pascuis trapeis*) völlig klar lag, blieb für gelehrte Spekulation nicht viel Raum übrig; nur die übliche Theokrasie ist nicht ausgeblieben und man hat Pales mit Vesta oder auch der Göttermutter gleichgesetzt (*Serv. Georg. 3, 1*), vielleicht auch mit Mater Matuta; es würde sich daraus wenigstens die Erklärung dafür ergeben, daß die *Schol. Veron. zu Verg. Georg. 3, 1* die in dem Tempel des Regulus verehrte Göttin als *Pales Matuta* bezeichnen (s. oben Bd. 2, Sp. 2463). Was *Varro (de l. i. 5, 74, wo Scallger das überlieferte hecralem wohl richtig in haec Pulem emendiert hat)* im Auge hat, wenn er Pales mit Vesta, Salus, Fortuna, Fors, Fides zu denjenigen Gottheiten rechnet, deren Namen in Rom mit geringfügiger Abänderung (*paulo aliter*) den Sabinern entlehnt seien, ist nicht mehr zu ermitteln. [Wisowa.]

**Palikoi** (Παλικοί). Hauptstellen über sie sind: Diod. Sic. 11, 89; Macrobi. Saturn. 5, 19, 15ff.; Serv. Verg. Aen. 9, 584. Neuere Litteratur: Welcker, Ann. d. Inst. 1830 S. 246 ff. — Alte Denkm. 3 S. 209 ff.; G. Michaelis, Die Paliken. Progr. d. Vitzthumschen Gymn. Dresden 1856; Welcker, Griech. Götterl. 3 S. 189 ff.; Holm, Geschichte Siciliens 1 S. 45. 75 ff.; Preller-Jordan, Röm. Mythologie 2 S. 145 f.; Preller-Robert, Griech. Mythol. 1 S. 182; M. 10 Mayer s. ob. Bd. 2 Sp. 1486 ff.; Freeman-Lupus, Gesch. Siciliens 1 S. 141 ff., 454 ff.; 2 S. 319 ff.; E. Pais, Storia della Sicilia 1 S. 119; Ciaceri, Contributo alla storia dei culti dell' antica Sicilia. Pisa 1894 S. 82 ff.; I. Lévy, Rec. archéol. 1899 Bd. 34 S. 266 ff.

Unter dem Namen Παλικοί — so zu accentuieren nach Theognost. 4. 60 (Cramer, An. Ox. Bd. 2) vgl. Preller, Polemon. frgm. S. 127 — wurde ein göttliches Zwillingpaar verehrt, 20 dessen einzige Kultstätte sich an d-m noch heute seinen Namen führenden Lago dei Palici, vom Volke Lago Naftia oder Fetia genannt, unweit der heutigen Stadt Palagonia auf Sicilien befunden hat, vgl. die Reisehandbücher von Baderke, Gsell-Fels u. A., Ferner Holm a. a. O. S. 76, Freeman-Lupus a. a. O. S. 465 und die hier angeführte Litteratur; über ältere Berichte vgl. Michaelis a. a. O. S. 12 ff. Dagegen will Lévy a. a. O. S. 260 ff. 30 die Stätte nördlich vom Flusse Symaethus in der Gegend des heutigen Paternò suchen; indessen können die dortigen Salinetten nach den Beschreibungen gewiss nicht mit dem Palikensee identifiziert werden. Der einzige gewichtige Einwurf gegen die allgemeine Ansicht ist die Angabe bei Verg. Aen. 9, 584 — *Vibius Sequi de flum.* 18 ist von ihm abhängig —, daß das Palikenheiligtum am Symaethus lag. Doch ist der Symaethus der 40 Hauptfluß von Sicilien wie der Aetna der Hauptberg, und so hat die Verbindung der Paliken mit ihnen, die auf die mythologischen Konstruktionen der meist ausländischen Gelehrten zurückgeht, nichts Befremdliches.

Die Gottheiten sind die Personifikation der ihre Kultstätte auszeichnenden Naturerscheinungen, welche im Altertume einen weit- 50 aus gewaltigeren Eindruck als gegenwärtig gemacht haben müssen; denn auch außerhalb Siciliens hatten sie einen bedeutenden Rnf. Die ausführliche Schilderung der Örtlichkeit finden wir begreiflicherweise bei Diodor a. a. O. Nach ihm befand sich das Palikenheiligtum an den sogenannten κρατῆρες: ποτῶν μὲν γὰρ κρατῆρες εἶσι τοὶ μετέειναι μὲν οὐ κατὰ πᾶν μέγιστοι, σπιρῆτας δὲ ἐξαισίου ἀναβάλλοντες εἰ ἑμυθήον βουθὸν καὶ παρακλῆσαν ἔχοντες τὴν φῶσιν τοῖς λέβησι τοῖς ὑπὸ πρὸς πολλοῦ κασιμένους καὶ τὸ ὕδωρ διάκρυον ἀναβάλλουσι. 60 ἡμῶσιν μὲν οὖν ἐστὶ τὸ ἀναβαλλόμενον ὕδωρ οὐ ὑπάρχει διάκρυον, οὐ μὲν ἀκριβῆς τὴν ἐπίγνωσιν ἐστὶ διὰ τὸ μῦθον τοῦ μὲν ἀψάσθαι τούτου. ἡμῶσιν γὰρ ἐστὶ περὶ τῆς ἡ τῶν ἡρώων ἀναβολῆς, ὥστε δοκεῖν ὑπὸ θείας τιδὸς ἀνάγκης γίνεσθαι τὸ συμβαῖνον. τὸ μὲν γὰρ ὕδωρ ὕψιον κατάκρυον τὴν ὑσφρησιν ἐστὶ, τὸ δὲ χάσμα βρομὸν πολὺν καὶ φοβερόν ἐξέχει. τὸ δὲ δὴ

τούτων παραδοξότερον οὐτε ὑπερεκχεῖται τὸ ὕδωρ οὐτε ἀπολείπει, κίνησιν δὲ καὶ βίαν θένματος εἰς ὅπως ἐξαίρομένην ἔχει θαυμασίαν. Für das hohe Aufbroden des Wassers und den starken Schwefelgeruch giebt es noch eine ganze Reihe von Zeugnissen. Diese finden sich zumeist in der Sicilien behandelnden historischen und geographischen Litteratur, so bei Hippys v. Rhegion, Polemon, 10 Kallias, Lykos, Strabon, von wo sie dann in die Mirabilienlitteratur z. B. Antigonos, Isigonos\*, [Aristoteles] Eingang gefunden haben. Die Schilderungen werden meist durch Einzelzüge und durch Übertreibungen gewürzt; vielleicht trifft auch Welckers Vermutung (Gr. Götterl. 3 S. 194) das Richtige, nämlich daß die Priester durch künstliche Mittel die Wirkung der natürlichen Anlagen gesteigert haben: „vielleicht spielten die Wasserkünste nur zeitweise, wenn Eide abgeleitet wurden.“

Weentliche Einzelheiten lernen wir vor allem aus Polemon bei Macrobi. Sat. 5, 19, 26 (Preller, frgm. 83, 126; Müller, F. H. G. 3 S. 140 f.) kennen. Die Farbe des Wassers wird hier als ein schmutziges Weiß — *ομοιοτάτον χαμαὶ ὄππῃ λευκὸ* — angegeben, die grundlose Tiefe (*ἀπέκρυον βάθος*; vgl. die *ἀνθυμῆες κρατῆρες* bei Theognost a. a. O.) durch die Erzählung von dort versunkenen Rindern, Ge- 20 spannen und Ziegen illustriert; der Schwefelgestank verursacht näher Herantretenden heftigen Kopfschmerz. Die Größe des Palikensees bemisst [Aristot.] *de mir. ausc.* 58 (vgl. auch Steph. Byz. s. v. Παλίκη) auf *δενάκιονος* d. h. wohl wie ein zehn Leute fassendes Triklinium, vgl. Holsten ad Steph. Byz. 3 S. 1152 ff. Diodors Angabe, daß das Wasser weder zu- noch abnimmt, wird durch die Angabe be- 30 bestätigt, daß das emporgetriebene Wasser immer wieder in den Krater zurückfällt (Strabon 6, 275), obgleich es, wie die Mirabilien- schreiber hinzufügen, sechs Ellen hoch schiefst, sodaß man glaubt, die ganze Ebene müsse davon überschwemmt werden, Isigonos bei Sotion, *περὶ κρην. x. λιμν.* 8 (Müller, F. H. G. 4 S. 436); [Aristoteles] *de mir. ausc.* 58, fast gleichlautend mit Steph. Byz. s. v. Παλίκη. Diodors Zweifel an der heißen Temperatur des Wassers scheinen

\*) Daß Isigonos eine besondere Schrift *περὶ Παλικῶν ὕδωρ* verfaßt habe, ist eine Konjektur M. Mayers a. a. O., welcher sich Wünsch in seinem Lykos S. 170 angeschlossen. Daß die betreffende Stelle über Kronos aber nichts mit den Paliken zu thun hat, ergibt die einzig richtige Emendation von *ἱερὸν πόλιν*. Hieron hat hier nichts zu suchen. Es muß heißen *ἱερὸν πόλιν*; dann ist die Stelle tadelloß, und Himera als Kultstätte des Kronos erwähnt Mayer selbst Sp. 1553. Wo Wünsch mir freundlichst mitteilt, laßt die Handschrift *ἱερὸν πόλιν* die Lösung Himera sehr wohl zu. Ein Hiera giebt es in dieser Gegend übrigens auch, nämlich eine der Atalosmaeln, auf der sich die Schmiede des Hephaistos befunden soll, von Kronoskult aber keine Spur. Vgl. Kallias im Schol. Ap. Rhod. 3, 41; Apollonios Ebd. 4, 761; Diodor. 5, 7. — Gegen Himera die Zerstörung dieser Stadt (408) geltend zu machen, ist unzulässig, da Themi, als Rechtsnachfolgerin der alten Stadt anerkannt, auch den Namen Himera weiterführt, vgl. Diodor. 19, 71. — Wie aber der Titel der Schrift des Isigonos wirklich gelaute, das ist nach dem erhaltenen Reste . . . nicht mehr festzustellen.

berechtigt nach *Lykos* bei *Antigon*. *Mirab.* 159 (Müller, *F. H. G.* 2, 373) ἀναστίν μὲν ὡς θεομότατον τῶν ἑπομένων, τὰς δὲ πηγὰς εἶναι φυσικάς. Die Wirkung der Schwefeldämpfe, welche den stagna Palici oder Palicorum bei *Ovid Met.* 6, 406 und *Ep. ex Pont.* 2, 10, 26 das Beiwort olentia eingetragen, scheinen mehrfach übertrieben zu sein; *Antig.* 121 nach *Hippys Rheg.* (cod. Ἰππῶν) bezeichnet das Niederlegen an diesem Orte als tödlich (Müller, *F. H. G.* 2 S. 14; vgl. *Wilamowitz, Antigonus* S. 24 Anm. 17); nach *Lykos* a. a. O. heißt es sogar: τῶν δὲ πλησιαζόντων αὐτοῖς τὸ μὲν τῶν ὀρνίθων γένος ἀποθνήσκειν εὐθὺς, τοὺς δὲ ἀνθρώπους μετὰ τρίτην ἡμέραν. Doch liegt hier vielleicht auch nur ein Mißverständnis des *Lykos* durch *Antigonus* vor, da nach *Plin. Nat. hist.* 31, und zwar wiederum unter Bezugnahme auf *Lykos*, nur das Trinken aus dieser Quelle den Tod am dritten Tage herbeiführt. Der an der Quelle blühende Korb läßt jedenfalls die bei *Antigonus* überlieferte Version als recht wenig glaubhaft erscheinen. Mit Unrecht bestreitet aber *Freeman* a. a. O. 1 S. 468 die Identität mit dem Palikensee.

Was die heutige Erscheinung des Lago dei Palici betrifft, so genügt es die Schilderung von *Lupus* b. *Freeman-Lupus* a. a. O. S. 143f. anzuführen: „Als ich den Palikensee, dessen Durchmesser kaum 100 Meter beträgt, im Frühjahr 1894 sah, war er bis zu seinem ziemlich kreisrunden Rande voll Wasser, das an fünf Stellen ein auch zwei Fuß hoch, an einigen anderen weniger hoch aufwalle. Nach Aussage der umwohnenden Landleute trocknet er nur im Sommer fast ganz aus und der Sand springt dann aus den betreffenden Stellen hervor.“ „Kein Fisch oder Wasservogel belebt den See wie die von Pergas oder Leontinoi; die Gase, welche aus der Tiefe aufsteigen, haben immer noch ihre tödliche Wirkung auf kleine Tiere behalten.“ Den Menschen verursachen sie, wenn sie sich zu tief hinunterbeugen, Schwindel und Kopfweh; die Temperatur des Wassers ist eine mittlere, weder heiß noch kalt, *Freeman* a. a. O. Durch das zeitweise Austrocknen erklären sich wohl am besten die Schwankungen in den Mafsangaben der verschiedenen Besucher.

Wie an Quellen überhaupt, so knüpfte sich an derartig qualifizierte Quellen mit Vorliebe eine Verehrung der hier wirksam gedachten Erdgeister. Einen derartigen Kult muß man sicherlich bereits für die dort ansässige vor-griechische sicilische Bevölkerung annehmen (*Holm* a. a. O. 1 S. 75f.; *Freeman-Lupus* a. a. O. 1 S. 141f.), im Gegensatz zu *Welcker, Gr. Götterl.* 3 S. 192, der die Paliken von den chalcidischen Kolonisten „ersonnen“ glaubt. Denkmäler des Kultes sind am Orte nicht gefunden worden. In der ältesten Zeit werden wohl feste Bauten auch gar nicht vorhanden gewesen sein; *Hippys Rheg.* a. a. O. berichtet, daß solche in der 36. Ol., als in Athen Epainetos βασιλεὺς — es soll natürlich heißen Archon — war und in Olympia der Lakonier Arytamas siegte, aufgeführt wurden. Daß die Datierung nach athenischen Ar-

chonten nicht aus *Hippys* stammen kann, wird allgemein anerkannt, daß sie aber nichtdestoweniger glaubwürdig erscheint, behauptet mit Recht *Wilamowitz, Antig.* v. Kar. S. 17. Diese Datierung führt uns in eine sehr bewegte Zeit der sicilischen Geschichte, die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Anschmückung dieses demokratischen Heiligtumes im Zusammenhang mit der ältesten sicilischen Tyrannis, der des Panaitios in dem benachbarten Leontinoi steht (über Panaitios s. *Freeman-Lupus* 2 S. 48 ff.). Das Ansehen des Kultes erforderte später besondere Anlagen für die zahlreiche herbeiströmenden Pilger, so daß *Diodor* 11, 89 τὸ τέμενος . . . σοαῖς καὶ ἄλλαις καταλέσσειν ἱκανῶς κεκοσμημένον findet. Sonst wird nur noch der dort befindliche Altar erwähnt, und zwar von *Verg. Aen.* 9. 584 und von *Xenagoras Hist.* 3 (*Macrob.* 5, 19, 22. Müller, *F. H. G.* 4 S. 526f.), welche beide die reichen Weibgaben hervorheben.

Die größte Bedeutung des Palikenheiligtumes lag in gewissen politischen Einrichtungen, welche mit ihm verknüpft waren. Wir hören nirgends, welcher einzelnen Gemeinde es unterstanden hätte; es hat fast den Anschein, als ob es ein keiner staatlichen Souveränität unterstehendes Nationalheiligtum gewesen sei. Darum bildete es auch den Mittelpunkt der nationalen Bewegung, durch welche um die Mitte des fünften Jahrhunderts der Sikeler Ducetius die Herrschaft der griechischen Kolonien zu brechen suchte. In der Nähe des Heiligtumes legte er die Stadt Palike an, welche er als Hauptstadt des von ihm erhofften Reiches in Aussicht genommen hatte, und umgab sie, da sie in der Ebene lag, ἀβυσλόφω τείχει (*Diodor* 11, 88; vgl. *Polemon* bei *Macrob. Sat.* 5, 19, 29). Sie nahm auch einen schnellen Aufschwung an Volkszahl und Wohlstand, hat aber die Niederlage des Ducetius nicht überdauern können, jedenfalls sich nach der Zerstörung durch die Syrakusaner nicht wieder erholt (*Diod.* 11, 90). Über die Lage der Stadt vgl. *Freeman-Lupus* a. a. O. 2 S. 320. Auch im Sklavenaufstand des Jahres 104 v. Chr. spielt das Palikenheiligtum eine bedeutende Rolle. Nicht nur wurde unter seinem Schutze der Plan der Empörung geschmiedet (*Diod. Exc.* 36), auch der Führer des Aufstandes Salvius proklamierte sich hier nach seinem Siege zum Könige von Sicilien unter dem Namen Tryphon καὶ θύσας τοῖς Παλικοῖς ἤρωσι τοῖσιν μὲν ἀνέθηκε μίαν τὴν ἀλονερῶν περιφορέαν στολὴν χαριστήρια τῆς νίκης (*Diod. Exc.* 37.).

Am häufigsten wird das Heiligtum als Eidstätte erwähnt. Die hier geleisteten Eide galten als die heiligsten, ja man war der Ansicht, daß die Gottheiten selbst unverzüglich den Meineid an den Fehlbaren rächten, so daß der Eid in den Schwefeldämpfen schließlich als ein Gottesurteil angesehen wurde. Am ausführlichsten wird uns das Ceremoniell des Palikeneides geschildert von *Polemon* a. a. O.: ὁρκος δὲ ἐστὶν τοῖς Σικελώταις μέγιστος καθ' ἑρμείων τῶν προκληθέντων. οἱ δὲ ὁρκιστὰι γαρμῶν ἔχοντες ἀγορεύουσιν τοῖς ὁρκουμένοις,

περί ὧν ἂν χρηῖσται. τοὺς ὄρκους. ὁ δὲ ὀρκούμενος θαλλὸν κραδίων, ἑστειμένους ἄκωστος καὶ μονογύων, ἐπαρκέμενος τοῦ κρατήρος ἐξ ὑποβολῆς δεισιν τὸν ὄρκον. καὶ μὲν ἐμπειθὰς τοὺς ἑθνητῆς ὄρκους, ἀσινῆς ἀπεισιν οὐκ αὖτε, παραβάτης δὲ γεγόμενος τῶν θεῶν ἐμποδὸν τελευτᾷ. τοῦτων δὲ τιμωρίαν («ο cod. γινόμενος vulg.») ἐγγυητὰς ὑπαιχνοῦνται καταστήσειν τοὺς ἱερεῖς. ἐκὴν γὰρ ἀπογίνεται (vulg.ο: νεκρὸν τι γίνεται cod. E. ΑΡΑΟΠΓΕΝΗΤΑΙ), καθαροὶ ὀφλισκάνουσιν τοῦ τιμωρίαν. Abweichend hiervon ist die Schilderung bei [Aristoteles] de mir. ausc. 58 (Steph. Byz. s. v. Παλική): ὅσα γὰρ θυναί τις, γράψας εἰς πινακίδιον ἐμβαλεῖ εἰς τὸ ὕδωρ. ἐὰν μὲν οὖν εὐορκῇ, ἐπιπολάζει τὸ πινακίδιον. ἐὰν δὲ μὴ εὐορκῇ, τὸ μὲν πινακίδιον βαρὺ γεγόμενον ἀφανίσσεται φασί, τὸν δ' ἀνθρώπον πίμπρασθαι.\*) διὸ δὴ λαμβάνειν τὸν ἱερεῖα παρ' αὐτοῦ ἐγγυῶν ὅτι τοῦ καθαρίειν τινὰ τὸ ἱερὸν. 30 Nach Diodor 11, 89 muß es zuweilen vorgekommen sein, daß Schwörende, wohl infolge der Dämpfe, das Augenlicht verloren, und natürlich sah man dies damals als die göttliche Strafe an. Ohne Wert sind die Angaben von Macrobius a. a. O. über den Palikeneid; er wußte jedenfalls nichts anderes, als was er bei Polemon darüber gelesen; alle Zusätze sind nur als eine subjektive Erklärung aufzufassen. Daß er besonders hervorhebt: cum furti n-gati vel cuiusque modi rei fides quaeritur, scheint eine Entlehnung aus Solin. 4, 6, wo eine Quelle auf Sardinien zu denen gehört, qui oculis medentur et coarguendis valent furibus. . . Si perfidia abnuat, delegitur facinus cecitate, et captus oculis admissum tenebris fatetur. Verschiedene haben darum Salmasius' Vermutung z. d. St., daß es sich hier um eine irtümliche Verlegung des Palikeneides nach Sardinien handelt, gebilligt, so Michaelis a. a. O. S. 30; 40 Holm a. a. O. S. 369; doch beruht diese Auffassung durchaus auf einer Überschätzung der Macrobiusstelle, die als ein selbständiges Zeugnis nicht in Betracht kommen darf. Hiermit sind auch Priscian, Perieg. Dionys. 466 und Isidor., Origines 14, 6 erledigt.

Es fragt sich nun, wie die Zeugnisse des Polemon, des [Aristoteles] und des Diodor aufzunehmen sind. Michaelis a. a. O. meint, daß sie einander ergänzen, indem der Schwörende 50 dasselbe Täfelchen, zu dessen ihm vorgeschriebenem Inhalte er sich durch Nachsprechen bekannt hatte, hinterher in das Wasser warf, um dadurch die Bestätigung, ἐμπειθας, seiner Aussage seitens der Götter einzuholen. Nennen nun unsere Quellen als die Strafe des Meineids den augenblicklichen Tod, beziehungsweise Verbrennung, so sei das so zu verstehen, daß der von den Göttern des Verbrechens Überwiesene ihnen als Opfer verfallen und in den Krater gestürzt worden sei. Diodors Angabe einer bloßen Blendung deute wohl auf eine

später eingetretene Milderung. Damit würde das Palikenheiligtum zugleich eine Gerichtsstätte höchster Instanz gewesen sein, an welcher die Priester zugleich als Richter und Vollstrecker zu walten hatten, nur daß sie nicht nach sachlicher Untersuchung, sondern nach Beobachtung des Sprudelorakels ihren Spruch zu fällen hatten. Das ist auch die Ansicht Welckers, Göttlerl. 3 S. 193, Holms a. a. O. 1 S. 77 u. a. Daß es sich aber hier nicht um eine von Menschen gehandhabte, wenn auch an eine göttliche Offenbarung gebundene Rechtspflege gehandelt haben kann, sondern daß, wie Polemon auch ausdrücklich mit den keiner Verbesserung bedürftigen Worten τούτων δὲ τιμωρίαν bestätigt, die Exekution unmittelbar von den Göttern geübt wurde, das geht aus dem Ausdrucke unseres in dieser Frage vertrauenswürdigsten Zeugen hervor, des Diodor: τοὺς ἐπορκήσας σύντομος ἢ τοῦ δαιμονίου κόλασις ἐκολοῦνθαι· τινες γὰρ τῆς ὁράσεως στερηθέντες τὴν ἐκ τοῦ τιμωρίαν ἔκδοτον ποιῶνται. μεγάλῃς δ' ὀφθῆς δεισδαίμονίας αἱ τὰς ἀμφισβητήσεις ἔχοντες, ὅταν ὅποιος τις ὁρκῶν κατεσχάσεται, τῇ διὰ τὸν ὄρκον τούτων ἀναίρειται κρήνηται. Hiernach hat es ganz den Anschein, als hätten die schlimmen Folgen, welche verschiedentlich durch zu langes Verweilen oder durch zu nahes Hinautreten sich an diesem Orte eingestellt, erst dazu geführt, in dem Schwefelwasser eine mantische Kraft zu sehen. Und in der That ist das die einzige rationelle Vorstellung, welche man sich von der Entstehung eines derartigen Brauches machen kann. Nach den Berichten des Polemon und des [Aristoteles] wird man auch viel eher geneigt sein, in dem plötzlichen Tode des Fehlbaren durch Hineinstürzen in den vermeintlich heißen Sprudel eine unmittelbare Wunderthat der Gottheiten zu sehen als eine Vermittlung durch die Arme ihrer Priester anzunehmen. Die heute auf kleine Tiere beschränkte tödtliche Wirkung der dortigen Schwefeldämpfe muß dann freilich im Altertume, oder wenigstens in der Zeit der Entstehung dieses Brauches eine viel stärkere gewesen sein, vgl. Michaelis a. a. O. S. 9. Der von [Aristoteles] a. a. O. beschriebene Brauch, ein Täfelchen mit dem Eide in den Strudel zu werfen und aus seinem Aufsteigen oder Sinken die Antwort der Götter zu erkennen, ist jedenfalls ein späteres Surrogat für das Hinabsteigen des Schwörenden selbst, und ganz gewiß war der Prozeß mit der göttlichen Antwort dann schlechthin ohne besondere Strafe für die Beklagten entschieden; es sind nur eben hier zwei Berichte aus verschiedenen Kulturstufen mit einander verschmolzen worden. —

Nach Polemon und [Aristoteles] war der Schwörende verpflichtet, vor der Eidesleistung eine Bürgschaft zu stellen in einer Geldsumme oder in zahlungsfähigen Freunden, und zwar an die Priesterschaft für die καθαριὰς des Heiligtums. Nach beiden war diese Katharsis nur im Falle eines durch den Tod des Schwörenden festgestellten Meineides erforderlich. Macrobius Sat. 5, 19, 21 will diese Bürgschaft auf das Streitobjekt beziehen. Völlig mißver-

\*) Bei dem klaren Wortlaut der Stelle ist mir ganz unbegreiflich, wie Bosley in Revue de Phil. 1899 S. 271 behaupten kann, daß hier der Tod des Meineidigen durch Verkauf in die Sklaverei ersetzt sei. Solche Erklärung der hier erwähnten Bürgschaft ist infolge dieses Mißverständnisses völlig verfehlt.

standen hat diese Stellen *Welcker* (*Götterl.* 3 S. 193), nach welchem die Priester die Bürgerschaft für den Schwörenden übernommen haben sollen. — Nach *Preller, Polem. fragm.* S. 131 hätte die Kaution für den notwendigen von den Priestern gestellten Aufwand geleistet werden müssen, also gleichsam als Gerichtskosten vorschuss. Doch ist dann der Ausdruck *καθαρός* nicht recht verständlich; die *καθαρός* setzt eine Entweihe, d. h. für unsern Fall, einen Meineid voraus; sie war dann beibehalten worden, als der Untergang des Tafelchens den Untergang des Menschen ersetzte.

Nichts Besonderes ist zu entnehmen aus den Erwähnungen des Palikeneides bei *Isgonos* a. a. O. und bei *Sil. Ital.* 14, 219; letzterer erwähnt wohl den Tod des Meineidigen, aber doch ohne das nach diesem Brauch daraus für seine Zeit noch Gültigkeit zusprechen dürfte.

In unverkennbarem Zusammenhange mit diesem Eide steht das Orakel; ist ja doch, zumal in der von *[Aristoteles]* beschriebenen Form, der Eid kaum etwas anderes als die Anrufung eines Orakels, etwa dem Nymphenorakel bei Apollonia (s. oben Sp. 614) entsprechend. Von der weiteren Thätigkeit des Palikenorakels wird uns freilich nur ein einziger Fall, und zwar ohne nähere Zeitangabe berichtet. *Xenagoras* a. a. O. erzählt: *οἱ Σικελοὶ τῆς γῆς ἀφορούσης ἔθνασαν Πεδιακράτει* 30 *τινὶ ἥρωι, προστάξαντος αὐτοῖς τοῦ ἐκ Παλικῶν χρηστηρίου, καὶ μετὰ τὴν ἐπάνοδον τῆς ἐφόρειας πολλοὺς δώροις τὸν βασιλὸν τῶν Παλικῶν ἐπέπλησαν.* Wiederum mußt man die Ausschmückung dieser Stelle durch *Macrobius* a. a. O. als belanglos außer Acht lassen. Der Name des Heros kommt sonst nur noch bei *Diodor* 4, 23 vor und zwar in der dorischen Form *Πεδιακράτης*; hier erscheint er mit anderen als einer der von *Herakles* getöteten 40 *Sikelerfürsten*, woran auch die griechischen Namen wie *Leukaspis*, *Buphonas* nichts ändern. Sie haben auch nach *Diodor* a. a. O. ihren Kult immer behalten; für *Leukaspis* ist er überdies durch eine syrakusische Münze — Krieger mit Namensbeischrift — bezeugt, *Poole, Catal. of coins. Sicily* S. 169; vgl. *Ciaceri* a. a. O. S. 88. Ob die Namen durch Übersetzung oder durch Anähnung ihren griechischen Klang erhalten haben, das läßt sich 50 nicht mit Sicherheit entscheiden; nur für *Pedikrates* darf man das erstere für wahrscheinlicher halten. Er gehört in die Ebene von Syrakus, ist also der Herr der Ebene, und als solcher dort jedenfalls älter als die *Heraklessage*. *Max. Mayer* a. a. O. Sp. 1491 sieht in *Pedikrates* eine Übersetzung von *Melgart*, das er aber durchaus falsch als *Melek-arzēh* erklärt, vgl. *Ed. Meyer* in diesem *Lex. s. v. Melgart*. Auch *Usener*, 60 *Götternamen* S. 145 weist *Mayers* Deutung zurück und sucht seinen Ursprung mit Recht in einer Art Indigitalreligion, indem er ihn mit dem litauischen *Laupkatis* zusammenstellt. In der Erneuerung dieses Kultes verrät das Palikenorakel eine nach dem oben Gesagten nicht mehr auffallende nationalistische Tendenz; vielleicht steht sie mit der um Olym-

pias 36 berichteten Ausschmückung des Heiligtumes in Verbindung. Der Hellenisierung des Landes entsprechend mag auch jetzt der alte, nur im Volksglauben fortlebende Name des sikelischen Heros in *Pedikrates* übersetzt worden sein. *I. Lévy* a. a. O. S. 279 ff. verbindet beide Nachrichten über *Pedikrates* in der Art, daß er die Einsetzung des Kultes als Entlohnung für seine Ermordung auffaßt, wofür er Analogien aus helladischen Kulturen beibringt. Doch würde auch eine derartige hellenisierende Kultlegende nichts für das Alter des Kultes beweisen.

Auch als Asyl galt das Palikenheiligtum und als solches wurde es vor allem von flüchtigen Sklaven in Anspruch genommen: *τοὺς γὰρ εἰς τοῦτο καταφυγόντας οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ δεσπόται βλάβος ἀπάγειν, καὶ μέχρι τούτου διαμένοναι ἀνεῖν, μέγιστον ἂν ἐπὶ διαρριμμένοις φιλονεικῶσις πείσαντες οἱ κύριοι καὶ δόντες διὰ τὸν ὄρκον τὰς περὶ δημοσιῶν πλῆτεις ἀπαλλάττωσιν, καὶ οὐδέ τις ἰσχυρεῖται τὸν δεδιωκόμενον τοῖς οὐκίταις τίσιν ταύτην παραβῆναι* 20 *οὕτω γὰρ ἡ τῶν θεῶν δεισιδαιμονία τοὺς δοῦλους πρὸς τοὺς δούλους πιστοῦς ποιεῖ* (*Diod.* 11, 89). Man sieht daraus, daß es sich durchaus nicht nur um den assertorischen, sondern eben so gut um den promissorischen Eid handelte, den man sogar nach der Analogie des Götterschwures bei der *Styx* für das ältere halten darf; vgl. über den *Styx*eid die richtigen Bemerkungen *Max. Meyers* a. a. O. Sp. 1490 f. Über die Ausnutzung des Asylrechtes im Sklavenkriege von 104 v. Chr. s. oben Sp. 1284.

Nach dem Vorausgegangenen würde man es für unbestreitbar halten, daß die Paliken die Geister der im Eingange beschriebenen Schwefelquellen sind, und daß ihr Kult durchaus in der Personifizierung des Naturphänomens 40 seine Wurzel hat. Wenn sich auch diese Empfindung schließlich als richtig herausstellen wird, so muß man doch sich erst mit einigen dem entgegenstehenden antiken Zeugnissen auseinander setzen. In diesen werden ausdrücklich die Sprudeln der Paliken gegenübergestellt und unter dem Namen *Delloi* (*Macrobius* a. a. O.) als Brüder der Paliken bezeichnet. *Kallias* a. a. O. sagt von den *Delloi* 50 *αὗτοι δὲ καρτέρες οὐκ εἶναι, οὐς ἀδελφοὺς τῶν Παλικῶν οἱ Σικελῶται νομίζουσι* und *Polemon* a. a. O. giebt zwar den Namen *Delli* nicht, giebt aber als Brüder der Paliken *καρτέρες χαμαίηντοι*. Lokalsage ist dieses Verhältnis von *Delloi* und *Palikoi* gewiss nicht; derartige Verwandtschaftsgrade sind nicht das Werk der eingeborenen italisch-sikelischen Bevölkerung, sondern der griechischen Einwanderer. Man kann nur annehmen, daß letztere diese Dinge mit verschiedenen Namen haben benennen hören und daraus ein System nahe verwandter Wesen konstruiert haben. Wie wenig persönlich diese Gestalten im autochthonen sikelischen Kulte ausgebildet waren, zeigt sich darin, daß *Polemon* sich mit dem Appellativum *καρτέρες* beruhigt. Anders faßt das Verhältnis der *καρτέρες* zu den Paliken *Strabon* 6, 275: *οἱ Παλικοὶ καρτέρες ἔχουσιν*, und in der allerdings stark verderbten



Glosse des Hesych. und des Phavor. s. v. Παλικοί heisst es von diesen ἰογὰρ: οἱ τὸν τῆς Σφακτίας ἐπὶ κρατῆρος, wo es natürlich Σικελίας hätte heissen sollen. Die lokale Trennung von Dellen und Paliken, wie sie Lévy a. a. O. S. 266 ff. verlangt, ist bei der sachlichen Übereinstimmung von *Kallias* und *Polemon*, sowie bei den beschränkten geographischen Verhältnissen überflüssig, ja unzulässig.

Will man die Stellung der Delli in diesem Zusammenhang erklären, so gilt es vor allem ihren Namen zu übersetzen. *Macrobios* nennt sie Delli, während sie in der *Kallias*-stelle ΔΕΛΛΑΟΥΣ geschrieben werden. Man hat das für Korruptel von *δελίους* gehalten, was dann die *Welckersche* Etymologie = *δελίους*, die Bösen, zur Folge hatte. Aber wir sehen, dafs der des Griechischen unkundige Schreiber des *Macrobiustextes* besonders häufig Λ und Α verwechselte, und werden deshalb doch wohl an der Form *Δελίους* festhalten müssen. Auch *Michaelis* geht fehl, wenn er S. 22 f. das Wort mit der W. *ζε, δε*, sieden, in Zusammenhang bringt. Nach seiner Ableitung müfste es sich um eine uralte griechische Bezeichnung handeln, welche bei der ganzen Natur dieses Kultes ausgeschlossen ist — abgesehen von der grammatischen Unmöglichkeit seiner Ableitung. Richtiger urteilt *Peller* a. a. O. S. 129: „*Mihi vox barbara esse videtur, sive ex Aboriginum Sicularum sive ex Poenorum lingua derivandum diceris.*“ Aus dem Italisch-Sikelischen wollte es *Brunet de Presle* ableiten, vgl. *Michaelis* a. a. O. 24. der seine Erklärung Delli = Duelli mit treffenden Gründen zurückweist. Trotz aller Einwendungen, welche man heute gegen phönikische Kulturindizien in diesem Teile Siziliens erhebt, wird man in diesem Falle sich der Herleitung aus dem Phönikischen aber nicht entziehen können. *Gesen. Thesaurus* s. v. *ἰβλ* finden wir hastrum, situla, also im grofsen und ganzen eine Übersetzung des griechischen κρατήρ. Wenn auch *Movers* und *Holms* Aufstellungen über den semitischen Einflufs in Sicilien weit übertrieben waren und mit Recht besonders von *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2 S. 476 f. (vgl. auch *Busolt, Griech. Gesch.* 1 S. 373; *Freeman-Lupus* a. a. O. S. 510 ff.) zurückgewiesen werden, so kann doch bei dem Gürtel phönikischer Kolonien an der Küste (*Thuk.* 6, 26) und dem Handelsverkehr, den diese mit dem Hinterlande unterhielten, dieses letztere sich nicht vollständig dem Einflusse der höheren Kultur verschlossen haben. Und so kann das Wort *ἰβλ* — natürlich als Appellativum — zusammen mit dem Gegenstände recht wohl importiert worden sein; die Übertragung auf die Schwefelsen freilich darf man der sikelischen Bevölkerung nicht absprechen. Die Verwirrung bei *Polemon* und *Kallias* ist nun auch nicht schwer zu lösen; sie fanden in ihren Quellen sowohl Delli als Palici mit dem Zusatz *δελίους* und bezogen dies auf das Verhältnis der beiden Namen zueinander. Wir haben also Palikoi, Delloi und Krateres als drei Bezeichnungen für dieselbe Sache anzusehen.

Eine Etymologie des Namens Palikoi gab im Altertume bereits *Aischylos* in seinen *Alcraia* (frgm. 6 Nauck<sup>3</sup>), zugleich das älteste Zeugnis, welches wir über diese Gottheiten besitzen:

τὶ δὲ? ἐν' αὐτοῖς ὄνομα θήσονται βροτοί;  
αἰμυρόνους Παλικούς Ζεὺς ἐγίγεται καλεῖν.  
ἦ καὶ Παλικῶν ἐβλόγως μνεῖ πάτις;  
πάνιν γὰρ ἔκονα? (cod. ἡκονα) ἐκ σκότους  
τὸδ' εἰς φῶς.

Dieser Etymologie schliessen sich *Seiensen* bei *Steph. Byz.* s. v.; *Macrob.* a. a. O. 5, 19, 18 und *Serv. Verg. Aen.* 9, 584 an. Von Neuenern hat sie vor allem *Welcker* angenommen, der in der *aischyleischen* Erklärung eine Hindeutung auf die Ätanaausbrüche sehen will; er selbst neigt mehr zu der von *Macrobios* und *Servius* vertretenen Ansicht, welche den Namen aus dem Mythos erklären wollen (*Götterl.* 3 S. 189). Ist der letztere Vorgang an sich schon für einen alten Kultanamen recht unwahrscheinlich, so scheitert *Welckers* Annahme hier besonders an der von ihm allerdings nicht angenommenen sikelischen Natur der Gottheiten. — Mit besserer Begründung hat *Mar. Mayer* a. a. O. Sp. 1487 diese Etymologie wieder aufgenommen. Sie „erinnert so sehr an die *revenants*, wie man im Französischen die Gespenster, d. h. die aus dem Grabe wieder aufstehenden Toten, nennt,“ dafs er jedes Mißtrauen glaubt unterdrücken zu müssen. Er hält darum *Δελίους* für den „alten und echten“ Namen unter Hinweis auf die dodonäischen Selloi, wogegen Palikoi eine neue Explication sein soll. Insofern nun die Paliken ihrer ganzen Natur nach chthonisch sind, darf man es ganz gewifs auch für wahrscheinlich halten, dafs sie im Volksglauben eine gewisse Rolle als Gespenster gespielt haben. Was aber den Griechen an der Palikenreligion auffiel, war durchaus anderer Art, und es ist mindestens sehr unwahrscheinlich, dafs sie die Götter nach jenem von ihnen so wenig beachteten Zuge benannt haben sollen. Überdies war zu *Aischylos*' Zeit die Bekanntschaft der Griechen mit den Paliken noch neu, so dafs das Wort, wenn es griechisch gewesen wäre, gewifs keiner Erklärung bedurft hätte; die setzt doch voraus, dafs man sich allgemein schon über Bedeutung und Herkunft des Namens keine Rechenschaft zu geben wufste, dafs er dem griechischen Ohre fremd und unverständlich klang.

Da man die Sikeler mit Recht als einen Zweig des italischen Stammes betrachtet, hat man auch den Namen dieser sikelischen Nationalgötter aus dem Italischen herzuleiten versucht. *K. O. Müller, Dorier* 2 S. 389 brachte sie in Beziehung zu der italischen *Pales*, obgleich diese als Hirtengöttin kaum einen gemeinsamen Zug mit den Paliken aufweist, wenn man nicht etwa solchen Einzelheiten wie der Anschweifung der Ställe und Herden am Parilienfeste (*Ovid. Fast.* 4, 739 ff.) oder ihrem Beiworte *cana* bei *Stat. Theb.* 6, 111 übertriebenen Wert beimessen will; trotzdem fand diese Hypothese Annahme bei *Thirlwall, History of Greece* 3 S. 205 und bei *Brunet de Presle, Recherches sur les eta-*

bliss. des Grecs en Sicile S. 463; vgl. darüber Freeman a. a. O. 1 S. 474, der sie mit Recht ablehnt. — In einen anderen Zusammenhang bringt Pais, Stor. della Sicilia 1 S. 113 den Namen. Er geht von einigen italischen Münzen mit der Umschrift PALACINVS aus (Garrucci, Le monete dell' Italia antica 2 S. 77), welche er den Paelignern zuschreibt. Da diese Münzen auf einer Seite den Kopf des vom Mythos mit den Paliken verbundenen Vulcan zeigen — auf der anderen zeigen sie eine geflügelte Silensmaske —, vermutet er hier gleichfalls Spuren des Palikenkultes. Dazu kommt, daß bei Paul. epit. Fest. p. 222 (Müller) — 278 (Theurell) ein Heros Paelicus als Eponym der Paeligni genannt wird; bei der Unsicherheit des Textes hält er eine Änderung von Paelicus in Palicus für zulässig. Der Heros Paelicus ist aber — für italische Verhältnisse bedarf das kaum noch der Hervorhebung — sicherlich erst aus den Paeligni herankonstruiert worden. Die genealogischen Beziehungen des Hephaistos zu den sikelischen Paliken sind ferner so jungen Datums, daß ihre Übertragung auf die Münzen, wenn es sich wirklich hier um sie handeln sollte, nur als ein gelehrter Einfall des Münzmeisters angesehen werden könnte. Es bliebe nur der Gleichklang der Namen, der sich aber schon bei Palae als trügerisch erwiesen hatte. Zu dieser mag man die Paeligni und die Palacini mit weit größerem Rechte in Beziehung setzen als zu den durchaus an ihrem Naturphänomen haftenden Paliken.

Die dritte italische Etymologie trägt diesem Gesichtspunkte vollkommen Rechnung. Michaelis a. a. O. will in Palici dieselbe Wortbildung erkennen wie in amicus, pudicus, posticus, Labicus, Marica u. ä. Als zu Grunde liegenden Stamm nimmt er pal an, wie er sonst noch in palleo, pallidus, *παλός*, *παλλός*, *παλιός* vorliegt. Danach hätte die bläulichweiße oder schmutziggraue Farbe des Schwefelwassers (Polemon a. a. O. τὴν χροὴν οὐροῦ τῶν χαμαῖων λευκῶ) den Ausgangspunkt für die Benennung der Gottheiten abgegeben. Diese Annahme klingt so durchaus glaubhaft, daß Freeman a. a. O. 1 S. 474 bereit ist sie gelten zu lassen, wenn er auch daneben eine ziemlich unglückliche zweite Erklärung für dieselbe Etymologie — dem christlichen *φωκρός* vorschlägt. Grammatisch hingegen ist diese Erklärung fast zu einwandfrei, um richtig sein zu können; die siculische Wortbildung müßte um die Zeit der griechischen Kolonisation eine verblüffende Ähnlichkeit mit dem späteren Latein gehabt haben. Doch ist darum die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß wirklich der Stamm pal hier enthalten ist und die sachliche Erklärung zutrifft.

Indessen darf man doch die Möglichkeiten nicht übersehen, welche das Phönikische für die Herleitung des Namens bietet. Verfehlt war freilich Bocharis Versuch (s. Pauly R. E. 6 S. 1081), der in ihnen die *עליון*, die Ehrwürdigen, sehen wollte. Es kann sich, wie bei den Delloi, nur die Über-

nahme eines phönikischen Appellative, nicht um die eines religiösen Begriffes handeln. Gesenius Thes. bietet nun zwei semitische Wurzeln, welche gleich passend auf hervortretende Eigenschaften der Örtlichkeit sich beziehen lassen. *קל* ist = rotundus fuit; das zugehörige Substantiv hat die Grundbedeutung Kreis, und der „kreisrunde Rand“ (Freeman-Lupus a. a. O. 1 S. 143) des Palikensees hat ja auch an den Bezeichnungen Delloi und Kratereshervorragenden Anteil. Nello minder passen würde die Ableitung von *קל* und *קלד*, fidiit, die Erdspalte, aus welcher die Dämpfe emporsteigen, in den Vordergrund rücken; s. I. Lévy, Rev. archéol. a. a. O. S. 269f. Man wird wohl zugeben, daß beide semitische Ableitungen charakteristischere Erscheinungen betonen, als die nach den neueren Schilderungen nirgends hervorgehobene Färbung des Wassers. Eine sichere Entscheidung über die Etymologie scheint aber nicht möglich.

Doch welcher der drei Möglichkeiten man auch den Vorzug geben mag, immer sind die Delloi-Palikoi chthonisch-vulkanische Dämonen, die trotz aller Segnungen, welche sie den Menschen spendeten, doch auch immer einen unheimlichen, furchtbaren Grundzug behielten. Dieser spricht sich auch in dem Beiworte placabilis (Verg. Aen. 9, 584) aus, das keinesweges — wie es schon im Altertume geschehen sein muß (Lact. zu Stat. Theb. 12, 156; vgl. Michaelis a. a. O. S. 28) — in implacabilis geändert werden darf; denn gerade placabilis bildet einen wirksamen Gegensatz zu placidus, und an einen implacabilis würde der reichbeladene Altar fruchtlose Verschwendung sein. Ganz wertlos ist die Unterscheidung des Macrobius a. a. O. in die placabiles Palici und implacabiles crateres. Auch die Erklärung bei Serv. Verg. Aen. 9, 584: *Hi primo humanis hostiis placabantur, postea quibusdam sacris mitigati sunt et eorum immutata sacrificia. Inde ergo „placabilis ora“ quia mitigata sunt eorum numina* stützt sich kaum auf eine intimere Kenntnis des Kultes, sondern hat nur den Wert einer vielleicht glücklichen Hypothese. Überhaupt aber ist es unzulässig diese Vergilstelle größere Bedeutung beizumessen; in ihrer Übereinstimmung mit Aen. 7, 762 — nur steht hier Diana statt Palici — tritt eine gewisse Eiligkeit oder vielleicht auch Verlegenheit des Dichters zu tage, so daß man die Fassung des Verses nicht für die definitive zu halten braucht. Ganz gewiß passen sowohl Beiwort als Erklärung besser auf die allgemeine Vorstellung von der Diana als von den Paliken. — Ob schon Stat. Theb. 12, 156 mit den Versen:

... immites citius Busiridos aras  
Odrysiac famen stabuli Siculosque licet  
exorare deos

auf eine Vergilsthandschrift mit implacabiles zurückgeht, oder nur die allgemeine düsterfurchtbare Vorstellung von den Paliken widerspiegelt, ist nicht zu entscheiden.

„Italische Gottheiten hatten keine Sippe nötig; der Grieche konnte sich kaum Gottheiten ohne solche vorstellen“ sagt Freeman

a. a. O. 1 S. 142 mit Recht, und betrachtet demgemäß alle Palikennmythen als griechische Zuthat. Wie berechtigt dieser Standpunkt ist, erhellt schon aus der Freiheit der einzelnen Mythographen. Obwohl die Paliken an einem einzigen kleinen Orte haften, an welchem sie schlechtweg als *αὐτοχθόνες* galten (*Polemon* a. a. O.), giebt es doch eine ganze Reihe von Genealogien für sie. *Aischylos* bei *Macrob.* 5, 19, 18 und *Steph. Byz.* s. v. *Παλική* (vgl. *Nauck, Trag. gr. fragm.* 2 nr. 6 u. 7) nannte in den *Alkaias* als ihren Vater Zeus, als Mutter Thaleia, die Tochter des Hephaistos. Bei ihm scheint auch die Sage so ausgesponnen zu sein, wie sie uns in den Berichten bei *Macrob.* und bei *Servius* a. a. O. vorliegt. Thaleia fürchtet, von Zens geschwängert, den Zorn der Hera und wünscht im Erdinneren sich zu verbergen. Ihr Wunsch wird erfüllt; nach Ablauf der Zeit entteigen der Erde aber zwei Knaben, welche danach die „Wiederkommer“ *Παλικοί* genannt wurden. *Servius*, der ebenso wie *Lact.* zu *Stat.* a. a. O. die Mutter Aetna nennt (Zusatz des *Interpol.* *velut quidam volunt Thaliam*), giebt dazu noch als Variante, daß Zeus nicht die Thaleia sondern ihre Frucht auf diese Art dem Zorne der Hera entzogen habe. Offenbar ist die ganze Geschichte nur erdennen worden, um das Wort *Παλικοί* zu erklären, und zwar hat so die *Titios*sage hierbei als Vorbild gedient, vgl. *Preller, Polem. fragm.* 8. 127; *Welcker, Götterl.* 3 S. 191; *Preller-Robert, Griech. Mythol.* 1 S. 182, aus der wohl auch die Vaterschaft des Zeus entlehnt ist. Daß die Mutter zu einer Tochter des Aetnagottes Hephaistos gemacht wurde, erklärt sich von selbst. Weniger begreiflich ist ihr einer ganz anderen Sphäre angehöriger Name Thaleia. *Welcker, Ann. d. Inst.* 1850 S. 253 bringt ihn mit dem der *Δίλοι* in Verbindung, sieht aber gleichzeitig eine Beziehung zu dem *Θάλλος* der Schwörenden (*Polemon* a. a. O.) in ihm. Später, *Götterlehre* 3 S. 190, hält er Thaleia — mit größerer Wahrscheinlichkeit — für eine Verstümmelung von *Αἰθρία*, einem Synonymon von *Αἴθηρ*. Als solche entsprach sie der Natur der Örtlichkeit, während durch den Namen Thaleia „der Naturmythos in eine bedeutungslose Fabel“ umgewandelt wird. So einen weiteren Zug dieses „Zensromans“ (*Max. Mayer* a. a. O.) lernen wir durch (*Clem. Rom.*), *Homil.* 5, 13 (sehr verstümmelt) und *Recogn.* 10, 22 kennen, nämlich daß Zeus bei diesem Abenteuer in Gestalt eines Geiers erschien. Damit steht im Einklange, daß auf einem unteritalischen Vasenbilde ein als *Θάλλια* inschriftlich bezeichnetes Mädchen von einem Geier oder Adler durch die Luft getragen wird, *Overbeck, K. M.* Taf. 6, 6. Verwirrung scheint so der *Interpol.* *Serv.* a. a. O. anzurichten, wenn nach ihm Zeus den Palicus (Singular wie bei *Vergil*) wegen des Grolles der Hera in einen Adler verwandelt. Als Mutter bezeichnet (*Clem. Rom.*) einmal Thaliam Aetna nymphen, das andere Mal *Ἐρεσίον νέμωρ*, wofür *Ἠφαίστιον* v. gelesen wird. *Lévy* a. a. O. S. 273 ist geneigt, die Konjekturen *Ἐρεσία* anzunehmen

und darin den Versuch einer Übersetzung des als semitisch aufgefaßten Namens Thaleia (ῥα = Thau) zu erblicken.

Außer Zeus gilt als Vater der Paliken Hephaistos und zwar von Aitne, *Silenos* bei *Steph. Byz.* a. a. O. (*Müller, F. H. G.* 3 S. 101); vgl. *Interpol. Serv.* a. a. O. Aitne ist bei ihm die Tochter des Okeanos, und die Paliken haben ihre Namen *διὰ τὸ ἀνορθώνας πάλιν εἰς ἀνθρώπους ἰκέναι*. Wenn auch *Silenos* Sikeliot ist (von Kalakte), so darf man doch auch seine Genealogie der Paliken nicht als echte Sage ansehen, sondern nur als gelehrte Hypothese. Für ihn oder seinen Gewährsmann scheint, wie *Welcker, Götterl.* a. a. O. vermutet hat, die Kabeirengenealogie des *Pherekydes* und *Akusiلاس* vorbildlich gewesen zu sein (vgl. oben Bd. 2 Sp. 2523), nach der die Kabeiren, gleichfalls vulkanisch-ethnische Dämonen, von Hephaistos und der Proteustochter Kabeiro abstammen. Auch die Wiederkehr der gestorbenen Paliken erinnert an die makedonische Kabirensage, vgl. über diese besonders *Kern, Anaz. in Wendland und Kern, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Religion* S. 102ff. Umgekehrt wirkten auch Elemente des Palikenkultes auf den Kabirenkult zurück; so wurden in Theben Prometheus und sein Sohn Aitnaios als die alten Kabiren bezeichnet, welchen die kabirische Demeter ihre Mysterien offenbart hätte, *Paus.* 9, 25, 5; vgl. dieses *Lex. Bd.* 2 Sp. 2536. Auf diese Weise würde es sich auch erklären, daß *Varro* die Paliken als *nauticos deos* bezeichnet, *Interpol. Serv.* a. a. O., wenn nicht etwa ein Versehen des *Interpolators* vorliegt und bei *Varro* von den samothrakischen Kabiren die Rede war.

Eine Verbindung der hephaistischen Genealogie mit dem oben erwähnten Mythos glaubte *Welcker* in zwei Vasenbildern zu erkennen, *Ann. d. Inst.* Tav. d'agg. I. K. = *Alle Denkm.* 3 Taf. 15f., vgl. auch *Gr. Götterl.* 3 S. 191: die eben entstiegene Paliken schlagen mit Hämmern (in Wahrheit sind es Hacken) „auf die ihre unmittelbare Mutter Aethalia oder Aetna einschließende Mutter Erde“ los; als Hephaistos' Söhne sind sie ihm „Hämmerer“, „Grobschmiede“. Trotz *Wassers* Zustimmung (*Charon, Charun, Charos* S. 91) darf man aber diese Deutung, zumal nach *Roberts* Erklärung dieser Vasenbilder (*Archäol. Märchen* S. 198 ff.), für abgethan halten.

Eine nationale Genealogie dagegen ist uns in der  *Hesychglosse* erhalten, s. v. *Παλικοί*. Wie sehr sie auch am Schlusse verstümmelt ist, der Anfang besagt unzweifelhaft: *Ἀδρανὸς δὲο γεννάρτασι παλικοί*. Dieser Adranos, nach welchem *Dionysios* eine neugegründete Stadt am Fusse des Ätna Adranum (Adern) benannte (*Diodor.* 14, 37), stand in ganz Sicilien in hohem Ansehen (*Plut. Timol.* 12), wenn auch direkte Zeugnisse für seinen Kult — die Münzen, mit Ausnahme der mamertinischen, sind hier unsicheres Material — nur für Adranum und Halaisa nachweisbar

sind, s. *Ciaceri, Contrib. alla stor. d. culti dell' ant. Sic.* S. 81 ff. Auch Adranos wird man für einen chthonisch-vulkanischen Gott zu halten haben, mag man ihn nun wie *Pais, Stor. d. Sic.* I S. 114 mit ardere oder wie *Michaelis* a. a. O. S. 67 mit ater zusammenstellen, während sein Zusammenhang mit dem semitischen 𐤀𐤃𐤓𐤕 (*Lévy* a. a. O. 278) höchst unwahrscheinlich ist. — Identifiziert wurde er, wie aus *Aelian, Nat. an.* 11, 3 und 20 hervorgeht, zuweilen mit Hephaistos, aber auch mit Ares. Sein heiliges Tier ist der auch in Sparta dem Ares heilige Hund (*Paus.* 3, 14, 9) und sein Kultbild zeigte ihn bewaffnet, *Plut.* a. a. O. Man wird darnach wohlthun, *Verg. Aen.* 9, 584 an der handschriftlichen Lesart *Martis luco* festzuhalten, statt des *matris luco* der meisten Ausgaben; denn dem Symaithos benachbart ist der Hain des Adranos, vgl. *Ael. Nat. an.* 11, 3.

Indessen darf man nicht mit *Lévy* a. a. O. S. 276 ff. annehmen, daß die griechischen Genealogieen Übersetzungen dieser heimischen wären. Vielmehr ist das Verhältnis das umgekehrte. Die ursprünglich zusammenhanglos neben einander stehenden sicilischen Gottheiten sind erst nach griechischem Vorbilde genealogisch verknüpft worden. [Bloch.]

**Palinurus** (*Παλινυρος*), der klassische Steuermann, in demselben Sinne wie Automedon der klassische Wagenlenker, Misenus der klassische Trompeter ist. Diese Geltung beruht ausschließlich auf der *Aeneis* (wo er zuerst 3, 202; dann 3, 562; 5, 12 ff. auftritt). Frühzeitige typische Geltung der Vergilischen Figur folgt aus dem Umstände, daß *Martial* den Namen zu einer albernen Zote benutzen kann (*pālīn ovētr* 3, 78, 2). In den Vordergrund der Handlung rückt der Dichter den Palinurus in der Schlusspartie des 5. Buches und in den ersten Szenen seiner Nekyia.

Auf der zweiten Fahrt von Sicilien nach Italien soll Aeneas nach Neptuns Versprechen an Venus ungefährt Cumae erreichen: *unus erit tantum, amissum quem gurgile quaeres (vl. quaeret): unum pro multis dabitur caput* (5, 814). Dieses Opfer ist Palinurus, der das führende Schiff steuert (833). Um Mitternacht überwältigt ihn, den allein Wachen, der Schlafgott in Gestalt eines Phorbas (838, 842). Der Dichter schildert meisterhaft die lähmende Wirkung der bloßen Nähe des Gottes und die standhafte Treue, die der Unglückliche mit schon stammelnder Rede (*Serv.* zu 5, 847) der Verführung entgegensetzt. (Auf die Züge der Berufstreue und Mannentreue kam es offenbar *Vergil* besonders an: 848 ff. 6, 351. *Per maria* schwört er, weil er ganz und gar *nauta* ist; vgl. *Serv.* zu 6, 351. 354. 371. *Schol. Dan.* zu 5, 16.) Vergeblich faßt er das Ruder fester und sucht das Auge mit starrem Blick nach den Sternen offen zu halten. Der Gott besprengt ihn mit stygisch-lethaeischem Nafs (Nachahmung bei *Silius* 10, 357) und stürzt ihn ins Meer, mit dem Ruder, das er nicht losläßt (5, 852), wiederum, wie in dem Muster *Vergils Hom.* γ 281, ein Zug der Berufstreue und schwerlich, wie die von *Servius* vertretene

Exegese will (zu 5, 858. 6, 349), eine vom Dichter ersonnene *prooecommia*, um das später erzählte mehrthägige Schwimmen des P. glaubhaft zu machen. Die Flotte fährt ruhig weiter (862). Erst später bei den Felsen der Sirenen (die rein als Lokalbezeichnung hierbei erscheinen und keineswegs in mythologischem Zusammenhang mit der Figur des Palinurus stehen, wie *Klausen* glaubt, *Aen. u. d. Penaten* 1, 492 ff.) merkt Aeneas (wohl durch das Rauschen der dortigen Brandung geweckt) den Verlust und übernimmt selbst die Leitung. Sein Seufzer *nudus in ignota, Palinure, iacebis harena* (871) schließt in feiner-ersonnener Weise die Episode genau mit derjenigen Vorstellung ab, an welche die Wiederaufnahme des Motivs in der Nekyia anknüpft. Hier tritt P. dem Aeneas unter der *inhumata turba* am Totenflusse entgegen (6, 337—383). Er erzählt seinen Sturz ins Meer, drei Tage hat er sich bei schwerer See (355) schwimmend erhalten, am vierten Morgen erreichte er Italiens Küste. Wie er sich dort ans Felsenufer klettert, erschlagen ihn aus Beutegier die barbarischen Küstenbewohner (Lucanien). Aeneas soll entweder nach Velia fahren (366; ein Anachronismus, da, wie schon *Hygin* bei *Gellius* 10, 16, 1 ff. bemerkt, Velia erst im 6. Jahrh. gegründet ist; vgl. auch *Serv.* zu 6, 359) und seine noch im Uferwasser liegende Leiche bestatten, oder er soll ihn gleich jetzt mit hinübernehmen über die Styx, was ihm als *inhumatus* (vgl. 2 52; *Ψ* 74) versagt ist. Die Sibile, die an Aeneas' Stelle das Wort nimmt, weist das zweite Ansuchen zurück, berührt das erste überhaupt nicht, tröstet aber den Unglücklichen durch die Weissagung, es würden schlimme *prodigia* die (lucanischen) Nachbarstädte zwingen, des Palinurus Gebeine zu suchen, ihm einen Tumulus und Kultus zu stiften, und die Stätte solle ewig seinen Namen tragen. Gemeint ist mit den *prodigia* wohl eine Pest, wie in der Sage von Hesiods Tode Orkhenios zur Abwehr einer Pest die heiligen Gebeine des in Naupaktos ruhenden Dichters einzuholen veranlaßt wird: *Aristot. fr.* 565 *Rose*<sup>3</sup> (1886); vgl. *Serv.* zu 6, 378. 379.

Die beiden Stücke der Palinurusepisode lassen erkennen, daß infolge der Nichtvollendung des ganzen Werkes ursprünglich verschiedene Konzeptionen des Dichters nur unvollkommen mit einander ausgeglichen sind; vgl. zuletzt *Sabbadini, Stud. crit. sulla Eneide* (1889), 77; sowie *il primo disegno dell' Eneide* (1900) und *Kroll, Suppl. d. Jahrb.* 27 (1900) 155 ff. Nach 5 erfolgt das Unglück auf der Fahrt von Sicilien nach Italien; dagegen 6, 338 *Libycos cursu*, was sich mit *Servius*' Auskunft nicht beseitigen läßt: *navigatio non a deserticulo* (in Sicilien), *sed ab intentione accipit nomen*. Statt Neptuns Verheißung (5, 814) wird 6, 344 in ganz unklar bleibender Weise ein Apolloorakel eingeführt. Von Phorbas-Hypnos weiß der Palinurus der Nekyia nichts (6, 348 ff.). Denn unmöglich ist die im Altertum zur Ausgleichung des Widerspruchs vorgeschlagene Interpunktion: *neque te Phorbi cortina fefellit, dux Anchisiade, nec me. Deus*

*aequore mersit* (statt: *ne me deus aequore mersit*); vgl. *Serv.* zu 6, 348 mit Polemik gegen solche, die den berechtigten Einwand erheben, P. habe doch nur von Phorbas wissen können, nichts von einem Gotte, man müßte denn — was *Servius* folgerichtig thut — einen erhöhten Geisteszustand (*divinandi licentia*) des Toten annehmen, alleidings in diesem Falle nicht ganz ohne Berechtigung, da dieselbe Erscheinung in *Vergils* Vorbild Elpenor vorliegt; vgl. 1 67 ff. nebst *Rohde, Rhein. Mus.* 50 (1896), 616. Ferner: die Fahrt in Buch 5 hat gemäß dem Versprechen Neptuns bei klarstem Wetter stattgefunden: 6, 354 redet von schwerer See, wozu sophistisch *Servius*: *non quia tempestas fuerit iacente Neptuno, sed tumens pelagus fuisse significat*. Neptuns *unus* erit (5, 814) stimmt insofern nicht, als 6, 149 ff. Aeneas auch noch Misenus verliert. Vielleicht darf man nach alledem annehmen, daß der Dichter P. ursprünglich bei dem Sturme im 1. Buche umkommen liefs (also wirklich *Libyco cursu*), mit dessen Opfern zusammen er 6, 333 eingeführt wird, wobei dann Neptuns *unus* sich wirklich auf Misenus bezogen haben könnte (was auch *Serv.* zu 5, 815 will. Konfusion bei *Macrob.* 5, 7, 9 ff.). In jedem Falle aber scheint die Palinursepisode im 5. Buche das jüngere Stück und die Partie in der Nekyia nur unvollkommen mit ihr ausgeglichen zu sein. Nach *Thilo*s Vermutung zu *Serv.* 5, 840 hätte auch der Verf. der *Danielscholia* das Mafgebliche oder Ursprüngliche im 6. Buche gesucht: *quem dormientem in undas cecidisse constat, non immersum a Somno*. Die letzten Worte setzt *Thilo* für ein sinnloses *missum*. Der Sinn ist wohl getroffen, doch genügt vielleicht *<non immersum>*.

Bei der Analyse von *Vergils* Mythopöie ergeben sich folgende 3 Momente. 1) Nachbildung epischer, speziell homerischer Vorbilder, und zwar a) sowohl in der ganzen Konzeption des nahe dem Ziele sterbenden Steuermanns, wie auch b) in der Hineinverwebung einzelner Reminiscenzen und Motive verschiedenster Herkunft. a) Ein Steuermann von der Art des P. begegnete im Menelaosnostos: *Φρόντις Ὀμηροειδής* γ 279 ff. Apoll's sanfte Geschosse rafften ihn hinweg, auch bei einem Vorgebirge, bei Sunion. Seine Bestattung verzögert Menelaos' Weiterfahrt. Polygnot in der delphischen Lesche stellte ihn dar auf Menelaos' Schiffe stehend *κοιτούς δόο ἔχων* (*Paus.* 10, 26, 2). Eine Doublette von ihm ist sein Nachfolger Kanobos, der in Ägypten stirbt und als Eponymos der nach ihm benannten Stadt gilt: *Dion. Per.* 13, nebst den *Schol.* und (*Eust. geogr. gr. min.* 2, 432, 219). Eine zweite Doublette ist Kinados, *πῶς τῆς Μενελάου καὶ οὗτος κρηττόντης*, mit einem *μῆμα*, wiederum bei einem Vorgebirge, bei Ὀρον γνάθος am Sinus Laconicus: *Paus.* 3, 22, 10. An diesem Punkte verschmelzen sich der Menelaossteuermann und der Aeneassteuermann geradezu; denn schwerlich ist von diesem Kinados zu trennen der Bericht bei *Dion. Hal. ant. Rom.* 1, 50: *ἀπὸ δὲ Κεθρήων ποιοῦντων τὸν πλοῦν οὐ πρόωα τῆς Ἠλλοποννήσου τῶν ἑταίρων τινὰ τῶν*

*Αἰεῖον Κίναϊθον ἐπὶ τῶν ἀκρωτηρίων ἐνδὸς θάπτοισιν, δὲν ἀπ' ἐκείνων Κίναϊθον καλεῖται*. Also liegt (trotz der Lokalisierung an der Onugnathos gegenüberliegenden Seite des Sinus Laconicus: *Strab.* 8, 360) eine an jenen Küsten heimische nautische Figur der Lokalsage vor, deren Angliederung an einen der bekannten Sagenkreise variierte. Da *Vergil* die lakonisch-arkadische Partie der Wandersage von Aeneas (vgl. oben unter 'Aineias' Bd. 1 Sp. 168) so gut wie ganz ausschaltete, so stand es ihm frei die Szene mit einer veränderten Hauptfigur nach Italien zu verlegen, wozu ihn eine italische Lokaltradition aufforderte (s. u.), die der Schöpfer eines nationalen Epos natürlich bevorzugte. Anregung, die Figur zu schaffen, konnte zweitens auch die Argonautensage bieten, aus welcher Tiphys zu vergleichen ist, der auch vor Erreichung des Zieles sterben muß (vgl. z. B. *Ap. Rhod.* 2, 853 ff.). Vielleicht, daß hier schon eine vorvergilische Mythopöie (auch *Varro Atacinus?*) das Motiv kannte, welches bei *Seneca Med.* 619 ff. durchklingt und das den Tod gerade des Steuermanns erst in seiner Bedeutung verständlich macht. Gerade weil er vermöge seiner Kunst ein *domitor profundus* ist, fordert ihn das Meer (bei *Vergil* Neptun) als Preis des Gelingens der Fahrt. Eine Beziehung zwischen Tiphys und Palinurus scheint auch *Val. Flacc.* 3, 39 empfunden zu haben, wenn er das vergilische Motiv von der Überwältigung durch den Schlaf auf Tiphys überträgt. Vgl. auch *Prellet-Pleur, Griech. Myth.* 2<sup>3</sup>, 333.

Wenn aus dem Gesagten schon hervorgeht, wie frei *Vergil* aus seinen Vorbildern wählte, so steigert sich dieser Eindruck noch bei der Zusammenstellung b) der Einzelreminiscenzen. Direkt ist γ 281 in 5, 852 benutzt. 'Palinurus' Ringen an der Felsenküste 6, 357 f. erinnert an ε 388 ff., die barbarischen Lucanier (6, 359) an die Laistrygonen (κ 121 ff.). Vor allem aber trägt das Bild des P. in der Nekyia (6, 337 ff.) eine Fülle von Zügen der homerischen Elpenorepisode (1 51 ff.), die ja auch in der Verheißung eines Heroenmales ausläuft und auch dazü ähnlich angelegt ist, daß die Absicht des Dichters, mit welcher die für die Entwicklung der Handlung bedeutungslose Episode eingeschaltet ist, geheimnisvoll und gleichsam in der Schwebe bleibt. Die Ähnlichkeit ist schon den Alten aufgefallen: *Macrob. sat.* 6, 2, 14 u. 5, 7, 12 ff. Es ist möglich, daß *Vergils* Absicht in erster Linie darauf ging, seiner Nekyia eine Elpenorszene zu verschaffen.

2) Den festen Einschlag im Gewebe des Dichters bildete eine italische Ortsage (wie bei Gaeta und Misenum), heimisch in der Gegend von Velia (vgl. über die Landschaft *Schleusing, Jahrb. d. Inst.* 4, 169 ff.). *Serv.* zu 6, 378: *de historia hoc trazit. Lucanici enim pestilentia laborantibus respondit oraculum manes Palinuri esse placandos. Ob quam rem non longe a Velia ei et lucum et cenotaphium dederunt*. Ganz in der Nähe war ein ähnliches Heroon, das des Odysseusgeführten Drakon (*Strab.* 6, 263). Von einem *mons in Lucania* spricht *Schol. Dan.* zu 3, 202; von einem *limin*

*Dion. Hal. ant.* 1, 53; *locus* sagt *Mela* 2, 4, 9 (der wie öfter die Aufzählung verwirrt und P. nördlich von Velia ansetzt). Die gramm. Form des noch heute (entsprechend *Vergils aeternum nomen* 6, 381) Palinuro heissenden Kaps schwankt zwischen Masc. und Neutrum; vgl. außer den gen. Stellen *Strab.* 6, 252/3; *Dio Cass.* 49, 1; *Vell.* 2, 79; *Plin. Nat. Hist.* 3, 5, 10, 71; *Solin.* 2, 13 (p. 35, 2 *Momms.*); vgl. auch *Herodian* 1, 202, 5 L. Diesen Ortsheros mythologisch zu deuten, etwa mit *Klausen* (*Aeneas u. d. Penaten* (1839), 1, 492. 534 ff.) als „velinischen Winddämon“ mit allerhand wirrer Symbolik und offenen Unrichtigkeiten, dazu fehlt jeder feste Anhaltspunkt. Die Etymologie lehrt nicht viel. Da das Schwanken von *πάτιρ* und *παῖς* nichts besagt (*Brugmann, Griech. Gramm.* 3 § 295 Anm. 2. *Kühner-Blaj's, Ausf. Gramm. d. gr. Spr.* 1, 281), so erhalten wir das Recht, von der Thatsache auszugehen, daß ein Appellativum *paliurus* (*spinax genus*, auch *Vergil* selbst bekannt, *Ecl.* 5, 39: *spinis surgit paliurus acutis*) zugleich in einem Ortsnamen der afrikanischen Küste wiederkehrt (*Παλιόπορος Strab.* 17, 838), den die alten sogar mit *Vergils* Palinurus in Verbindung brachten (*Lucan.* 9, 42, von *Serv.* zu 1, 601, nicht recht ersichtlich mit welchem Rechte, zitiert). Darnach ist das Etymon beim Appellativum zu suchen und die Deutung „günstiger Wind der Rückkehr“ abzuweisen (*Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 316 und *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 628). Vielmehr ist unmittelbar klar die Zusammenstellung mit *ἐπὶ τοῖς* (worüber zu vgl. *Schulze, Quaest. epicae* 17). Der rückwärts blickende, zurückgebogene oder gekrümmte Dorn ist das prius: wie in unserm *Grat (spina)* ist die Vorstellung des Dorns auf die scharfen Bergvorsprünge der Küste übertragen: die *ἀγκυαί* sind gleichsam deren Stachel. Tatsächlich findet sich Palinurus, in dieser der italischen entsprechenden Form, noch ein drittes Mal als Namen für eine *ἀγκυα* und zwar auf Samos oder auf samischem Gebiete am Festland südlich von Ephesos (Aslan Punta? vermutungsweise *L. Büchner*, nach brieflicher Mitteilung; die Handbücher vermengen übrigens z. T. dies Palinurus mit dem italischen): *Liv.* 37, 11, 6. So ist also jedenfalls im Namen Palinurus die Ortsvorstellung das Ursprüngliche, und die Etymologie lehrt nichts über das Wesen des Heros. Nicht ganz abzuweisen scheint dagegen *Klausens* Versuch, aus der Thatsache des asiatischen Palinuros und des kyrenäischen Paliuros eine mythohistorische Kombination abzuleiten, derzufolge wir schliesslich auf einen „minyischen Windgeist“ kämen, der identisch wäre mit demjenigen des lakonischen Kinaiethon. Die Übertragung (d. h. wohl nur die des Namens) auf ein lucanisches Analogon wäre den phokäischen Siedlern von Velia zu danken; über deren minyische Ursprünge zu vgl. *Nic. Damasc.* 53 (*F. H. G.* 3, 387) nebst *Fick, Bezzb. Beitr.* 26 (1901), 123 ff. Als Hauptstütze dieser Kombination müßte indessen *Lucons* Beziehung des afrikanischen Ortsnamens auf den italischen P. gelten; es kann aber sehr wohl sein, daß es sich dabei um einen bloßen Einfall des Dichters

handelt. Nicht zu verwerten für die genannte Kombination ist jedenfalls die spärliche Andeutung, die *Vergil* über die Genealogie seines Palinurus macht, und die als der letzte Bestandteil seiner Mythopöie noch kurz zu besprechen ist.

3) *Vergil* sagt 5, 843 *Iasidē Palinure*. *Serv.* zu der Stelle: *fili Iasi (vl. Iasii)*; umgekehrt *Schol. Dan.* zu 3, 202 *Iasii filius* (doch *Iasi* cod. Floriac.). Der Name ist also zunächst unsicher. Dazu kommt, daß 12, 391 in dem von Apollon geliebten Art der Trojaner Iapix ein zweiter *Iasides* erscheint. Da er aber 420 *longaevus* heisst, so lautet die Antwort wohl negativ, die auf die bei *Macrob. sat.* 5, 15, 12 aufgeworfene Frage zu erteilen ist: *Palinurus Iasides et Iapix Iasides quæro an fratres sint*. Ferner ist es ganz unsicher, ob *Iasides* den Namen des Vaters (nach den *Schol.*) oder den entfernten Stammvater bezeichnet. Wahrscheinlich ist, sowohl bei P. wie bei Iapix, das zweite; einmal eben darum, weil das Patronymicum ohne nähere Erklärung zwei verschiedenen Personen gegeben wird, sodann, weil dasselbe nur so unter den bestimmten Voraussetzungen, die für *Vergils* Troiansage überhaupt maßgebend waren (vgl. *Aen.* 3, 167 ff.; 7, 205 ff. nebst den *Schol.* zu diesen Stellen und zu 1, 380), verständlich war und ist. Es handelte sich für *Vergil* gewiss auch hier um jene italisch-troischen Kombinationen, die Dardanos und seinen Bruder oder Halbbruder Iasion oder Iasius aus Italien (Etrurien) nach dem Osten gelangen liessen (vgl. darüber *Seeliger* i. Art. Iasion Bd. 1 Sp. 60 ff.). Das Nähere ist undurchsichtig und gestattet in keiner Weise *Klausens* mit diesem Materiale angestellte Operationen. Daß endlich der Schlafgott dem P. gerade *Phorbanti similis* erscheint (5, 843), hilft gleichfalls in keiner Weise weiter. Der Name kann beliebig gewählt sein, beispielsweise wie *Heyne* meint, aus 490. *Vergil* wird das Buch 5 um das 7. *Τρυός* willen (230 ff.) ohnehin nachgelesen haben.

Nach alledem darf also folgendes als der wahrscheinliche Sachverhalt gelten:

Ein lucanischer Heros erhielt dadurch, daß die griechischen Italioten das ihm zugehörige Vorgebirge mit dem auch sonst auf griechischem Boden nachweisbaren Namen *Παλιό(v)πορος* belegten, diesen Namen als Eigennamen. *Vergil*, welcher für seine Nekyia eine Elpenorszene wünchte und auch sonst gerne die Aeneaswanderung mit italischen Ortsagen in Verbindung brachte, welcher überdies das altepische Motiv des kurz vor Erreichung seines Zieles dahingerafften Steuermanns nicht fehlen lassen wollte, setzte diesen Palinurus an Stelle der bei andern in die Aeneasage verschmolzenen lakonischen Gestalt des Kinados-Kinaiethon. Ob er Vorgänger hierbei hatte, insbesondere auch für die von ihm mit *Iasides* angedeutete Einbeziehung dieses Palinurus in die italisch-troischen Genealogien, scheint nicht mehr ermittelt werden zu können. [O. Immisch.]

**Pallōxis** s. Proioxis.

**Palla** (*Πάλλα*), eine Amazone, nach welcher die gleichnamige Stadt am Pontos benannt sein soll, *Arrian* bei *Eust.* ad *Diogen. Per.* 228 p. 260; *Steph. Byz.* s. v. *Εὐπαλαί*. [Höfer.]

**Palladion** (*Παλλάδιον*, Palladium), altertümliches Bild der Göttin Pallas Athene auf der Burg von Ilios, an dessen Besitz die Erhaltung der Stadt geknüpft war.

### Die troische Sage.

#### 1. Die Sage in den ältesten epischen Gedichten.

A. *Ilias* und *Odyssee* kennen die Sage noch nicht; in der *Ilias* 6, 86—98. 269—280. 286—311 biegt sich Hektor auf Anraten des Helenos aus der Schlacht zu seiner Mutter, damit diese mit den Greisinnen in den Tempel der Athene, der auf der Akropolis liegt, gehe, ihr ein herrliches Gewand (*πέπλος*) in den Schoß lege und ein Opfer von zwölf Kühen gelobe, wenn sie den siegreich vordringenden Diomedes von Troja fernhalte. Hekabe befolgt Hektors Gebot; Theano, die Gattin Antenors, die Priesterin der Athene, öffnet den Tempel, legt das Prachtgewand der Göttin in den Schoß (*ἔθηκεν Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν ἠυκόμοιο* v. 303) und spricht für die anwesenden Frauen das Gebet zu der stadtschirmenden Göttin (*πένει Ἀθηναίη, θυσίητοι, δια θεῶν v. 305*). Der Abschnitt schließt mit dem Vers: *ὥς ἔφατ' ἐχόμενῃ, ἀνένευε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη*. Die Göttin „winkte ab.“\*) Aus dem Wortlaute der Verse 92. 273. 303 geht hervor, daß der Dichter das Bild der Göttin als ein sitzendes aufgefaßt hat; ihr Tempel auf der Akropolis Ilios entspricht etwa dem Tempel der Athena Polias auf der Akropolis Athens. Vgl. Bd. 1, Sp. 687 ff.

B. Der Älteste Gewährsmann der Sage ist *Arktinos*, der nach *Dionys. Hal.* 1, 69 (vgl. *Kinkel, Ep. Gr. Fr.* S. 50, 1 unter den Fragmenten der *Iliu Persia*) erzählt hatte, Dardanos habe von Zeus ein Palladion (*παλλάδιον ἔν*) empfangen, und dieses (echte) Palladion sei in Ilios geblieben bis zur Einnahme der Stadt (*ῥέως ἡ πόλις ἤλθετο*), im innersten Gemache des Athenatempels verborgen gehalten; aber eine Nachbildung, die sich in nichts vom echten Bilde unterschied, habe offen (im Tempel) gestanden, um die Anschläge der Feinde zu vereiteln, und diese Nachbildung hätten die Achäer listig entführt (*ἰσχυροῦσθαι λαβεῖν*).\*\*) Demnach nannte *Arktinos* das Palladion ein Geschenk des Zeus an Dardanos, er kannte die Bedeutung des Bildes für die Existenz der Stadt, er unterschied zwischen einem echten und unechten Palladion, er liefs das unechte zuerst in die Hände der Achäer kommen, also kannte er auch die Sage vom Raube des Bildes. Wohin kam aber bei ihm das echte Palladion? *Proklos* in der Inhaltsübersicht der *Ἰλίου Πέρις* des *Arktinos* sagt: *Κασσάνδραν δὲ Αἴας ὁ Πέρις πρὸς βίαν ἀποπύσαι συνέφελεται τὸ τῆς Ἀθηναίης ἑώραν* (vgl. *Kinkel, Ep. Gr. Fr.* S. 49 f. *Wagner, Apollod. Bibl.* S. 244. 213; Bd. 1 Sp. 135

Z. 38 ff. und Bd. 2 Sp. 977 Z. 3 ff.). Hier entsteht die Frage, was man unter dem *ἑώραν Ἀθηναίης* zu verstehen habe. Ist dieses ein Kultusbild der Göttin, verschieden vom Palladion, oder ist es das im Adyton des Tempels verborgen gehaltene Palladion selbst? *Chavannes, de Palladii raptu* S. 27 nimmt letzteres an. Dann würden bei *Arktinos* beide Palladien, vor der Eroberung das unechte und später während der Eroberung (*ῥέως ἡ πόλις ἤλθετο*) das echte in die Hände der Achäer gefallen sein, im Widerspruch mit der obigen Angabe bei *Dionys.*, der nur das unechte in die Hände der Achäer fallen läßt. Indessen ist in diesem Punkte *Proklos* wohl zuverlässiger, als *Dionys.*, der ein Anhänger der Ansicht ist, Aeneas habe das echte Palladion nach Italien gebracht. Dafür, daß schon bei *Arktinos* Aeneas das echte Palladion gerettet habe, besitzen wir kein Zeugnis, vielmehr verlief nach *Proklos* a. a. O. der Held mit den Seinen die Stadt gleich nach dem wunderbaren Erscheinen der Schlangen und nach dem Tode des Laokoon noch vor der Eroberung. Davon ist nichts gesagt, daß er das echte Palladion damals mitgenommen habe.\*\*) Denn die Stelle bei *Dionys. Hal.* 1, 69: *ἀλίσκομένης δὲ τῆς κάτω πόλεως τὸν Αἰνείαν κατεργὸν τῆς ἀγορᾶς γενόμενον ἄρατα ἐκ τῶν ἀδύτων τὰ τε ἐκτὸς τῶν μεγάλων θεῶν καὶ ὅπερ ἐστὶ περὶ τὴν Παλλάδιον (θάτερον γὰρ Ὀδυσσεὺς καὶ Διομήδης πνύκας φασιν εἰς Ἴλιον ἀφικόμενους λαβεῖν) οἴχεσθαι τε κομίσαντα τὸν Αἰνείαν ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἔλθειν ἄγοντα εἰς Ἰταλίαν* geht nicht auf *Arktinos*, sondern auf die c. 68 angeführten Gewährsmänner *Kallistratos* und *Saturos* zurück. Worin bestand nun bei *Arktinos* der Frevel des Iokrischen Aias? Zunächst sei bemerkt, daß in *Proklos'* Inhaltsangabe der *Ἰλίου Πέρις* die Aufeinanderfolge der Abenteuer in Unordnung geraten ist. Die Satzfolge, die *Kinkel* a. a. O. S. 49 giebt, rührt von *Lehrs* her, vgl. a. a. O. S. 50 Anm. 2 und *Litter. Centralbl.* 1874 S. 668. Ich ichte mich im folgenden nach der Satzfolge, die *Wagner, Apollodori Bibl.* S. 243 Anm. z. 18 hergestellt hat. Der Frevel des Iokrischen Aias fällt in die Nacht, in der Troja erobert wird. Neoptolemos tötet den Priamos am Altar des Zeus Herkeios, Menelaos findet die Helena und, nachdem er den Deiphobos gemordet, führt er sie zu den Schiffen. Der Iokrische Aias, der die Kassandra mit Gewalt fortreißt, schleppt zugleich mit ihr das Schnitzbild der Athena hinweg\*\*), das die Jungfrau umklammert hält. Odysseus tötet den Astyanax und Neoptolemos empfängt

\*) *Preuner, Hestia-Vesta* S. 423 A. 5 sagt zwar: „dies erzählte *Arktinos* ohne Zweifel“, aber S. 423 sagt derselbe: „die Annahme, daß schon *Arktinos* das erzählt habe, ist bereits von *Niebuhr* widerlegt worden“ und dazu A. 1: *Niebuhr, r. G.* 1<sup>a</sup> S. 199 f. Vgl. *Lobeck, Aglaophamus* p. 102 ff.

\*\*) Daß es sich hierbei nicht nur um ein Umreißen, sondern um ein Mitfortschleppen des Götterbildes gehandelt hat, geht daraus hervor, daß auf dem Bilde des *Polygnotos* in der Leche zu Delphi bei dem Töchter der Fürsten über Aias Kassandra anwesend dargestellt war, sitzend, das Bild der Göttin im Schoße: *Paus.* 10, 26, 3; Bd. 2 Sp. 980 Z. 1 ff.

\*) Zur Stelle vgl. *Anhang z. Homers Ilias von Ameis-Hentze* 2. Heft. 125 f. 156.

\*\*) S. *Dobschütz, Christusbilder*, Belege zu Kap. 1 S. 7. 2a zieht die Echtheit dieser Überlieferung in Zweifel (vgl. *Archiv f. d. Ausg. der älteren christl. Schriftst.* v. O. von Gebhardt u. A. *Harnack* 3. Bd. 1899).

die Andromache als Gefangene; Demophon und Akamas finden ihre Mutter Aithra. Darauf wird die (ausgeplünderte) Stadt angezündet und\*) Polyxena auf dem Grabe Achills geopfert. Die über den Frevler des lokrischen Aias erzürnten Hellenen beschließen ihn zu steinigen. Der Bedrohte rettet sich durch die Flucht zum Altar der Athena. Darauf treten die Sieger die Heimfahrt an, aber die Göttin einnt ihnen Verderben. — Die Gründe, die 10 *Wagner* zu dieser Umstellung veranlaßt haben, sind von ihm auseinandergesetzt *Rhein. Mus.* 46, 406 f., und von selbst leuchtet ein, daß das Gericht über den Frevler unmittelbar vor der Heimfahrt sehr gut begründet wird durch die *fragmenta Sabbatica* (*Apoll. Epit.* 5, 25):

ὡς δὲ ἔμειλλον ἀποκλείν πορθήσαντες Τροίαν  
 ὑπὸ Κάλχαςτος κατεχόντο μνηστὴν Ἀθηναίαν  
 αὐτοῖς λείγοντος διὰ τὴν Αἴαντος ἀείψαν καὶ  
 τὸν μὲν Αἴαντα κτείνειν ἔμειλλον, φεγγόντα δὲ 20  
 ἐπὶ βοῶν εἴσαν. Dasselbe giebt in kürzerer Fassung die *Epitome Vaticana*. Der Frevler des lokrischen Aias bestand darin, daß er in das Adyton der Göttin eingedrungen war, das ein Mann überhaupt nicht betreten durfte, daß er die Jungfrau, die das Bild der Göttin umschlungen hielt, mit Gewalt wegriß und dabei das heilige Bild von seiner Stelle gerissen und fortgeschleppt hatte, das nur heiligen Frauen, wie *Kassandra* und *Theano*, zu be- 30 rühren gestattet war, daß er ferner diesen Frevler an der den Achäern wohlwollenden Göttin verübt hatte (vgl. auch Bd. 1 Sp. 136 Z. 9 ff.). Ich vermute, daß schon bei *Arktinos* Aias seinen Zweck nicht erreicht hat, die Jungfrau mit Gewalt in sein Zelt zu bringen, sondern daß ihm *Agamemnon* entgegengetreten ist und *Kassandra* in seinen Schutz genommen hat. Dies geht auch aus der Darstellung hervor, die *Philostratus Heroic.* 706 von dem Vor- 40 gang giebt. Das mit *Kassandra* ins Griechenlager gekommene Götterbild war das echte Palladion. Insofern hatte sich der Götterspruch erfüllt. Aus dem Verhalten des Götterbildes im Lager (vgl. *Verg. Aen.* 2, 171—176) ersah *Kalchas*, daß die Göttin dem Frevler und dem Heere zürne; daher veranlaßt er das Gericht. Aias entzieht sich der drohenden Steinigung, indem er sich zum Altar derselben Göttin flüchtet, gegen die er gefrevelt hatte. 50 Das Heer konnte sich nicht derselben Sünde schuldig machen, deren sich Aias schuldig gemacht hatte, und verzieh, wohl wieder auf Anraten des *Kalchas*, dem Schutzlehenden. Aber die Göttin selbst war mit diesem Ausgang nicht zufrieden.

C. Eine von *Arktinos* und der übrigen Überlieferung abweichende Sage geht möglicherweise auf die *Kyprien* zurück. Auf einem attischen rothz. Vasenbild (vgl. *Archäol. Anz.* 11, 1896, S. 36 ff.) ist *Athena* dargestellt mit drohend aufgerichteter Schlange; sie scheint durch ein

Wunderzeichen des auf der Erde stehenden Palladions\* Paris vor der Entführung der *Helena* zu warnen. während eine Göttin (*Παρθένος*) ihn zur That ermuntert. So erklärt *Robert a. a. O.* S. 38 Anm. die Scene. Diese könnte der Maler sehr wohl aus den *Kyprien* genommen haben, vgl. *Kinkel, Ep. Gr. Fr.* S. 17. Nun fügt sich hieran sehr gut eine bisher unverstündliche Angabe in *Antisthenes Odyssus* 3 (p. 170 der *Ausg.* des *Antiphon* von *Blafs*). In dieser Schullede, deren Echtheit *Blafs*, *Die ath. Beredsamkeit* 2, 311 ff. in Schutz nimmt, spricht *Odyssus* beim Waffenstreit zu seinem Gegner Aias: σὺ γὰρ οὐδὲν οἶσθα, ὅστις τὸν ἄνδρα τὸν ἀνασάσαντα τὸ ἀγέκλιον τῆς θεοῦ, ἀλλ' οὐ τὸν ἐφελόμενον παρ' ἡμῶν Ἀλέξανδρον ἀποκαλεῖς ἱερὸν ἄνθρωπον. *Odyssus*, auf eine spöttische Bemerkung des Aias (c. 3 p. 161 *Blafs*) antwortend, sagt: „nicht ich bin Räuber des Götterbildes, ich habe vielmehr die Göttin wieder zu uns zurückgebracht, die Paris un- geraubt hatte.“ Das hat zur Voraussetzung, daß Paris, als er *Helena* mit ihren Schätzen aus Sparta entführte, auch das heilige Bild der *Pallas* mitnahm, das im Palast des *Menelaos* oder in dem diesem Palast benachbarten Tempel der Göttin stand, und nach Troja brachte, wo es im Heiligtum der Burggöttin aufgestellt wurde. Ist dies richtig, so wird auch eine Sagenwendung verständlich, die sich bei dem *Kyklographen Dionysius* (um 100 v. Chr.) fand, das Palladion sei aus den Knochen des *Pelops* hergestellt gewesen; vgl. *Clemens Alexandr. Protrept.* 4, 47 und *Apollod. Epitome* 5, 10 *Wagn.*: ὁ Ἑλένης λέγει, πῶς ἂν αἰεθθεῖ ἡ ἴλιος, πρῶτον μὲν εἰ τὰ Πέλοπος ὅσα ἐκομίσθη παρ' αὐτοῦ κτλ.

D. In anderer Weise war die Sage von *Lesches* in der *Kleinen Ilias* ausgeführt. Dort war erzählt, wie der von *Odyssus* gefangene *Seher Helenos* gezwungen die Bedingungen für Iliens Eroberung verkündigt. Zu diesen Bedingungen gehörte auch (vgl. *Apoll. epit.* 5, 10 S. 206 *Wagner*) der Raub des Palladions. Die Erzählung dieses Raubes folgte nach *Proklos* (vgl. *Kinkel a. a. O.* S. 37, *Apollod. Bibl. ed. Wagner* S. 243) auf die πτωχεία des *Odyssus*. Ὀδυσσεὺς τε αἰκισάμενος ἑαυτὸν κατὰ σκοπὸς εἰς Ἴλιον παραγίνεται καὶ ἀναγορεύει εἰς τὴν Ἑλένην πρὸς τῆς ἀλάστορος τῆς πόλεως συντίθεσθαι, κτείναντες τὴν τινὰ τῶν Τρώων ἐπὶ τῆς ναὸς ἀρκεῖσθαι· καὶ μετὰ ταῦτα σὺν Διομήδεϊ τὸ παλλᾶδιον ἐκκομίζει ἐκ τῆς Ἰλίου. Diese dürftige Angabe gewinnt mehr Inhalt, wenn man hinzunimmt einzelne Züge aus der Erzählung *Konons* c. 34 (vgl. *Myth. Gr. ed. Westermann* 138 f. und die *Ausg.* von *U. Höfer, Greifsw.* 1890), ferner *Vergil. Aen.* 2, 162 ff. und *Servius* zu 2, 166 (vgl. auch *Silius Ital. Pun.* 13, 41 ff.), sodann die Erklärungen der Grammatiker und Parömiographen zu dem sprichwörtlichen Ausdruck Διομήδεος ἀνάγκη, der uns zuerst überliefert ist von *Aristophanes Ekkles.* 1029 und von *Plato Rep.* 6, 493 D (vgl. insbesondere *Zenobius* 3, 8 und *Hesychius* unter Διομήδεος ἀνάγκη, letzteres auch bei *Kinkel a. a. O.* S. 43. 9), ferner die Darstellung der *Tabula Iliaca*, die, wie inschriftlich bezeugt

\*) Wahrscheinlich schloß bei *Arktinos* die Beschreibung der Schreckensnacht mit der Anzündung der ausgeplünderten Stadt; die Opferung der *Polyxena* findet am folgenden Tage, das Gericht über den lokrischen Aias in der Folgezeit kurz vor der beabsichtigten Abfahrt der Achäer statt.



ist, auf *Lesches* zurückgeht. Darnach hat bei *Lesches*, wie *Chavannes* annimmt, die Sage etwa folgendermaßen gelautet: Von *Odysseus*, der als Bettler die Stadt ausgespäht hatte, wird *Diomedes* bis zum Tempel der Burg geleitet, und zwar steigen die beiden Helden durch einen unterirdischen Gang zur Burg empor und hauen die Wächter nieder; aber während *Odysseus* durch ein (uns unbekanntes) Hindernis zurückgehalten wird, dringt *Diomedes* zuerst in den Tempel ein und entführt das *Palladion*. Die beiden Helden gelangen auf demselben Wege, den sie gekommen sind, wieder aus der Stadt hinaus. Da *Odysseus* aber sieht, daß sein Gefährte den Ruhm des *Wagnisses* auf diese Weise allein davon trägt, ergreift ihn Eifersucht und Zorn; er gerät mit *Diomedes* in einen Wortwechsel. Als bei diesem *Diomedes* auf die Frage des anderen die ausweichende Antwort giebt, er habe nicht das echte, von *Helenos* bezeichnete *Palladion* mitgenommen, sondern statt dessen ein anderes, bewegen sich in diesem Augenblick die Augen und die Lanze des Götterbildes. Daran erkennt *Odysseus*, *Diomedes* sei im Besitz des echten Bildes, und rückt gegen ihn hinterwärts das Schwert. Aber *Diomedes*, der im Mondlicht der hellen Nacht das Blitzen des Schwertes gewahrt hat, wendet sich im entscheidenden Augenblick nach *Odysseus* um, ergreift ihn, bindet ihm die Hände und treibt ihn unter Schlägen mit der flachen Klinge vor sich her ins Lager. Vgl. *Chavannes* S. 42–51. Darnach würde in der „*Kleinen Ilias*“ *Diomedes* den Ruhm der That behalten, er bleibt im Besitz des *Palladions*, das er später bei seiner Rückkehr nach *Argos* bringt. — Falls diese Rekonstruktion des Inhaltes der *Kleinen Ilias* richtig ist, ergibt sich aus ihr, daß dieses Gedicht im Gegensatz zur *Odyssee* eine starke Vorliebe für *Diomedes* und eine bemerkenswerte Mißgunst gegen *Odysseus* zeigte. Die Belegstellen sind zusammengestellt bei *Chavannes* a. a. O.; unter *Odysseus* Bd. 3 Sp. 622 Z. 46–Sp. 623 Z. 4 und unter *Diomedes* Bd. 1 Sp. 1024 Z. 2 ff. — Zweifel an der Richtigkeit der von *Chavannes* gegebenen Rekonstruktion erregt mir hinsichtlich der Streitscene zwischen *Diomedes* und *Odysseus* der Umstand, daß in der „*Kleinen Ilias*“ *Odysseus* bei dem Bau des hölzernen Rosses und bei dessen Benennung eine bedeutende und ehrenvolle Rolle gespielt hat, wenn wenigstens *Apollodoros Epitome* 5, 14 ff. W. als Inhaltsangabe dieses Gedichtes angesehen werden kann. Vgl. unten Sp. 1309 Z. 9 ff.

## 2. Die Sage in der dramatischen Poesie.

A. *Sophokles* ist in den *Λάκωνες* der *Kleinen Ilias* des *Lesches* gefolgt, wahrte aber in einzelnen Zügen seine dichterische Freiheit. *Chavannes* hat S. 51 ff. den Inhalt der Tragödie festzustellen gesucht im Anschluß an *Welcker*, Die griech. Tragödie 1, 146 ff. (vgl. *Nauck, Tr. Gr. Fr.* 210 f.) mit Hinzuziehung der Darstellungen der beiden Amphoren 3231 n. 3235 des Museums zu Neapel (*Annali* 1858 t. M.; *Mon. d. Inst.* 2, 36, *Overbeck* 24, 19) und eines

Wandgemäldes zu Pompeji (*Steinbüchel, Großer antiqu. Atlas* t. 8 D no. 2 und *Overbeck-Mau, Pompeji* S. 103). In diesem Stücke erweist sich *Helena* — den Chor bilden ihre lakonischen Dienerinnen — den nachts durch einen unterirdischen Gang eingedrungenen Helden freundlich gesinnt, aber nicht sie, sondern *Theano* hat wohl dem *Diomedes*, sei es freiwillig — etwa nach Verabredung mit *Helena* — oder gezwungen, den Tempel aufgeschlossen, während *Odysseus* vor dem Tempel (oder vor der Mauer des σηκός) auf der Lauer stand; *Diomedes* dringt daher ohne jenen in den Tempel ein und bringt das *Palladion* heraus. — Über den Besitz des Bildes entsteht zwischen beiden Streit. *Diomedes* erklärt es für sein Eigentum, *Odysseus* macht auf dasselbe Anspruch unter Anführung seiner Verdienste um das Gelingen des Unternehmens. Schließlich bringen sie ihren Streit vor *Helena*, die zwischen ihnen, wohl durch die Gefahr der ganzen Situation unterstützt, vermittelt. *Odysseus* erhält das *Palladion*, aber unter der Bedingung, daß es im Lager der Achäer dem *Demophon* übergebe (etwa bis zur Entscheidung des Streites durch die Fürsten); vgl. *Clemens Alex. Protr.* 4, 47 τὸ Παλλάδιον, ὃ Διομήδης καὶ Ὀδυσσεὺς ἰσοποῦνται μὴ ἐπιλείσθαι πρὸ Ἰλίου, παρακαταθήσθαι δὲ Δημοφῶντι. Der Chor der lakonischen Dienerinnen feiert den gelungenen Raub und die Aussicht auf die baldige Heimkehr, die sich ihnen damit eröffnet. Da erscheint *Kassandra*, aus dem Schlaf aufgeschreckt, eilt zum Grabe *Hektors* (?) und weissagt, da sie weiß, daß *Troja* das *Palladions* beraubt ist, den bevorstehenden Untergang der Stadt. Demnach ließe *Sophokles* den Raub geschehen ohne Blutvergießen; er verlegte den Streit der Helden auf die Burg *Trojas* und gab dem Stück im Anschluß an die attische Sage einen patriotischen Ausgang.

B. *Euripides* im *Rhesos* — zur Frage der Echtheit des Stückes vgl. *Christ, Gesch. der gr. Litt.* 269, *K. O. Müller, Gesch. der gr. L.* 1<sup>a</sup>, 622 f. Anm. — läßt v. 501 ff. *Hektor* von *Odysseus* sagen: δε εἰς Ἀθήνας σηκὸν ἐν νηὸς μολών | κλέψας ἄγλαυα ναὸς ἐπ' Ἀργείοις φέροι' ἤδη\*) δ' ἀγρότης παρ' αἰνῶν ἔχον στολὴν | εἰσῆλθε πάργους, πολλὰ δ' Ἀργείοις κακὰ | ἤρπτο πεμφθεὶς ἴλιον κατὰ σκοπὸς | πᾶν δὲ σπορόνους καὶ παραστάτας πέλων | ἐξῆλθεν· αἶψ' δ' ἐν λόχοις εὐρίσκειται | Θυβραῖον ἀμφὶ βωμὸν ἄσιος πέλας | θάσσων. Die Stelle ist merkwürdig insofern, als der Dichter den *Palladionraub* vor die *παργαία* stellt und beide Abenteuer dem *Odysseus* allein zuschreibt, eine Sagenwendung, die auch durch andere Berichte bestätigt wird. Das Zeugnis ist verhältnismäßig alt, selbst wenn das Stück nicht von *Euripides* herrühren sollte. Mit dieser Stelle steht in engerem Zusammenhang *Hekabe* v. 239–250. Dort fragt *Hekabe* den *Odysseus*, ob er noch wisse, wie er als Späher

\*) Die gewöhnliche Reihenfolge der Vorgänge bleibt gewahrt, wenn man ἐπὶ δὲ . . . εἰσῆλθε übersetzt: und schon vorher war er gekommen; vgl. *Kühner, Ausf. Gr. d. Gr. Spr.* 2, § 499 S. 675.

in Bettlerkleidung nach Iliou gekommen sei. Das Blut tropfte von seinem Antlitz in seinen Bart, — denn er stellte sich als übel misshandelt von den Argivern dar, denen er fluchte; — Helena erkannte ihn und teilte dies der Hekabe allein mit. In dieser Gefahr habe er ihre, der Königin, Kniee umfaßt, und durch seine Bitten bestimmt habe sie ihn gerettet und aus der Stadt entsendet. Nach dem Scholion zur Stelle (ed. E. Schwartz 1887 I, 31) begab sich Odysseus um des Palladions willen nach Iliou, also um die Verhältnisse, die dem Raube des Bildes günstig seien, auszukundschaften. Die Scene entspricht demnach der *παρωδα* der *Kleinen Ilias*; neu und vielleicht eine Erfindung des Dichters ist das Verhalten der Helena (abweichend von der *Kleinen Ilias*) und der Edelmüt der Hekabe. Auf dieses Abenteuer des Odysseus mit der Hekabe hat später Menander im *Δις ἑξαπατῶν* offenbar nach Euripides (oder nach dessen Quelle) angespielt; denn in Plautus' *Bacchides* (aufgef. 189 oder 187 v. Chr.), die dieser Vorlage nachgedichtet sind, vergleicht sich der 'geniale Schalk' Chrysalus mit dem auf seinem Spähergange in die größte Gefahr geratenen Ulixes; vgl. besonders 962 ff.: *Ulixem ut praedicant | cognitum ab Helena esse proditum Hecubae. sed ut olim ille se | blanditiis exemit et persuasit se ut amitteret, | item ego dolis me illo extuli e periculo.* — Ferner kann Euripides in der *Taurischen Iphigenie* den Palladionmythus vor Augen gehabt haben, wenn er Iphigenieia dem Thos gegenüber behaupten läßt, wegen der Blutschuld der beiden in den Tempel geführten Fremdlinge habe sich das Götterbild abgewendet (*βέβητας τὸ τῆς θεοῦ πάλιν ἰδρας ἀπειστέραφεν* v. 1165) und die Augen geschlossen (*ὄφθαλμοι δ' ὁμαύτων ἐνυπνέουσιν* v. 1167). Ähnlich berichtet Ovid, *Metam.* 4, 798 ff., Minerva habe ihre keuschen Augen mit der Ägis bedeckt und sich abgewendet, als Neptun in ihrem Tempel die jungfräuliche Medusa überwältigte.

C. Aristophanes hat in den uns erhaltenen Stücken an zwei Stellen die Sage in solcher Weise berührt, daß es offenkundig ist, sein Publikum kannte sie so genau, daß es bei der Aendeutung den Witz des Dichters verstand. 1. In den *Wespen* (aufgeführt 422) v. 350 f. fragt der Chor den von seinem Sohn eingesperrten Philokles, der gern mit zur Gerichtssitzung gehen möchte: *ἔστιν ὅπῃ δὴδ' ἦνται ἂν ἐνδοθῇν ὁλός τ' εἰς διαλέξει, εἰς ἑνὸντα ῥάτιον κρυφθεὶς ὥστερ πολυμήτις Ὀδυσσεύς;* 'giebt's ein Loch, durch das du von drinnen durchschlüpfen könntest und dann herauskriechen, wie der im Lumpengewand verborgene, listenreiche Odysseus?' Hier ist auf eine Wendung der Sage angespielt, in der die *παρωδα* verbunden war mit dem Eindringen des Odysseus durch einen unterirdischen (offenbar niedrigen) Gang, etwa eine Schleuse, ein Zug, der sonst zum Raub des Palladions gehört; vgl. oben Sp. 1305 Z. 6; der Scholiast zu 351 sagt *ὅτι διὰ τὸ Παλλᾶδιον Τροίαν εἰσέλθον οἱ περὶ τὸν Ὀδυσσεύα, Scholia Aristoph.* ed. Rutherford II, 402. Mit dem Ausdruck οἱ περὶ τὸν

*Ὀδυσσεύα* kann ebenso gut Odysseus allein, wie O. und Diomedes bezeichnet werden. Es ist nicht wahrscheinlich, daß hier eine Vermengung der Spionage und des Palladionraubes vorliegt (vgl. Bd. 3, Sp. 623 Z. 37 ff.), sondern wir haben es mit einer neuen Auffassung des Vorganges zu thun, die zur Zeit des Dichters dem Publikum geläufig sein mußte. Dies wird dadurch bestätigt, daß dieselbe Fassung in von einander unabhängigen Darstellungen der Sage wieder vorkommt: vgl. Antisthenes, *Aias* 6, *Odys.* 3. 7. Apollod. *Eph.* 5, 13 p. 207 Wagn. Auch die Stelle in *Plautus Pseudolus* (aufgeführt 191) v. 1063 f., wo der Greis Simo über den durchtriebenen Hurlunken Pseudolus sagt: *'Viso, quid rerum meus Ulixes egerit, Iamne habet signum ex arce Ballionia?'* — bewegt sich in der Anschauung, daß Ulixes allein das Palladion von der Burg Iliou geholt habe. Der Pseudolus scheint aber auf ein Stück des Menander zurückzugehen, das kurz nach 310 gedichtet ist; vgl. Schanz, *Gesch. d. r. Litt.* 1, 52 f. — 2. In den *Ekklesiazusen* (aufgeführt 392 oder 389) fragt der Jüngling die erste alte Vettel, die ihn mit sich nehmen will, v. 1028 *τί ὅτῃ καὶ δρᾶν;* sie antwortet: *δίδῳ' ἀκολούθειν ὡς ἔλῃ.* Darauf der Jüngling (1029): *καὶ τὰτ' ἀνάγκη μοῦστι;* jene antwortet: *Διομηθεύα γε.* Nun giebt zwar der Scholiast (ed. Rutherford II, 555) zur Stelle eine zureichende Erklärung, nach welcher dem jungen Mann ein schreckliches Los bevorstehen würde: (ὅτι) *Διομήδης δ' ὁρῶν πόδας ἔχων θυγατέρας τοῦ παριόντος ἔκρινε ἐβιάζετο αὐταῖς σπείναι, ἕως οὗ κόπον σῶσαι καὶ ἀναλωθῆσθαι οἱ ἄνδρες . . . ἄς καὶ οὐ μέθοι; ἱκνους ἀνθρωποφάγους εἶπεν* diese Erklärung geht nach Hesychius unter *Διομηθεύς* ἐνέχη, auf den Peripatetiker Kleurchos aus Soloi (300 v. Chr.) zurück; also etwa: 'ist dies zu thun (nämlich: dir zu folgen) für mich Notwendigkeit? Die Alte: ja, eine Diomedische! d. h. eine, wie sie der Thraker Diomedes auf die Fremdlinge ausübte.' Vgl. Bd. 1, Sp. 1022 u. 1023. Würde diese Erklärung richtig sein, so ginge die Aristophanesstelle unseren Mythen nichts an. Aber schon die Tendenz der Erklärung verrät ihren späten Ursprung. Die andere Erklärung, die das Sprichwort mit der „*Kleinen Ilias*“ des Lesches zusammenbrachte, ist die ältere und auch für die Aristophanesstelle geltende. Diese Erklärung hat wieder zwei Varianten, die eine vertritt Konon c. 34, die andere Hesychius, Suidas, Eustathios zu *Ilias* 10, 631, Apostolios, Arsenios. Nach Konon übt Odysseus während des Rückweges ins Lager an Diomedes den Zwang aus, nach den übrigen Erklärern Diomedes an Odysseus. Die Stelle bei Konon lautet: *καὶ αὐτὸς μάλιστα πληγὴν ἐμβαλεῖν (ἦν γὰρ σελήνη), ὁρᾷ Διομήδην τὴν ἀγὴν τοῦ ἑλίου, Ὀδυσσεὺς δ' ἀναιρεῖν μὲν ἀπέχετο ἀντισπασαμένον καίτινον ἑλίου, δειλὴν δ' οὐκιδίους πλατὺ τῷ ἑλίῳ οὐκ ἐθέλοντα προέβαινεν τύπτων τὰ γόνα ἑλάνεν* ἐξ οὗ παροιμία ἡ Διομηθεύς ἀνάγκη ἐπὶ παντός ἀνοήτου λεγόμενη. Wenn ich die Notiz des Hesychius richtig verstehe, so hat Lesches in der *Kleinen Ilias* das Sprichwort *Διομή-*

δεῖος ἀνάγκη zuerst und ausdrücklich auf den von ihm erzählten Vorgang angewendet und zwar in dem Sinne „des an Diomedes ausgeübten Zwanges.“ Überträgt man dies auf die *Aristophanes*-stelle, so vergleicht sich die alte Vettel mit Odysseus, den Jüngling mit Diomedes, der mit Odysseus zu gehen gezwungen war, in einer ähnlich schimpflichen Weise, wie der Jüngling mit ihr. Die Erzählung *Konons* giebt in diesem Punkte nach meiner Ansicht die Fassung der *Kleinen Ilias* richtig wieder. Denn dieses Epos verherrlichte die unerschöpfliche Erfindsamkeit und unermüdete Thatkraft dieses Helden. Es ist daher unmöglich, daß er in ihm eine so erbärmliche Rolle gespielt habe, wie sie ihm zugefallen sein würde, wenn die Erklärung der Parömiographen den wirklichen Vorgang bei *Lesches* wiedergäbe. Vielmehr scheint es, Diomedes hat sich nach der Erzählung der *Kleinen Ilias* an Odysseus zweimal schwer vergangen. Er hat erstens diesen beim Übersteigen der Mauer des Tempelbezirks\*) schnöde zurückgelassen (*Konon* 34: ἀναβαίνει ἐπὶ τοῦ τείχους Διομήδης ἐπιβὰς ἐπὶ τῶν ὤμων Ὀδυσσεύς· ὁ δὲ οὐκ ἀνέκλυσσας Ὀδυσσεὺς καίτοι τὰς χεῖρας ὀρέγοντα ἦν ἐπὶ τῷ Παλλᾷδιον καὶ ἀρκεύμενος αὐτὸ πρὸς Ὀδυσσεὺς ἔχον ὑπὲρ τέρφε) und das Palladion aus dem Tempel geraubt, die Vorbereitungen benutzend, die Odysseus vorher während seines Spähganges mit Hilfe der Helena und vielleicht der Theano getroffen hatte (vgl. *Schol.* zu *Il.* 6, 311, *Suidas* unter *Παλλάδιον*, *Holzinger* zu *Lykophr.* 658); zweitens, als die beiden wieder vor der Stadt angelangt nach dem Schiffslager zurückkehrten, belügt er den Genossen, damit er sich allein im Besitz des echten Palladions erhalte. Aber die Göttin stellt sich auf Seite des Odysseus, sie straft jenen auf der Stelle Lügen (*κηνηθέτος τοῦ Παλλᾷδιον κατὰ τινὰ δαίμονα* — unter göttlicher Einwirkung, auf wunderbare Weise); daran erkennt Odysseus den Betrug und zückt ihm den Zorn gegen ihn das Schwert; der andere, durch das auch von ihm bemerkte Wunder erschreckt (vgl. *Robert, Sarkophagreliefs* 2, 160. *Charannes* S. 43), läßt sich die schmachliche Behandlung seitens seines erzürnten Gefährten gefallen, im Bewußtsein seiner Schuld, und da er auch für einen Kampf durch das Bild die eine Hand nicht frei hat.\*\*) Der Streit wird zwischen beiden ausgetragen worden sein, nachdem sie im Lager angekommen sind. — Die Herabsetzung der Person des Odysseus findet sich schon bei den Tragödiendichtern (vgl. *Sophokles' Philoktet*), insbesondere trägt aber die Komödie in diesem Sinne Schuld. Vielleicht hat nach dieser Richtung in unserem Falle auch die argivische Sage mitgewirkt. Die von mir ausgeführte Ansicht hat bereits *Welcker, D. epische Cycclus* 2, 243 f. vertreten. Damit erkläre ich mich gegen die oben Sp. 1305 Z. 14 ff. gegebene Re-

konstruktion der Erzählung des *Lesches* bei *Charannes*.

### 3. Die Sage in dem späteren Epos.

Die Unzulänglichkeit der litterarischen Überlieferung, die uns für die Erklärung der zahlreichen hierher gehörigen Bildwerke oft völlig im Stiche läßt, nötigt auch das spätere Epos in Betracht zu ziehen, in wie weit etwa dieses Rückschlüsse gestattet auf den Inhalt der maßgebenden ältesten litterarischen Überlieferung.

A. Hier kommt zunächst in Betracht die *Alexandra* (nach *Holzinger* S. 61 im Jahr 274 v. Chr. veröffentlicht), da *Lykophron* seinem Gedicht die Form einer großen Prophezeiung — wohl im Anschluß an ähnliche Prophezeiungen *Kassandras* bei *Aschylos* u. *Sophokles* — gegeben hat und dabei als gelehrter Dichter den bis dahin aufgezeichneten Sagenstoff beherrschte und mit Vorliebe neben den bekannten weit abliegende Sagen heranzog. *Lykophron* erwähnt v. 357—362 nach der *Iliupersis* des *Arktinos* (vgl. oben Sp. 1301 Z. 57 ff. die Vergewaltigung der *Kassandra* durch den Lokrer Aias im Tempel der Athena, wobei das Götterbild die Augen zum „Fachgebälk des Tempeldaches“ emporhebt (ἡ δ' εἰς τέραννα δορυατοχέλον στήνης γλῆνας ἀνω στέφωσιν χῶσται στρατῷ)\*), das Fortschleppen der Jungfrau zum Zelte des Frevlers (v. 357: τῆμος βιάσας φάσσα ὡς πρὸς τόγον λῆγος γαυφαῖσιν ἄρκαις οὐκᾶς ἔλκυσθησμαι), und den Zorn der Göttin gegen das Heer, das den Frevler unbestraft ließe. Die Auffassung, daß durch *Kassandra* auch das Götterbild, an das sich jene geklammert hatte, mit ins griechische Lager gekommen sei, hat demnach *Lykophron* nicht geteilt. Ferner nennt *Lykophron* v. 658 den Odysseus κλέπτα Φοινίκης θιέας „den Pallasräuber“; es ist auffällig, daß er nie den Diomedes als beteiligt am Palladionraub nennt, obwohl er sich mit den Schicksalen dieses Helden eingehend beschäftigt. Ebenso wenig weiß *Lykophron* etwas davon, daß Diomedes das Palladion nach Unteritalien gebracht habe. Auch sagt er nirgends, Aneas habe das Palladion aus Troja mitgenommen, vgl. v. 1263 u. d. *Anm.* von *Holzinger*. — An die Darstellung der *Kleinen Ilias* schließt er sich v. 780 an: Thoas geißelt mit Ruten die Lenden des Odysseus vor seinem Spähgang nach Ilion (vgl. *Kinkel, E. G. Fr.* S. 42. 8, *schol. vet.* zu *Lykophr.* 780); auch in der Hervorhebung des Odysseus als des Gewaltigen unter den Feinden der Troer findet *Holzinger* zu v. 787 (ῥψιστον ἦν πῆμ' ἐλέκασε ποτί) eine Übereinstimmung mit den Anschauungen der *Kleinen Ilias* (*Kinkel* a. a. O. S. 39. 2); derselbe schließt aus *Lykophron* v. 363 f. ἐξ οὐρανόσδε πρὸς αὐαὶ θεῶν Διὸς ἀντανύσσει πάπυρ χοῦμα τιμαλφίστατον, daß schon die *Kleine Ilias* erzählte, dem Illos sei das Palladion vom Himmel vor die Füße gefallen.

B. *Vergil* berührt den Raub des Palladions in dem Lügenberichte des *Sinon Aen.* 2, 162—

\*) So faßt auch *Basmeister, Denkmäler des kl. Altert.* unter *Palladion* die Situation auf.

\*\*) Auf dem lykischen Sarkophagrelief trägt Diomedes in der rechten Hand ein Schwert mit abgebrochener Klinge, vgl. *Robert* a. a. O.

\*) Dieselbe Angabe fand sich in den *Aitia* des *Kallimachos*, *fragm.* 13 d. (*Schneider* II, 126), vgl. *Schol.* A zu *Ilias* 13, 66.

194: „Seitdem Diomedes und Ulixes es unternommen hatten, das Palladium gewaltsam aus dem Tempel der Göttin zu entfernen, die Wächter der Burg zu töten, mit ihren blutigen Händen die Binden (vittae) der jungfräulichen Göttin zu berühren, kurz seitdem sie das heilige Bild ins Lager gebracht hatten, schwand Hoffnung und Macht der Danaer dahin. Denn die Göttin gab unzweideutige Anzeichen davon, daß ihre Gunst sich von ihnen abgewendet habe. Kaum war ihr Bild im Lager aufgestellt, so schossen Flammen aus seinen weit geöffneten Augen, ein beizender Schweiß lief über seine Glieder und dreimal sprang es mit Schild und Speer vom Boden empor. Nach diesem Wunder verkündet Kalchas, Troja könne nicht von den Argivern erobert werden, wenn sie nicht mit dem Götterbild nach Argos zurückkehren und es von dort entsühnt und versöhnt nach Troja zurückbrächten. An Stelle des Palladiums haben sie zur Sühne für ihren Frevel der beleidigten Göttin das hölzerne Pferd aufgestellt, von solcher Größe, damit es nicht durch die Thore in die Stadt gezogen und dort durch die geheimnisvolle Kraft, die es vom Palladium empfangen hat, die Stadt schützen könne.“ — Es fragt sich, in wie weit Vergil diese in sich wohl zusammenhängende Erzählung selbst erfunden, in wie weit er ältere Überlieferungen benützt hat. *Macrobius* 5, 2, 30 4 sagt: *ecce sionem Troiae cum Sinone suo et equo ligneo ceterisque omnibus, quae ibidem secundum faciunt, a Pisandro ad verbum paene descripsit, qui inter Graecorum poetas eminet opere, quod a nuptiis Iovis et Junonis incipiens universas historias, quae mediis omnibus saeculis usque ad aetatem ipsius Pisandri contigerunt, in unam scripsi coactas redegerit.* Nach *Bernhardy*, *Grundriss der Gr. Litt.* 2<sup>7</sup>, 281. 316 soll hier *Macrobius* den alten Epiker *Pisander* aus *Kameiros* auf Rhodos, der um die 33. Olympiade angesetzt wird, verwechselt haben mit dem jüngeren Epiker *Pisander*, *Nestors* Sohn, aus *Laranda*, dem Zeitgenossen des *Alexander Severus*. Dieser jüngere Epiker habe Vergils Erzählung fleißig benutzt; vgl. *Heyne* im 1. Excurs zum 2. Buch der *Aeneis*. Zu dieser Frage vgl. *Kuschel*, *Über die Quellen von Vergils Aeneis*, Breslau 1858 S. 2 ff., *Fr. Cauer*, *Die röm. Aeneasse* S. 170, *Förstemann*, *zu Vergils Geschichte des Aeneasmythos* S. 6; Bd. 1 Sp. 164 Z. 5—15. Jedenfalls hat *Schanz*, *Gesch. der röm. Litt.* 2<sup>7</sup> § 233 S. 58 Recht, wenn er sagt, daß die beiden Behauptungen des *Macrobius* 5, 17, 4 und 5, 2, 4 auf offenkundiger Übertreibung beruhen. *Welcker*, *D. epische Cycles* 1, 93. 109 denkt an ein aus der Zeit der Alexandriner stammendes, dem *Pisander* von *Kameiros* untergeschobenes Werk, da *Suidas* bezeuge, daß es dergleichen dem Rhodier zugeschriebene Gedichte gegeben habe. Denn zwar gehen, wie *Kuschel* a. a. O. S. 4—7 nachgewiesen hat, verschiedene Züge des 2. Buches der *Aeneis* auf die *Iliupersis* des *Arktinos*, andere auf die *Kleine Ilias* des *Lesches* zurück, aber *Vergil* läßt z. B. *Aen.* 2, 403 ff. *Kassandra* nicht in der Weise fortgeschleppt werden, wie *Arktinos* in der *Iliupersis* die Scene dargestellt

hatte, vgl. oben Sp. 1301 Z. 58 ff., auch das Wunder, das vom Palladium selbst ausgeht (*Aen.* 2, 172 ff.), unterscheidet sich wesentlich von der Darstellung des Vorganges in der *Kleinen Ilias*, vgl. oben Sp. 1305 Z. 22 ff.; eher könnte man es vergleichen mit den Erscheinungen, die *Euripides*, *Iphig. Taur.* 1165 ff. dem Götterbild der *Artemis* andichtet. Da nun *Vergil* im 2. Buch der *Aeneis* in den Epischen des *Laokoon* und des *Palamedes* auf die gleichnamigen Tragödien des *Sophokles* (resp. des *Euripides*) zurückgegangen ist, warum sollte er in dem Lügenberichte *Sinons* nicht auch das gleichnamige Drama des *Sophokles* vor Augen gehabt haben? Für die übrigen Partien des 2. Buches ist er wohl einem Werke gefolgt, das unter des alten *Peisandros* Namen ging, und in welchem der alte Sagenstoff überarbeitet und durch die Neuerungen, sei es des *Stesichoros*, sei es der Tragödiendichter, erweitert war, wie *Welcker* annimmt. Besonders verdient noch hervorgehoben zu werden, daß *Vergil* nirgends ausdrücklich sagt, *Aeneas* habe das troische Palladium entführt; *Aen.* 2, 293 redet das Traumbild *Hektors* den *Aeneas* an: *sacra suosque tibi commendat Troia penates*; 5, 744 wird *Pergameus* *Iar* und *canae penetralia Vestae* genannt, vgl. 9, 258.

C. Im Gegensatz zu *Vergil* stellt *Ovid Metamorph.* 13, 1—381 bei dem Streit des *Aias* und *Odysseus* über die Waffen *Achills* die Ereignisse übereinstimmend mit der bekannten Skizze des Inhalts der *Kleinen Ilias* dar, und zwar wird nachdrücklich der wichtige Anteil des *Diomedes* am Raube des Palladiums hervorgehoben, und nicht nur das Eindringen in die Stadt, sondern auch der Raub des Palladiums aus dem auf der Burg gelegenen Tempel, ferner, daß diese Thaten des Nachts und mit Täuschung der Troer geschehen seien; vgl. v. 337 . . . *rapui Phrygiae signum penetratae Minervae hostibus e mediis*; v. 341 ff. *cur aule Ulixes | ire per excubias et se committere nocti | perque feros cuses non tantum moenia Troum |, verum etiam summus arces intrare suäque | eripere aede deam raptamque adferre per hostes?* v. 350: *Desine Tyriden vultu et murmure nobis | ostentare meum: pars est sua laudis in illo*; vgl. v. 239 f. 100. 103. Der Dichter fingiert, daß das geraubte Palladium selbst in Mitte der Richter und der beiden streitenden Helden steht, denn er läßt den *Odysseus* schließen v. 380: „*si mihi non datus arma, huic date!*“ et ostendit signum fatale *Minervae*. Nur darin ist *Ovid* seinen eigenen Weg gegangen, daß er die *ὄψας κείας* nach dem Palladionraub setzt, während in der *Kleinen Ilias* jene das erste Ereignis war, dieser zu den letzten Ereignissen gehörte. Wie *Charvannes* S. 55 behaupten kann, die Darstellung *Ovids* in den *Metamorphosen* 13, 335 ff. stimme mit *Antisthenes* überein, ist mir unerfindlich; das Gegenteil ist der Fall. Bei *Antisthenes* sind die Richter des Streites troische Kriegsgefangene (vgl. *Blaß*, *Die att. Beredsamkeit* 2, 311), bei *Ovid* die Fürsten des Heeres; bei *A.* raubt *Odysseus* allein das Palladium, bei *O.* wird der Beistand des *Diomedes* stark be-

tont. Gemeinsam haben beide Schriftsteller die Angabe, daß Troja ohne das Palladion nicht erobert werden konnte, vgl. *Ovid. Met.* 13, v. 339 *nempe capi Troiam prohibebant fata sine illo* (sc. sine Palladio), v. 373 *iam labor in fine est; obstantia fata remori atlaque posse capi faciundo Pergamo*, cipi: *Antisth., Odys.* 3 (p. 170) *ὅσον γὰρ ἦν κειζόμενον ἀνέκλιτον εἶναι τὴν Τροίαν, εἰ μὴ πρῶτον τὸ ἔγαλμα τῆς θεοῦ λαβόμεν τὸ κλατὲν παρ' ἡμῶν*. Wenn auch Antisthenes der älteste litterarische Zeuge für diese Weissagung ist, so hat diese zweifelsohne doch schon in der *Kleinen Ilias* des Lesches gestanden. Schon bei *Plautus* in den *Bacchides* v. 953 ff. findet sich der Hinweis auf dieses Fatum der Stadt neben zwei anderen Fata. Diese Weisheit hat aber *Plautus* ohne Zweifel aus der Vorlage, die ihm *Menander* im *Δις ἑξαπατῶν* bot. Dagegen nimmt *Ovid., Fast.* 6, 419—436, wo er mit der Geschichte des troischen Palladiums beginnt, auf drei verschiedene Überlieferungen des Palladiumraubes Rücksicht, die zu seiner Zeit bekannt waren, wonach entweder Diomedes oder Ulixes oder Aeneas der Thäter war (v. 433 ff.: *scu genus Adrasti, scu furtis optus Ulixes, scu pius Aeneas eripuisse datur: auctor in incerto, res est Romana*). Die schwankende Überlieferung fand er wohl in den gelehrten Gewährsmännern, die er benutzte, in *Varro* oder in *Verrius Flaccus*, und die Stelle ist insofern wichtig, als sie beweist, daß die drei von einander abweichenden Sagenversionen zur Zeit Ovids den Gelehrten als gut beglaubigt galten.

D. Bei *Silius Italicus Punic.* 13, 31 ff. giebt Dasius aus Arpi, der sein Geschlecht von Diomedes ableitet, dem Hannibal den Rat, Rom nicht anzugreifen unter Hinweis auf das Palladion, das die Stadt schütze. Zu dem Zweck erzählt Dasius den Raub des Palladiums durch Diomedes mit Hilfe des Odysseus; v. 47 ff. *tum meus adiuncto monstratam evasit in arcem Tydides Ithaco ē dextra amolitus in ipso custodes aditu templi caeleste reportat Palladium*. Abweichend von der sonstigen Überlieferung ist bei *Silius*, daß Kalchas den Achäern den Rat giebt das Götterbild zu rauben, während sonst Kalchas nur rät, den Helenos zu fangen als den über die Gesckie Trojas Unterrichteten; die Hervorhebung der Person des Diomedes im Verhältnis zu Odysseus erklärt sich aus des Dasius Abstammung; wichtiger erscheint mir, daß Diomedes die Tempelwächter am Eingang des Tempels selbst getötet haben soll, während bei *Vergil (Aen.* 2, 166 *caesis summae custodiibus arcis*) diese That beiden Helden zugeschrieben wird ohne eine solche bestimmte Ortsangabe, die freilich auch der Phantasie des *Silius* allein verdankt werden kann.

E. *Quintus Smyrnaeus* (um die Mitte des 4. Jhdts. n. Chr.) *Posthomer.* 10, 844—860 führt Hera ein mit den Horen Zwiesprache haltend, wie die Aisa beschlossen habe nach des Paris Tode Helena dem Deiphobos zur Gattin zu geben und dadurch Zorn im Herzen des Helenos zu erregen; dann werde Helenos gefangen in das Lager der Achäer gebracht werden und

nach seiner Anweisung werde Diomedes gefolgt vom Odysseus über die gewaltige Mauer (Trojas?) setzen, werde dem Alkathos kläglichen Untergang bereiten und das Palladion rauben nach dem Willen der Göttin (*ἀγκάδας ἐθελονσαν ἑσθρονα Τροιογένειαν*\*) *ἦτ' ἔργον πρόλιός τε καὶ αὐτῶν ἔλκετο Τρώων*; denn Troja war uneinnehmbar, so lange das Götterbild sicher in der Stadt stand, das nicht menschliche Hände gemacht, sondern das (einste) Zeus vom Olymp in die Stadt des Priamos geworfen hatte. *Chavannes* S. 49 glaubt, diese Darstellung gehe auf dieselbe Quelle zurück, aus der *Konons* Erzählung geflossen sei. Aber ich weiß nicht, wie aus v. 361 (*ἐσπομένον Ὀδυσῆος ἔπερ μέγα τεύχος ὀρούσας*) eine Übereinstimmung mit *Konon* geschlossen werden darf. Wenn bei *Quintus* Diomedes gefolgt von Odysseus über die Mauer setzt, so ist dies gerade abweichend von *Konons* Erzählung, in der Diomedes allein über die Mauer steigt. Das Neue an dieser Stelle ist die Einführung eines sonst unbekannten Alkathos, unter dem man wohl den von Diomedes getöteten Wächter des Pallastempels zu verstehen hat; auch davon steht bei *Konon* nichts. Im ganzen schließt sich die Darstellung bei *Quintus* an die *Kleine Ilias* an. In dem Bericht über Trojas Zerstörung folgt er 13, 420—29 der *ἱλίου ἱλέας* des *Arktinos*, denn er erwähnt auch die Vergewaltigung der Kassandra und die Schändung des Pallastempels durch den lokrischen Aias: v. 421f. *ἐπειὴ δὲ οἱ ἑσδοῖ νηοῦ Κασσάνδρην ἥσανεν Ὀϊλέος ὄφρους νόος*. Nicht ansehen konnte sie die That, Röte der Scham und des Zornes flammte in ihrem Antlitz und sie wandte die finsternen Blicke zum Dach des Tempels empor; das Götterbild dröhnte und der Boden des Tempels erzitterte.\*\* Später rächte sie sich an dem Frevler. *Rohde, D. griech. Roman* 110 Anm. 5 nimmt an, daß *Quintus Sm.* hier aus einem Dichter der Alexandrinerzeit geschöpft habe.

F. *Tryphiodors Ἰλίου* (Anfang des 6. Jhdts. nach Chr.) schließt sich in dem kurzen Abriss v. 43—56 im wesentlichen an die Reihenfolge der Ereignisse an, die die *Kleine Ilias* gegeben hat. Der Seher Helenos kommt, weil ihn Deiphobos um die Ehe mit Helena gebracht hat, zu den Danaern; nach seiner Weisung zieht Neoptolemos aus Skyros ihnen zu Hilfe und das Palladion kommt in ihre Gewalt mit Zustimmung der Göttin (wie bei *Ovid [Fast.]* und bei *Quintus Sm.*); mehr will der gezeierte Ausdruck nicht besagen v. 55. 56: *ἦλθε δὲ καὶ Δαναοῖσιν εἰς βρέτας ἰγρὸν ἄγονα ληιστὴ μὲν ἑσθὰ φίλους δ' ἐπικούρους Ἀθήνη*. Durch *ληιστὴ* ist der Raub des Palladiums bezeichnet; höchstens könnte man annehmen, daß nach der Auffassung des Dichters die Räuber Odysseus und Diomedes nur Werkzeuge der Göttin sind.

G. Bei *Tzetzes Posthomerica* (c. 1111—1180) v. 609—617 und 692—611 (*ed. Jacobs* 1793

\*) Vgl. *Ovid. Fast.* 6, 431 *sic ipsa exibat sc. Minerva; Tryphiodor.* v. 56.

\*\*) Vgl. *Eur. Iph. Taur.* 1165 ff., *Lykophron* v. 361, *Verg. Aen.* 2, 172 ff. *Or. Met.* 4, 798 ff.

p. 145 f. 157 f.) erhalten nach dem Tode des Telamoniers Aias die Argiver das Orakel, Troja werde fallen, wenn sie das Palladion (*Παλλάδος ἄγαλμα*) aus der Stadt entführt hätten. Darauf holen Odysseus und Diomedes in der Nacht das Bild, das sie von Antenor empfangen; denn dieser ist mit seiner Gattin, der Pallaspriesterin, ihnen befreundet. Nun erst fassen die Argiver die Zuversicht Troja erobern zu können. — An der späteren Stelle (v. 602 ff.), und zwar nach dem Tode des Eurypylos, wird berichtet, wie die Argiver, als immer noch kein Ende des Krieges abzusehen ist, den Odysseus wiederum in der Nacht als Späher zu den Troern senden; ihm folgt Diomedes. Auf diesem Spähergange sehen beide, wie ungünstig für die Troer die (öffentlich dargebrachten) Opfer ausfallen. Als daher die Troer den Antenor ins Schiffslager als Friedensunterhändler abgeordnet haben, und die Argiver geneigt sind, auf den Frieden einzugehen, werden sie von Odysseus und Diomedes, die unterdessen zurückgekehrt sind, davon abgehalten. Nach dem *Scholion* des Tzetzes zu v. 619 (vgl. *Ausg. Jacobs* p. 159) wurde Odysseus in jener Nacht von Helena und Hekabe erkannt, aber von der mitleidigen Hekabe freigelassen: vgl. oben *Eurip. Hek.* v. 239. Sp. 1807 Z. 1 ff. — Dem Tzetzes eigentümlich ist, daß er die Ereignisse in anderer Reihenfolge anführt, als *Proklos* im Excerpt der *Kleinen Ilias*, namentlich trennt Tzetzes den Spähergang des Odysseus von dem Palladionraube und läßt ihn längere Zeit nach dem Raube und unter völlig anderen Umständen erfolgen. Ist er beeinflusst von *Euripides Iphs.* v. 501 und *Hekabe* v. 239 ff.? Ferner ist ihm allein eigentümlich der Zug, daß Diomedes den Odysseus auf dem Spähergange begleitet. Ist dies seine eigene Erfindung oder eine Verwechslung mit der Beteiligung des Diomedes am Palladionraube? (Vgl. *Posthom.* v. 618 — 626.) Von Aeneas und Anchises sagt er v. 737 ff., sie seien nach Ausonien geflohen, von dem Mitnehmen des Palladions spricht er nicht.

#### 4. Die Sage bei den Mythographen und den byzantinischen Chronographen.

A. Übereinstimmend mit *Arktinos* brachte der Perieget *Mnaseas* (um 190 v. Chr.; Schüler des *Eratosthenes*) das Palladion mit Dardanos zusammen. Nach *Stephanos von Byzanz* (unter *Ιαθδανος*) war Dardanos mit dem Palladion nach Samothrake eingewandert, nachdem er das Bild aus dem Tempel der Athena davongetragen hatte. Infolge einer Lücke im Texte des *Stephanos* wissen wir nicht, an welchem Orte dieser Athenatempel gestanden hat, und woher D. ausgewandert ist. Von Samothrake geht er auf Veranlassung des Kadmos nach Kleinasien hinüber zu Teukros, der ihm seine Tochter Bateia und später sein Reich übergibt. Daß Dardanos das P. mit dorthin gebracht hat, sagt zwar *Stephanos* nicht ausdrücklich, ist aber wohl selbstverständlich. *Mnaseas* kennt demnach nur ein echtes Palladion, das D. bei seiner Auswanderung (aus

Arkadien?) aus einem Athenetempel mitgenommen hat.

B. Mit großer Breite ergeht sich *Dionysios von Halikarnafs* über dieselbe Sage 1, 68 f., und zwar giebt er als seine Quelle an die Schriften des *Kallistratos*, der eine Geschichte Samothrakes verfaßt hat, und des Mythographen *Satyros* (beides wohl Schüler *Aristarchs*). Darnach erhielt Chryse, die Tochter des Arkaders Pallas, bei ihrer Vermählung mit Dardanos von Athene als Brautgeschenk die Palladien und die Heiligtümer der großen Götter (*τὰ τε Παλλάδια καὶ τὰ ἱερὰ τῶν μεγάλων θεῶν*), in deren geheimen Weihen sie unterrichtet war. Dardanos verließ später mit einem Teil der Arkader die Peloponnes, siedelte sich auf Samothrake an und erbaute dort für diese Götter ein Heiligtum (*ἱερὸν*). Als er später den größten Teil des Volkes nach Asien mitnahm, brachte er auch die Palladien und die Bilder der (großen) Götter in die neue Heimat. Auf Befragen wegen seines neuen Wohnsitzes erhielt er ein Orakel (bei *Dionys* sind die fünf Hexameter mitgeteilt), des Inhalts: so lange diese Heiligtümer in der zu gründenden Stadt bewahrt und verehrt würden, werde die Stadt unzerstörbar sein (*ἀπόσθνητος*). Ausdrücklich werden die Heiligtümer bezeichnet als *δῶρα Διὸς κύριος ἀλόχῳ σέθεν* 'Geschenke der Tochter des Zeus an deine Gattin', wie auch *Arktinos* das Palladion als ein Geschenk des Zeus an Dardanos bezeichnet hat. Diese Götterbilder habe Dardanos in der nach ihm genannten Stadt (Dardanos) zurückgelassen; als später Ilios gegründet worden sei, hätten seine Nachkommen sie dorthin übertragen, ihnen auf der Burg einen Tempel und ein Adyton errichtet und sie als von den Göttern gesendet (*θεόσταυτα*) und als Bürgen (*κύρια*) der Wohlfahrt der Stadt angesehen und bewahrt. — Auffällig ist in dieser Überlieferung, daß von mehreren Palladien die Rede ist, die offenbar alle als echte angesehen werden; vgl. die Erzählung *Konons*.

C. Selbständig steht beiden Berichten *Apollodor* 3, 12, 3, 3 f. = 143 *Wagn.* gegenüber: Als Ilios, der Sohn des Tros, nach einem Orakelspruch die Stadt Ilios auf dem Hügel der phrygischen Ate (*Φρυγίας ἄτης λόφος*) gründet, bittet er Zeus, ihm ein Zeichen erscheinen zu lassen. Da findet er nach Tagesanbruch (*μεθ' ἡμῆρας*) das vom Himmel gefallene Palladion (*τὸ διαικίης Π.*) vor seinem Zelte liegen. — Wahrscheinlich ist dieses die älteste von den drei Versionen; *Holzinger* zu *Lykophron* 364 nimmt an, bereits in der *Kleinen Ilias* sei der Empfang des P. durch Ilios geschildert worden.

D. *Konon* (um 30 v. Chr.) c. 34 berichtet in eigentümlicher Form über die Weissagung, die Helenos nach seiner Gefangennahme den Griechen giebt: ἀποκαλέσκει αὐτοὺς ἑλενος ὡς ἐκλῖντο ἱππο περιωμένον ἐστὶν Ἴλιον ἀδναί καὶ τὸ τελευτάον, ἐπειδὴν Ἀχαιοὶ λάβοι τὸ διαικίης Ἀθηνῆς Παλλάδιον πολλῶν ὄντων τὸ κυριότατον. Demnach enthält der Anspruch zwei Verhängnisse (fata) Trojas: 1. den Bau

des hölzernen Rosses, 2. den Raub des Palladions. Von der gesamten übrigen Überlieferung unterscheidet sich *Konon* darin, daß nach ihm auf der Burg Ilios viele Palladien sind, das echte ist das kleinste. Darin liegt eine Weiterbildung der Angabe der *Iliu Persis*, in der neben dem echten nur von einem unechten Palladion die Rede war. Übrigens braucht *Konon* die Bemerkung, um die Ausrufe des Diomedes und den darauf folgenden Streit zu motivieren. Stammt diese Weiterbildung aus der alexandrinischen Quelle, der *Konon* gefolgt sein soll?

E. Bei *Apollodor Epitome* 5, 10 S. 206 *Wagn.* giebt Helenos drei Verhängnisse Trojas an: *πρώτον μὲν εἰ τὰ Πέλοπος ὅσα κομισθεῖται παρ' αὐτοῦ, ἔπειτα εἰ Νεοπτόλεμος συμμαχοῖ, τρίτον εἰ τὸ διπτεῖς Παλλῆδιον ἐκλαμπέη. τοῦτον γὰρ ἔνδον ὅπως οὐ δύνασθαι τὴν πόλιν ἄλῃαι.* Hier sind drei Fata angeführt, während *Proklos* im *Excerpt* der *Kleinen Ilias* die Weissagung des Helenos zwar nur kurz berührt (*καὶ χορηγῶντος περὶ τῆς ἀλώσεως τούτου*), dann aber aus den dieser Weissagung folgenden Handlungen schliefen läßt, welches der Inhalt des *χορηγῶντος* war: 1. die Herbeiholung des Philoktetes aus Lemnos, 2. die des Neoptolemos aus Skyros, 3. der Bau des hölzernen Rosses, 4. der Palladienraub. Übersehen scheint mir bis jetzt ein Zeugnis zu sein, das der Zeit nach älter als alle bisher angeführten ist. Bei *Plautus* in den *Bacchides* 953 ff.\*) sagt *Chrysalus*: *Ilio tria fuisse audivi fata, quae illi forent exitio: signum ex arce si perisset: alterum Troili mors, tertium, quom portae Phrygiae limen superum scinderetur.* Demnach sind hier drei Fata aufgezählt: 1. der Verlust des Palladions, 2. der Tod des Troilos, 3. die Zerstörung des phrygischen Thores. Ich vermute, daß *Plautus* dies aus seiner Vorlage geschöpft hat ebenso wie die übrigen mythologischen Notizen dieser Scene, demnach aus *Menanders* *ἡς ἑξαπατῶν*; es bleibt allerdings dann die Frage, woher hatte dies *Menander*? Vgl. oben Sp. 1307 Z. 20 ff. Aus dieser Zusammenstellung ist ersichtlich, daß der Palladienraub in allen vier Quellen vorkommt: er ist altes Erbgut der Überlieferung aus der *Kleinen Ilias*, ebenso wie des Neoptolemos und Philoktetes Einholung und der Bau des hölzernen Rosses. Denn die Zerstörung des phrygischen Thores bei *Plautus* steht im Zusammenhang mit dem Bau des Rosses. Dagegen erscheint als Neuerung gegenüber der *Kleinen Ilias* das Herbeiholen der Gebeine des Pelops, das *Apollodors Epitome* anführt (vgl. oben Sp. 1304 Z. 81 ff.), und der Tod des Troilos in *Plautus' Bacchides*, beides Wendungen, die auf die *Kyprien* hinweisen.

F. *Ptolemaios Chennos* (unter Trajan und Hadrian) spricht in seiner Schrift *περὶ τῆς εἰς πολυμαθίαν καινῆς ἱστορίας* (vgl. *Westermann, Mythogr.* S. 186) von zwei Palladien, die dem

Diomedes und Odysseus in die Hände gefallen seien: *περὶ τοῦ Παλλῆδιον, ὅτι δύο* (sc. *Παλλῆδια*) *κλέψαντι Διομήδης καὶ Ὀδυσσεύς*.\*) Die Notiz kann nicht auffällig sein in einer Schrift, die ungewöhnliche, von der üblichen Tradition abweichende Geschichten zusammenstellte. Nun hat auch nach *Clemens Alexandr. Protrept.* 4, 47 *Apellas* aus Pontos (um 200 v. Chr.) in seinen *Ἀελλικά* von zwei Palladien gesprochen, die beide von Menschenhänden angefertigt worden seien (*Ἀελλὰς δὲ ἐν τοῖς Ἀελλικοῖς δύο φησὶ γεγονέναι τὰ Παλλῆδια, ἅμω δ' ἐπ' ἀνθρώπων δεδημονευσσάσαι*). Der Wortlaut der Stelle besagt, daß es zwei berühmte Palladien gegeben habe; *Apellas* setzt sich (nach meiner Ansicht) in Gegensatz zu *Arktinos*, weil dieser das echte Palladion als ein Geschenk des Zeus an Dardanos, also doch wohl als ein *διπτεῖς* bezeichnet hat, *Apellas* auch das echte als von Menschenhand gefertigt hinstellt.\*\*)

G. Aus der Zeit nach *Ptolemaios Chennos* stammt ein anderes Zeugnis, das besondere Beachtung verdient. *Polyanios Strateg.* (162 n. Chr.) 1, 6 erzählt, Demophon habe (in Troja) das Palladion von Diomedes als Pfand empfangen und aufgehoben. Als aber Agamemnon es von ihm verlangte, habe er das echte Palladion dem Athener Buzyges gegeben, damit er es nach Athen bringe; ein mit dem echten übereinstimmendes habe er anfertigen lassen und in seinem Zelte behalten. Als nun Agamemnon mit vielen seiner Leute kam, um die Herausgabe des Palladions zu erzwingen, habe Demophon sich lange Zeit gewehrt, indem er dadurch den Glauben erweckte, er verteidige das echte Palladion. Nachdem auf beiden Seiten viele verwundet worden waren, zog Demophon sich mit den Seinen zurück, Agamemnon bemächtigte sich des nachgemachten Palladions und in dem Glauben, er habe das echte, zog er ab. Ich glaube, diese Sagenwendung ist verhältnismäßig alt und geht auf eine im Sinne der Athener vorgenommene Weiterbildung der Schlussscene der *Kleinen Ilias* zurück, die schon dem *Sophokles* (vgl. oben Sp. 1306 Z. 23 f.) vorgelegen haben kann.

H. Diese Auffassung findet nach meiner Ansicht eine Begründung durch *Apollodor Epitome* 5, 13, p. 207 *Wagn.*: *Ὀδυσσεὺς δὲ μετὰ Διομήδους παραγενόμενος νύκτωρ εἰς τὴν πόλιν Διομήδην μὲν αὐτοῦ μένειν εἶα, αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἀκαιομένους καὶ πενιχρὸν στολὴν ἔνδυσάμενος ἀνέσταντος εἰς τὴν πόλιν εἰσέρχεται ὡς ἑπαίτης· γνωριστὴς δὲ ὑπὸ Ἐλένης δι' ἑκείνης τὸ παλλῆδιον ἐκλέψας καὶ πολλοὺς κτείνας τῶν φηλασάντων ἐπὶ τὰς ναὺς μετὰ Διομήδους κομίζει.* Diese Darstellung ist ausführlicher als das *Excerpt* der *Kleinen Ilias* von *Proklos*, vgl. ob. Sp. 1304 Z. 40 ff.; v. *Doberschütz, Christusbilder*, Belege zu Kap. 1 S. 59\* f. sagt zur Stelle: „Die Darstellung *Apollodors* beruht ver-

\*) Die Auffassung der Stelle, die v. *Doberschütz* u. a. O. S. 49\* vertritt, halte ich für unrichtig.

\*\*) Sollte *Apellas* unter den beiden Palladien das eine berühmte in Neu-Ilios, das andere berühmte in Athen (*ἐν τῇ Παλλῆδιᾳ*) verstanden haben? Zur Zeit des *Apellas* hielten die Gelehrten gewiß beide für Menschenwerk.

\*) Die Stelle ist unter *Achilleus*: *Troilos* Id. 1 Sp. 37. 38 nicht erwähnt. Die ganze Scene der *Bacchides* (v. 925–978) verdiente wohl eine eingehende mythologische Erörterung.

mutlich auf der Zusammenziehung zweier Kundschaftergänge des Odysseus; erst allein wird er von Helena erkannt und verabredet mit ihr die Einnahme der Stadt, dann mit Diomedes gemeinsam holt er das Palladion. Sowohl *Konons*, als *Apollodor*s Darstellung weicht also, wie es scheint, von der älteren Erzählung zu Gunsten etwas komplizierterer Formen ab.“ Der Sachverhalt scheint mir vielmehr der zu sein: Das *Excerpt* des *Proklos* bezieht sich auf eine andere (und wahrscheinlich ursprünglichere) Fassung der *Kleinen Ilias*, das *Excerpt* *Apollodor*s auf eine spätere Version. Diese letztere lautete etwa so: Nachts dringen Odysseus und Diomedes in Ilios ein (wahrscheinlich durch die Schleuse); Odysseus läßt seinen Gefährten an Ort und Stelle (*αὐτόθι*), wo sie in die Stadt eingedrungen sind, warten, demnach wohl dort, wo die Schleuse in die Stadt mündete, er selbst begiebt sich\*) am Tage durch Schläge entsteht in der Verkleidung eines Bettlers in die Strafen der Stadt, um die Örtlichkeiten und die günstige Gelegenheit auszuspiionieren, wird von Helena erkannt, aber in Schutz genommen und mit ihrer Unterstützung glückt ihm in der folgenden Nacht der Raub des Bildes, das er, nachdem er viele Wächter getötet hat, mit Diomedes zu den Schiffen bringt. — Die Fassung, die *Apollodor* vorlag, begünstigte demnach mehr den Odysseus, als den Diomedes. Dem Odysseus fällt das ganze Verdienst zu, Diomedes hält ihm nur die Rückzugslinie offen. Dieser eine Zug scheint mir alt und echt zu sein.

Die einander vielfach widersprechenden litterarischen Zeugnisse und die von diesen abweichenden Bildwerke zwingen zu der Annahme, daß nebeneinander recht verschiedene Fassungen der kyklichen Epen bestanden haben. Diesen Gedichten ist nicht das Glück zu Teil geworden, wie der *Ilias* und *Odyssee*, daß sie etwa schon Ende des 6. Jhds. vor unserer Zeitrechnung in einer Weise redigiert worden sind, die für die Folgezeit Autorität behielt. So boten sie für Interpolationen und Überarbeitungen einen breiten Spielraum. *C. Robert, Bild und Lied* S. 231 sagt hierüber: „So populär eine Zeitlang die sogenannten kyklichen Epen gewesen sein müssen, so scheinen dieselben doch mehr und mehr zurückgetreten zu sein, seit das attische Drama die aus ihnen entnommenen Stoffe in eigenartiger Weise behandelt hatte und die von diesem geschaffene Sagenversion die populäre geworden war. Nur *Ilias* und *Odyssee* behaupteten ihren alten Rang . . . , die übrigen Epen kennt man seit dem 3. Jahrhundert (v. Chr.) nicht sowohl aus eigener Lektüre, als aus den Hypothesen und gelegentlichen Citaten in den mythographischen Handbüchern und den Dichterkommentaren.“

1. Die *Byzantinischen Chronographen* behandeln mit einer gewissen Vorliebe die trojanischen Sagen, „wie sie von einem *Sisyphos Koos* und *Diktys Cretensis* hergerichtet, dem

Geschmacke der Byzantiner besonders zusagten“; vgl. *Wachsmuth, Einleitung* i. d. *Studium der A. Gesch.* S. 184. 192.

a. Es ist demnach von dem Schwindelbuche des angeblichen Kreterers *Diktys* auszugehen. Die griechische *Ephemeris* des *Diktys* ist verloren gegangen, und nur die lateinische Bearbeitung des *Septimius* aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts erhalten.\*) Dieser berichtet

1. V, 5 über den Ursprung des Palladiums: *id antiquissimum signum caelo lapsum, qua tempestate Ilius templum Mineræ extruens prope summum fastigii pervenerat: ibique inter opera, cum necdum tegumen superpositum esset, sedem sui occupavisse*. Diese Angabe stimmt im wesentlichen überein mit der *Kleinen Ilias*, *Lykophron*, *Ovid Fast.*, *Apollodor* 3, 143 *Wagn.*

2. Diomedes und Odysseus, die als Friedensunterhändler in Troja ein- und ausgehen, werden von Antenor über die das Palladion betreffende Weissagung belehrt; sie empfangen darauf von ihm das Bildwerk, das er durch Bitten, Versprechungen und mit Gewalt (*precibus et mixtis*) der Theano, der Priesterin des Minervatempels, abgerungen hat. (*Dictys* nennt sie nicht ausdrücklich des Antenor Gattin.) Die beiden Helden senden das Palladion wohlverhüllt auf einem Wagen durch ihre Getrenen in das Zelt des Ulixes (ebd. 5, 8) und kommen später nach weitergeführten Friedensunterhandlungen ins Lager. Als das Heer erfahren hat, das Palladion sei in seinem Besitz, beschließt es, der Minerva ein Weibsgeschenk darzubringen, und zwar auf Anraten des Helenus soll dies das hölzerne Pferd sein. 5, 9. — *Diktys* giebt das älteste litterarische Zeugnis über die Beteiligung des Antenor und der Theano am Palladionraube; doch ist wahrscheinlich Antenor in dieser Beziehung in der *Kleinen Ilias*\*\*) und Theano bei *Sophokles* angeführt gewesen.

3. Der Streit zwischen Odysseus und dem großen Aias über den Besitz des Palladiums findet sich zuerst bei *Dictys* 5, 14. 15. Als Aias das Palladion für sich verlangt, treten ihm anfangs Odysseus und Diomedes zusammen entgegen; Diomedes zieht sich bald zurück, der Streit dauert zwischen Aias und Odysseus fort; Menelaos und Agamemnon ergreifen für letzteren Partei und übergeben ihm das Palladium. Die übrigen Fürsten stehen aber auf Seite des Aias; man trennt sich bei einbrechender Nacht unter Drohungen gegen Odysseus, Menelaos und Agamemnon, die deshalb zu ihrer Sicherheit Vorsichtsmaßregeln treffen. Bei Tagesanbruch findet man Aias tot auf, von einem Schwerte durchbohrt. Darüber entsteht im Heere eine gewaltige Aufregung gegen die drei Verbündeten; Odysseus flieht vor dem Zorn des Heeres nach Ismaros, Neoptolemos bestattet den Aias am Vorgebirge Rhoeteum, das Palladium verbleibt bei Diomedes. — Durch diese auffällige Neuierung wird gewisser-

\*) Vgl. *E. Patsig, Diktys Cretensis in der Byzant. Zeitschr.* 1, 131—132.

\*\*) Vgl. *Holzinger* zu *Lykophr.* 340.

\*) Vgl. *Sp.* 1307 Z. 50 ff. zu *Aristoph. Wesp.* 350 f.



maßen die Sagenbehandlung der beliebten Schulreden über das Thema des Waffenstreites fortgebildet. Vgl. oben das über *Antisthenes* und *Ovid* Gesagte. In diesen Schulreden wurden von Aias und Odysseus Vorgänge in die Erörterung gezogen, die nach der *Kleinen Ilias* erst nach dem Tode des Aias fallen, namentlich der Palladionraub. Es ist also nur ein Schritt weiter, wenn *Diktys* und nach ihm die *Byzantiner* den Streit um den Besitz des Palladions zum Gegenstand der Streitreuen und zum Anlaß des Todes für Aias und der beschleunigten Flucht des Odysseus machen. — *Chavannes* S. 56 scheint mir mit Unrecht anzunehmen, daß *Suidas* unter *Παλλάδιον* und das *Scholion B* zu *Ilias* 6, 311 (den griechischen) *Diktys* ausgeschrieben hätten. Denn der lateinische *Dictys*, den wir mindestens als eine Bearbeitung des nicht mehr vorhandenen griechischen ansehen müssen, weicht in mehreren Stücken von *Suidas* und dem *Scholasten* ab. Denn 1. läßt *Dictys* das Palladion dem Ilos, *Suidas* und der *Scholast* dem Tros zu Teil werden; 2. erzwingt bei *Diktys* Antenor das Palladion von der Theano und übergibt es den beiden Helden, bei *Suidas* und dem *Scholasten* rauben es die beiden bei Gelegenheit einer Gesandtschaft an Priamos aus dem Heiligtum, die Priesterin Theano, die hier ausdrücklich die Gattin des Antenor genannt wird (wie bei *Homer*), liefert es ihnen verräterischerweise aus (ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθλῆσαν προδοτικῶς αὐτὸν Θρασύδης τῆς τοῦ Ἀντιγόρου γυναικὸς ἑστῆας τυγχανούσης καὶ φιλαπτόσης αὐτό). *Diktys* stimmt mit den beiden anderen Berichten nur darin überein, daß die beiden Helden das Orakel über das Palladion von Antenor erfahren. 3. Nach *Suidas* und dem *Scholasten* wird beim Streit über den Besitz des Palladions das Götterbild bei Diomedes deponiert, als der Streit vor den zu Gericht sitzenden Fürsten am Abend noch nicht beendet ist; bei *Diktys* steht davon nichts, vielmehr schließt er seine Erzählung V, 15: *atque ita Palladium apud Diomedem manet*. Darüber schweigen wieder *Suidas* und der *Scholast*, die mit den Worten schließen: καὶ φιλοεικύνοντες πρὸς ἀλλήλους ἀπέκλεισαν· ὅπερ Παλλάδιον ἀνέβηεντο τῇ Ἀθηνῇ. — Daher glaube ich eher mit v. Dobschütz a. a. O. S. 7\*, daß der *Scholast* aus *Suidas* geschöpft, dieser den *Malalas* benutzt hat.

β. *Malalas* (um 540 n. Chr.) *Chronographia* ed. Bonn 1831. I, 5, 108 ff. weicht in mehreren Stücken von *Diktys* ab. 1. Bei ihm erhält König Tros bei der Gründung der Stadt das Palladion von einem Philosophen und Zauberer (τελεστής) Asios und nennt nach diesem das Land, das vorher Ἐκτόπος hieß, Asien. — (Wohl Erfindung des *Malalas*, die der etwa ein Jahrhundert jüngere *Joannes Antiochenus* benutzt hat.) — 2. Das Palladion ist ein kleines hölzernes Bild der Pallas (βρεῖτας, ῥόδιον τῆς Π. μικρὸν ξύλινον), mit einem ge-

heimnisvollen Siegeszauber versehen (τελεσµέον ἐς νίκην), das die Stadt schützte, in der es sich befand. — (Beachtenswerte Sagenüberreste.) — 3. Dieses Bild raubten Odysseus und Diomedes auf den Rat Antenors, eines Fürsten (ἑταῖρος) der Troer, dessen Gattin Theano Priesterin der Pallas und Bewahrerin des Palladions war. Die Helden, hier genannt *ὁ περὶ Ὁ. καὶ Δ.*, sind zur Nachtzeit in die Stadt gekommen, und zwar in der Nacht, in welcher die Troer das Fest ihrer Götterbilder feierten (ὅτε τὰς εἰστάς τῶν ἀναθημάτων εἶχον) und die Argiver Waffenruhe hielten; beide haben im Tempel der Pallas übernachtet (παρεκοιμήθησαν ἐς τὸ ἱερόν τῆς Π.) und dabei (wohl vom Feste begünstigt) das Bild entführt (ἀπέλυσον). Die Griechen liefen den Raub ausführen, weil sie das Orakel empfangen hatten: οὐ θνητὸν οὐδὲ παραλαβεῖν τὴν Τροίην, εἰ μὴ τὸ Παλλάδιον ἀπέλυσθε. — Neu ist hier das Übernachten der beiden Helden im Tempel und das Fest, das den Raub begünstigt. Beide Züge gehen nicht auf die *Kleine Ilias* zurück, möglicherweise sind sie Erfindung eines Tragicers oder eines alexandrinischen Dichters, da auch auf Vasenbildern des 3. Jahrhunderts Theano mit dem Palladion in der Hand dargestellt wird. 4. Die Erzählung von dem Streit des großen Aias mit Odysseus über den Besitz des Palladions stimmt mit *Suidas* und dem *Scholasten* zu *Ilias* 6, 311 überein, weicht also in denselben Punkten, wie diese, von dem lateinischen *Diktys* ab; aber *Malalas* berichtet, der des Mordes verdächtige Odysseus sei in das Pontische Meer (ἐπὶ τὴν Ποντικὴν θάλασσαν) davongefahren, Diomedes mit dem Palladion in seine Heimat. Auf *Malalas* (und auf *Joannes Antiochenus*) geht *Georgios Kedrenos* (um 1100 unserer Zeitrechnung) zurück *Historiarum compendium* ed. Bonn 1838. I, 1, 229; *Ioannes Tzetzes* (1111–1180) zu *Lykophron* 658 und *Posthomerica* v. 612 mit *Scholion* hat *Joannes Antiochenus* benutzt.

Die Ausbeute aus der vorstehenden Übersicht über die poetische und über die zu Hilfe genommene prosaische Litteratur ist ziemlich kärglich. Die Überlieferung geht nach folgenden Richtungen auseinander:

1. Was den Ursprung des Palladions anlangt, so bezeichnet es die *Iliu Persis* des *Arktinos* als Geschenk des Zeus an Dardanos. Mit Dardanos bringen das Palladion auch *Mnaseas* und *Dionys v. Hal.* zusammen. Wahrscheinlich hat die *Kleine Ilias* des *Lesches* im Anschluß an den Götterspruch über Trojas Schicksal erzählt, das Palladion sei zu der Zeit, wo Ilos die Stadt gründete, vom Himmel gefallen (τὸ δυνερέϊ Π.); vgl. *Lykophron* und *Ovids Fasten*, *Apollodor*, *Diktys*. — Des *Stasinus Kyprien* liefen vermutlich das Palladion von Paris und Helena aus Sparta nach Troja entführt werden. Bei *Malalas* findet sich die Angabe, Tros habe das Palladion von einem Zauberer Asios erhalten (vielleicht nach dem Schwindebuche des *Sisyphus Koos*).

2. Ein echtes und ein unechtes Palladion unterschied *Arktinos* in der *Iliu Persis*. Das unechte kommt durch Raub in die Hände

\*) Vgl. v. Dobschütz a. a. O. S. 93\*. Nach E. Patzig in der *Byzant. Zeitschr.* I, 139 f. 142 f. haben *Malalas* und *Joannes Antiochenus* die griech. *Ephemeris* des *Diktys* benutzt.

der Achäer, das echte durch *Kassandra*, die das Bild nicht losläßt, als sie von *Aias* davongeschleppt wird. Dieses echte Palladion wird demnach mit *Kassandra* in der *Iliu Persis* in den Besitz *Agamemnons* übergegangen sein. Viele unechte und ein echtes P. auf der Burg *Ilios* unterscheidet *Konon*; zwei Palladien raulten aus *Ilion* *Diomedes* und *Odysseus* nach *Ptolemaios Chennos*; das echte Palladion, das er von *Diomedes* erhalten hat, sendet *Demophon* aus *Troja* nach *Athen* durch *Buzyges*, während er ein unechtes listig dem *Agamemnon* in die Hände spielt: *Polyain*, von τὰ Παλλᾶδια in der Mehrzahl schlechthin spricht *Dionys v. Hal.*, der als seine Gewährsmänner *Kallistratos* und *Saturos* nennt.

8. Das echte Palladion kommt in die Gewalt der Achäer durch *Odysseus* und *Diomedes* nach der *Kleinen Ilias*, nach *Sophokles*, *Aristophanes* (*Ekkles.* 1029), *Vergil*, *Ovid* (*Metam.*), *Silius Italicus*, *Quintus Smyrn.*, (*Trophiodor?*), *Tzetzes* (*Posth.*). Beide Helden sind am Unternehmen beteiligt, aber mit ungleichem Erfolge; dem *Odysseus* kommt die Vorbereitung und Leitung des Wagnisses zu, dem *Diomedes* glückt der Raub, es bleibt dunkel, auf welche Weise: vgl. die *Kleine Ilias* und *Sophokles*. Dies giebt den Anlaß zum Streit der beiden Helden, nach der *Kleinen Ilias* auf dem Rückwege ins Lager, nach *Sophokles* wird der Streit in *Ilion* durch *Helena* beigelegt. Vermutlich haben die beiden Helden (nach der Darstellung der *Kleinen Ilias*) das Palladion bei einem dritten (sei es bei *Demophon*, sei es bei *Agamemnon*) niedergelegt, bis der Streit vom Gericht der Fürsten entschieden war. Allem Anschein nach entschied der Schiedspruch zu Gunsten des *Diomedes*. An Stelle dieses Streitfalles haben vielleicht *Diktys* und die *Byzantiner* den Streit zwischen dem *Telamonier Aias* und *Odysseus* über das echte P. eingesetzt. Das echte P. bleibt im Besitze des *Diomedes* in der *Kleinen Ilias* (vermutlich), bei *Silius Italicus*, bei *Diktys* und *Malalas*, das echte im Besitze *Agamemnons* (vermutlich in der *Iliu Persis* des *Arktinos*), das unechte bei *Agamemnon* nach *Polyainos*.

4. *Odysseus* allein wird als Räuber des P. genannt im *Rhesos* des *Euripides* (?), bei *Aristophanes* (*Vesp.* 350 f.), bei *Lykophron*, *Plautus-Menander?*, *Ovid* (*Fast.*). Auf welche Quelle diese abweichende Auffassung, die auch durch Stellen in den Schulreden des *Antisthenes* bestätigt wird, zurückgeht, ist unbekannt. Palladionraub und Spähergang (πρωγεία) wird aber in eigenartiger Weise miteinander verbunden in der *Epitome Apollodors*, und diese Version scheint den oben angeführten Stellen zu Grunde zu liegen; ihr eigentümlich ist die Hervorhebung der Person des *Odysseus*, *Diomedes* ist nur sein Gehilfe und deckt ihm den Rückzug. Vgl. oben Sp. 1319 Z. 10ff.

5. *Diomedes* war der eigentliche Räuber des P. in der *Kleinen Ilias* und bei *Sophokles*.

6. Die durchmustertere poetische Litteratur weiß nichts davon, daß *Aeneas* das P. aus

*Troja* mitgenommen habe, abgesehen von *Ovid* in den *Fasten*; dieser folgte wohl dem *Varro* oder dem *Verrius Flaccus*.

7. Das Wunder, das am Palladion beobachtet wurde, berichten in verschiedener Weise die *Kleine Ilias*, *Lykophron*, *Vergil*, *Quintus Smyrnaeus*. Die *Kleine Ilias* verlegt es in die Zeit des Rückweges der beiden Helden ins Schiffslager, *Lykophron* und *Quintus Sm.* in den Tempel auf der Burg *Ilios*, *Vergil* (der vielleicht dem *Arktinos* folgt) ins Schiffslager. *Ovid* (*Metam.*) erzählt dasselbe Wunder (wohl nach einem alexandrinischen Dichter) im Zusammenhang mit einer anderen Sage, *Euripides* (*Iphig. Taur.*) von dem Bilde der Taurischen *Artemis*.

8. Unterstützung in *Troja* findet *Odysseus* bei seinem Spähergange als Bettler bei *Helena*, mit der er den Anschlag auf das Palladion verabredet (*Kleine Ilias*); von *Helena* wird er bei einer solchen Gelegenheit an *Hekabe* verraten nach *Euripides* (*Hekabe*), von *Hekabe* freigegeben nach *Euripides* (*Hek.*), *Menander* (?), *Plautus* (*Bacchides*). Nach *Tzetzes* (*Posthom.* 619 mit *Scholion*) fällt dieses Ereignis in einen anderen Spähergang, als die πρωγεία ist, den *Odysseus* mit *Diomedes* nach *Troja* unternahm, und bei dem beide den ungünstigen Anfall der von den Trojanern von Staats wegen dargebrachten Opfer beobachteten. — Bei dem Raube des P. werden *Diomedes* und *Odysseus* unterstützt von *Theano* vermutlich schon in der *Kleinen Ilias*, von *Helena* und *Theano* bei *Sophokles*; *Antenor* erzwingt das Palladion von *Theano* und liefert es beiden Helden aus bei *Diktys*; die beiden Helden rauben das P. aus dem Tempel, wobei Verrat des *Antenor* und seiner Gattin *Theano* im Spiele ist, bei *Malalas*, *Tzetzes*, *Suidas*, *Scholast.* zu *Il.* 6. 311. Die Helden halten sich in der Nacht während eines Festes im Pallastempel auf und rauben von diesem Umstände unterstützt das P. nach *Malalas*. Diese Version geht vielleicht auf einen Tragiker oder auf einen alexandrinischen Dichter zurück; die Scene konnte leicht im erotischen Sinne ausgenutzt werden, worauf einige Bildwerke deuten.

9. Die Überlieferung, daß mit dem Besitze des Palladions die Existenz *Trojas* zusammenhänge, ist von *Lesches* an bis zu den *Byzantinern* fester Bestand der Sage; die Kenntnis dieser geheimnisvollen Kraft des Götterbildes verdanken von *Lesches* an die Griechen dem Seher *Helenos*; nur *Silius Italicus* nennt (wohl aus eigener Erfindung) den *Kalchas*, *Diktys* und *Malalas* den *Antenor*. Der Vergleich der verschiedenen Überlieferungen über die sogenannten Fata *Trojas* (vgl. ob. Sp. 1317 Z. 14ff.) hat ergeben, daß *Apollodors* *Epitome* nicht als zuverlässiges Excerpt der *Kleinen Ilias* angesehen werden darf. \*) [Wörner.]

\*) Der Unterzeichnete konnte zu seinem größten Bedauern unter dem Zwange äußerer Verhältnisse den begonnenen Artikel nicht rechtzeitig zu Ende führen. Die übrigen Teile werden später in den Supplementen zum Lexikon der griech. u. röm. Mythol. erscheinen. [F. Wörner.]

### Palladion in der Kunst.

Während in der Überlieferung das Palladion ein einst auf der Burg von Troja befindliches Bild der Athena bedeutet, welches dann je nach den einzelnen lokalen Sagenbildungen die mannigfaltigsten Schicksale erfahren hat, sind die Palladien in der bildenden Kunst von einem weiteren Gesichtspunkte aus zu betrachten. Es sind kleine bewaffnete Idole im Typus der waffenschwingenden Athena, mit welcher Gottheit sie in engem Zusammenhang stehen, der jedoch kein ursprünglicher ist, sondern sich erst entwickelt hat. *Chavannes, De raptu Palladii* S. 77 ff. hat nachgewiesen, daß die Erzählung vom Raube des troischen Palladions eine Erfindung der argivischen Sage ist, mit dem Zwecke, ein in Argos befindliches altes Palladion mit größerem Nimbus zu umgeben, und daß andere Städte, vor allem Athen, aus dem gleichen Grunde sich der Sage bemächtigt haben, ferner, daß auch der Typus des troischen Palladions, wie er uns in den Denkmälern erhalten ist, einem bereits in Griechenland vorhandenen entspricht. Er macht wahrscheinlich (S. 38 u. S. 80), daß in Argos die Athena *ὀρθότατος* dieses alte Bild war, in Athen die Athena *ἐνὶ Πάλλاديῳ*. Wir dürfen also sowohl hinsichtlich der äußeren Erscheinung wie des inneren Wesens von dem troischen Palladion auf jene alten Götterbilder Rückschlüsse machen. Der Kern des troischen Palladions und also auch seiner Vorbilder ist der Begriff der Schutzzgottheit, mit welcher das Wohl und Wehe eines Ortes unauf löslich verbunden ist. Charakteristisch sind ferner für dieselben der himmlische Ursprung und die selbstthätigen wunderbaren Äußerungen, wie das Rollen der Augen und das Bewegen der Waffen. Es sind also nicht Bilder der Gottheit, sondern Götzenbilder und als solche als Überreste aus einer alten superstitiösen Religionsperiode zu betrachten, in der man vom Himmel gefallene Steine, heilige Pfeiler und Bäume, die allmählich zu ikonischen Bildnissen umgestaltet wurden, als ortsschützende Gottheiten verehrte. Eine gegebene Weiterbildung war die Ausstattung des Pfeilers oder Baumstammes mit Waffen in Gestalt der späteren Troia. Hierans entwickelte sich das bewaffnete Idol, auf das man den Glauben des himmlischen Ursprungs übertrug. Die Verehrung solcher bewaffneter Idole, die wahrscheinlich schon früh den Namen Palladion, Deminutiv von Pallas, trugen, wie der ohne Zweifel sehr alte Beiname *ἐνὶ Πάλλاديῳ* schliessen läßt — die geringe Größe dieser Bilder erklärt sich aus dem Wesen der Schutzzgottheit, die man mit sich führen und gegebenen Falls leicht verbergen können mußte — muß allgemein und weit verbreitet gewesen sein. In der Folgezeit ist aber Athena zuerst in Athen selbst, allmählich überall an die Stelle derselben getreten. Begünstigt wurde dieser Prozeß einmal dadurch, daß auch im Kult der Athena auf der Burg ein vom Himmel gefallenes *ῥάκος* eine wichtige Rolle spielte, ferner, daß man natürlich die Athena Polias

früh wehrhaft darzustellen strebte und hierfür in den alten Palladien passende Vorbilder fand.\*) Die ursprüngliche Bedeutung dieser jetzt unter dem Namen der Athena verehrten alten Bilder ist aber nicht verloren gegangen, neu gekräftigt wurde dieselbe durch das Aufkommen der Sage vom troischen Palladion. Ans dem 5. Jahrh. sind uns verschiedene Weibungen vom Palladion überliefert, so von Kimon in Delphi (*Plutarch, Nikias* 13), von Nikias auf der athenischen Burg (*Plut. Nik.* 3) von Archias unter den Weihgeschenken im Hekatompedon (*C. I. A. II, 2. 660 S. 18*). Auf ein Votiv des Nikias möchte *Furtwängler, Meisterwerke der griech. Plastik* S. 202 Anm. 2 das Relief *Gerhard, Gesamm. Abh.* Taf. 23, 3 zurückführen, auf dem ein siegreicher Feldherr vor einem auf einem Pfeiler stehenden Palladion mit Schlange dargestellt ist. Letztere brauchte nicht so sehr auf die Verschmelzung mit der Athena als auf die Akropolis als Aufstellungsort hinzuweisen. Bei diesen Weibungen handelt es sich nicht mehr um alte Bilder, sondern um archaische Idole, die in der gleichen Form die alte Idee der wunderthätigen Schutzzgottheit verkörperten. Unter denselben Gesichtspunkte sind die bei *Aristophanes, Ἀχαρνῆς* 544—48 erwähnten Palladien zu betrachten, die das Scholion (*Schol. Arist. ed. Rutherford* S. 120 b) als kleine hölzerne Athenabilder erklärt, welche in den Schiffsvorderteilen verborgen wurden.

### Mykenische Palladien.

Die Palladien weisen, wie gesagt, nach Form und Inhalt auf eine weit zurückliegende Religionsperiode hin, und thatsächlich lassen sich schon auf Denkmälern der mykenischen Epoche die ersten Darstellungen derselben nachweisen. Auf dem viel-

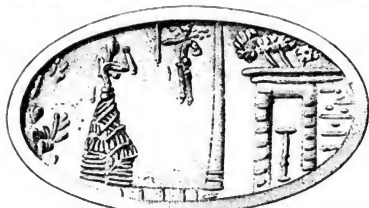


1) Goldring aus Mykenä, Athen (nach *Arch. Zeit.* 1883 S. 163).

besprochenen großen mykenischen Goldring (vgl. nebenstehende Abbild. 1, Literatur bei *Furtwängler, Antike Gemmen* Bd. II S. 9 Nr. 20 u. Bd. III S. 38, dazu jetzt *Evans, Journ. of Hell. Stud.* XXI, S. 107 ff. und *Milani, Studi e Materiali di Arch. e Num.* I S. 194 ff., dessen Deutungen aber phantastisch und verschwommen sind) erscheint oben wie in der Luft schwebend ein kleines bewaffnetes Idol, der Körper ganz bedeckt von dem sog. mykenischen Schild, die Lanze gezipft. Das Geschlecht der Gottheit ist nicht deutlich, sie für weiblich zu erklären, weil sie von Frauen

\*) Ich glaube, daß *Pernice, Jahrb. des Inst.* 1885 S. 105 mit Recht gegen *Jahn, de ant. Minervae simulacris* annimmt, daß das *ῥάκος* der Athena Polias wohl ein stehendes, aber kein bewaffnetes Götterbild war. Die Übertragung des Palladionstypus auf die Polias fand später bei der Vermischung derselben mit der Palladionsgottheit statt.

verehrt wird (so *Furtwängler* a. a. O.), ist nicht zwingend. Dieselbe Gottheit erscheint auf einem neuerdings von *Evans* a. a. O. S. 170 veröffentlichten Goldring aus Knossos (s. Abb. 2) auch hier in der Luft schwebend in kleiner Gestalt mit gezückter Lanze, aber ohne Schild und nicht idolartig. Was *Evans* für deutliche Angabe des männlichen Geschlechts hält, ist wohl nur das zweite Hüftgelenk, aber die völlige Nacktheit sichert die Männlichkeit. Eine ähnliche Figur zeigt die Schmalseite eines bemalten Sarkophags aus Kreta, *Evans* a. a. O.



2) Goldring aus Knossos (nach *Journ. of Hell. Stud.* S. 170).

S. 174. Auch sie ist nackt und hält in der Linken so den mykenischen Schild, während in der erhobenen Rechten ohne Zweifel die gezückte Lanze zu denken ist. Endlich kommt hier noch die Stucktafel von Mykenä in Betracht (*Ephemeris arch.* 1887 Taf. 10, 2). Die Malerei derselben ist sehr zerstört, und es ist nicht deutlich, ob der in der Mitte sichtbare mykenische Schild zu einer den vorher genann-



3) Mykenischer Schild aus Glas (nach *Schlömann, Mykenä* S. 124).

ten analogen Figur gehört oder nur an einem Pfeiler angebracht ist, wie *Zahn* (*Arch. Anz.* 1901 S. 20) vermutet, und in dieser Form von den beiden Frauen verehrt wird. Letzteres ist nicht unwahrscheinlich, da sich das bewaffnete Idol aus dem mit Waffen behängten Pfeiler entwickelt hat, und auch der mykenische Schild allein als Kultsymbol verehrt wurde. Das beweist der Goldring von Vaphio *Furtwängler, Ant. Gemmen* Taf. II, 19, *Evans* a. a. O. S. 176 Fig. 52, auf dem *Evans* mit Recht eine in anbetender Stellung über einem großen mykenischen Schild ausgestreckte Frau erkennt. Auch auf dem mykenischen Goldring *Evans* Fig. 53 scheint eine ähnliche Scene dargestellt zu sein, nämlich eine Frau, die sich anbetend über ein Heiligtum beugt, das einen Pfeiler und einen Schild enthält. Letzterer ist hier ohne Zweifel wieder das Symbol der bewaffneten Gottheit. Als solches ist auch der mykenische Schild auf zahlreichen geschnittenen Steinen, wo er wie als Fallorna-

ment erscheint, aufzufassen, ein besonders gutes Beispiel *Revue arch.* 1900, II, S. 12, sonst *Furtwängler, Ant. Gemmen* Taf. II, 23, 40, 41, Taf. III, 51, sowie auf dem Fragment eines Silberbechers (*Ephem. arch.* 1891 Taf. 6, 2). Zum größten Teil aus Grabfundstätten der mykenischen Periode stammen zahlreiche aus Elfenbein, Glas oder glasierter Ware in der Form des mykenischen Schildes gebildete Gegenstände (vgl. Abb. 3) ohne Zweifel von derselben Bedeutung, die wohl als Amulette gedient haben, vgl. über dieselben den Aufsatz von *E. Gardner, Palladia from Mycenae. Journ. of Hell. Stud.* XIII S. 21 ff. Hier ist daran zu erinnern, daß in Argos am Feste der Athena neben dem Palladion auch der Schild des Diomedes in Prozession getragen wurde (*Kallim. lar. Pall.* 35), ferner an die zu den wichtigsten *sacra* gehörigen römischen *ancilia*, deren Vorbild als vom Himmel gefallen galt und die, wie *Evans* S. 122 bemerkt, auf Saliermünzen und Saliergemmen die Form des mykenischen Schildes zeigen.

*Evans* a. a. O. faßt die anthropomorphe Darstellung der bewaffneten Gottheit wie auch der übrigen Gottheiten auf den mykenischen Denkmälern nur als Ausdruck der künstlerischen Phantasie auf und nimmt lediglich eine anikonische Kultform derselben an, schwerlich mit Recht. Gerade die Unterscheidung der bewaffneten Figur von den andern Gottheiten durch Kleinheit und idolartige Form scheint auf ein wirklich vorhandenes bequemes tragbares Kultbild der Gottheit hinzuweisen. Da die bewaffnete Gottheit mehrfach sicher als männlich gekennzeichnet ist, liegt es nahe, auch für die betreffende Figur des großen Goldrings dasselbe Geschlecht anzunehmen. *Tsuntas, the Mycenaean Age* S. 299 vermutet Zeus in ihr, auch *Evans* nimmt einen Zusammenhang mit dem kretischen Zeus an, der jedoch wahrscheinlich unter dem Symbol der Doppelaxt verehrt wurde. Vielleicht ist der Gedanke an ein Götterpaar nicht ganz abzusehen und an die Gottheit Pallas zu denken, welche die Überlieferung in männlicher und weiblicher Form kennt und in einen mythischen Zusammenhang mit der Athena bringt, die auf eine Verdrängung derselben im Kultus durch diese schließend läßt.

### Das troische Palladion.

Der bewaffnete Typus der mykenischen Palladien ist in der Folgezeit auf verschiedene Gottheiten übertragen worden, so auf den Apoll von Amyclä (*Head, hist. num.* S. 364, *Paus.* III, 19, 2) und die spartanische Aphrodite (*Paus.* 3, 15, 10, vgl. oben Bd. I S. 408); ganz besonders zu eigen geworden ist er jedoch der Athena, die als Pallas Athena mit der Palladiengottheit identifiziert wurde. Unter den zahlreichen bewaffneten archaischen Athenabronzen, die größtenteils von der Akropolis stammen, geben manche mit den enggeschlossenen Beinen und dem säulenartig

gebildeten Unterkörper den Palladientypus wieder, so *de Ridder, Bronces de l'Acropole* 780 ff. und 789 ff., ein gutes Beispiel auch aus Cirra, *Revue Arch.* 1896, II Taf. 9, doch sind dieselben ihrem Inhalte nach den ausschreitenden bewaffneten Athenabronzen gleichwertig. Die Palladionen werden erst wieder typisch in den Darstellungen der Sage vom troischen Bilde. In Betracht kommen die Scenen des Palladionraubes, sowie der beim Palladion 10 Schutz suchenden Kassandra und Helena, vgl. oben Art Helena und Kassandra. Bemerkenswert ist, daß auf den schwarzfigurigen Vasenbildern Kassandra nicht zu dem Götterbilde flieht, sondern daß immer Athena in Person dem jene verfolgenden Aias entgegentritt. Es ist

also unrichtig, wenn *Charannes* a. a. O. S. 82 von einem Palladion auf schwarzfigurigen Gefäßen spricht. Auch in der Beschreibung des Kypseloskastens bei *Paus.* 5, 19, 5 heißt es *Αἴας Κασσάνδραν ἐπ' Ἀθραιᾶς ἔκειτο*, dagegen in der Schilderung des Polygnotischen Gemäldes in Delphi *Paus.* 10, 26, 3 *Κασσάνδρα τὸ ἄγαλμα ἔχει τῆς Ἀθηνᾶς*. Erst auf rotfigurigen Vasen tritt das Götterbild an die Stelle der Athena, vermutlich unter dem Einfluß der Darstellungen vom Raube des Palladions, die sich auf schwarzfigurigen Gefäßen noch nicht finden. Diese Darstellungen sind zusammengestellt bei *Charannes* a. a. O. S. 1 ff. Hinzuzufügen ist eine Terracotte des Münchener Antiquariums, Abguss in Würzburg. Diomedes steht ruhig da mit erhobenem Schild in d. L. Neben ihm steht auf einem niedrigen Pfeiler ein kleines hermenförmiges behelmtes Idol, um das der Held seinen rechten Arm legt. Das Material der geschnittenen Steine ist ein viel reicheres geworden. Ein schönes Beispiel für Diomedes mit dem Palladion aus dem 5. Jahrh. bietet *Furtwängler, Ant. Gemmen* Taf. 13, 8. Neuerdings hat *Hartwig (Jahrbuch d. Inst.* 1901, S. 51 ff.) versucht eine Hand mit dem Reste eines Palladions, jetzt in der Münchener Glyptothek, der Münchener Diomedesstatue zuzuweisen, doch scheinen mir weder die Hand noch das Palladion dem Stile nach zu dieser zu gehören, das Palladion weist vielmehr auf die Zeit des Augustus. An die Darstellungen vom Raube des Palladions ist anzureihen, weil ohne Zweifel im Zusammenhang damit stehend, der rotfigurige Aryballos in Athen *Arch. Anz.* 1896 S. 36 ff., vgl. nebenstehende Abb. 4 und zur Deutung oben Sp. 1303 ff. Bemerkenswert ist die Zusammenstellung der Athena und des Palladions, die sich auch auf einem Cameo der Ermitage findet mit der Abstimmung der Athena über Orestes, wo das Palladion den

attischen Gerichtshof *ἐπὶ Παλλάδιῳ* andeutet, *Furtwängler, Ant. Gemmen* Taf. 58. 4. Die Darstellung des troischen Palladions auf Vasen, Münzen und Gemmen macht natürlich nicht den Anspruch, bestimmte vorhandene alte Götterbilder zu kopieren, nur der Typus im allgemeinen ist wiedergegeben, im einzelnen erlauben die Künstler sich viele Willkürlichkeiten. So zeigen auf dem ältesten uns erhaltenen Denkmal mit dem Raube des Palladions, der streng-rotfigurigen attischen Schale des Hieron (*Mon. d. Inst.* 6, 22) die beiden Palladionen statt des Schildes die mit dem Arm vorgestreckte Aigis, ein sicher ziemlich junges Motiv. Die Kopfbedeckung des Götterbildes zeigt große Mannigfaltigkeit, die verschieden-



4) Palladion, anwesend: Helena, Eros, Alexandros, Athena, rotfiguriger Aryballos, Athen (nach *Arch. Anz.* 1896 S. 36).

sten Formen treten an die Stelle des Helmes. Die idolartige Form ist bald mehr bald weniger betont. In den Darstellungen der fliehenden Kassandra ist der Standort des Palladions bald



5) Carneol in englischem Privatbesitz nach einem Abdruck.



6) Pergamenische Goldmünze, Berlin (nach *Jahrb. d. arch. Inst.* III S. 46).

eine Säule, bald ein Altar, bald ein mehrstufiger Unterbau, bei den Weihungen scheint der hohe Pfeiler als Untersatz das gewöhnliche gewesen zu sein. Das Palladion des Kimon nach Delphi stand auf einer ehernen Palme.

Anzuschließen sind hier einige Denkmäler der Iphigeniensage, auf denen das Idol der Artemis in Palladionform dargestellt ist, vermutlich unter dem Einfluß des troischen Palladienbildes, vgl. *Robert, Sarkophagreliefs* II S. 181, *Furtwängler, Ant. Gemmen* Taf. 58. 6.

**Palladion in Einzeldarstellungen auf Münzen und Gemmen.**

Ihrem Charakter als Ortsschutzgottheiten entsprechend finden sich Palladion als Einzel-

figuren auf Münzen, ferner auf geschnittenen Steinen, vermutlich apotropäischer Bedeutung

vorwiegend in apotropäischem Zusammenhang mit den ihnen zugeschriebenen wunderbaren Eigenschaften. An diesen, sowie den weiter unten zu besprechenden dekorativen Darstellungen der Palladien läßt sich besser als an den Vasenbildern mit ihren Willkürlichkeiten der künstlerische Typus derselben verfolgen, und zwar kann man zwei Stilarten unterscheiden, eine im 5. bis 2. Jahrh. herrschende und eine andere im ersten Jahr-



7) Antike Glaspaste, Florenz (nach Furtwängler, *Ant. Gemmen* Taf. 39, 3).

Taf. 13, 8 u. 16. Bei dem zweiten Typus, für den ich als Beispiel die beistehend (Abb. 7) abgebildete Paste aus dem 1. Jahrh. v. Chr. anführe, ist die idolartige Form aufgegeben, das aber eine Palladiondarstellung beabsichtigt war, ergibt die Aufstellung auf dem altarförmigen Unterbau. Als Zeichen der Altertümlichkeit ist nur das in archaischen Falten über die Arme fallende Gewandstück geblieben.

#### Dekorative Palladiondarstellungen.

In der späteren Kunst vom ersten vorchristlichen Jahrhundert an werden die Palladien, umgeben von anderen Figuren, häufig als dekorative Relieftypen verwandt. Auf den sog. Campanaschen Reliefs erscheint ein Palladion umgeben von zwei Kalathiskostänzerinnen (*Museo Campana, Ant. Opere in Plastica* Bd. I Taf. 4, *Le Musée d'Aix* S. 477 Nr. 1588). Ein besonders schönes Beispiel in Berlin (vgl.



8) Palladion, umgeben von 2 Kalathiskostänzerinnen, Terracottarelieff des Berliner Museums (nach Furtwängler, *Masterpieces of Greek sculpture* S. 202).

hundert aufkommende. Als Beispiel für die erstere kann der umstehend (Abb. 5) abgeb. Carneol aus dem 4. Jahrh. in englischem Privatbesitz beifolgend dienen, ferner die Beizeichen auf korinthischen Didrachmen des 4. Jahrh. (*Catal. d. brit. Mus.* Taf. 12, 6), endlich pergamenische Münzen aus dem 3. Jahrh. (vgl. Abb. 6). Merkwürdig ist, daß auf letzteren der Kalathos an die Stelle des Helmes getreten ist, der nur als Beizeichen erscheint, vgl. die Münzen von Neulion b. Schliemann, *Ilios* S. 713 und das Vasenbild *Arch. Zeit.* Taf. 14, 2. Erwähnt sei hier, daß auch auf dem Pergamenischen Telephosries (*Jahrb. d. Inst.* III, S. 45, XV S. 124) und einem Relief aus dem pergamenischen Poliastempel ein ähnliches bewaffnetes Idol vorkommt. Charakteristisch für diesen Typus ist das Festhalten an der idolartigen Form, wie sie auch im 5. Jahrh. üblich war, vgl. Furtwängler, *Ant. Gemmen*

Abb. 8 und dazu Furtwängler, *Meisterwerke der griech. Plastik* S. 202). Dasselbe Motiv findet sich auf einem arretinischen Gefäße *Notizie degli scavi* 1884, Taf. 7, wo das Palladion auf einem Pfeiler steht. Zwei Gefäße aus Boscoreale (*Fond. Piot* Bd. V Taf. 3 u. 4) zeigen ein Palladion auf einem Altar, einmal umgeben von zwei einen Stier opfernden Niken, das andere Mal von einer auf einem Stier knieenden und einer auf einem Widder reitenden Nike. Eine ähnliche Gruppe dient häufig als Panzerschmuck für Imperatorstatuen. Auf der Berliner Augustusstatue, *Hübner, Berliner Winkelmannsprogramm* von 1868 Taf. 1 u. 2, umtanzen zwei Victorien ein Palladion. Auf dem Panzer einer Hadrianstatue in Konstantinopel *Gazette arch.* 1880 Taf. 6 bekränzen zwei Victorien ein auf einer Wölfin stehendes Palladion, bei einer in Olympia gefundenen Statue desselben Kaisers (*Olympia* Bd. III

Taf. 65. 1) sind noch Eule und Schlange hinzugefügt, so daß eine Vermischung von Palladion, Athena und Roma dargestellt ist. Der Typus des Palladions ist auf allen diesen Denkmälern trotz kleiner Abweichungen durchgehend der zweite der beiden oben unterschiedenen.

#### Das römische Palladion.

Einer kurzen Erwähnung bedürfen noch 10 die Darstellungen des römischen Palladions, das zu den im Tempel der Vesta bewahrten *sacra* gehörte, vgl. v. Dobschütz, *Christusbilder* S. 9 ff., *Charannes* a. a. O. S. 64 ff., *Preuner*, *Hestia-Vesta* S. 423 ff. — *Cicero pro M. Aem. Scauro* 47 und *Philippica* XI, 10, 24 erwähnt dasselbe zuerst und erst *Varro* führte dann, wie *Wissowa*, *Hermes* XXII S. 43, glaube ich, mit Recht annimmt, seinen Ursprung auf Troja zurück. Bei dem geheimnisvollen Dunkel, mit dem von jeher die *sacra* des Vestatempels umgeben wurden (das Palladion soll erst zu Commodus' Zeiten zum ersten Male öffentlich gesehen worden sein, *Herodian* I, 14, 4), nimmt es nicht Wunder, daß wir keine älteren Nachrichten über dasselbe besitzen, es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß schon in alter Zeit ein Palladion in Gestalt eines bewaffneten Idols neben den *ancilia* Verehrung genoß. Die älteste uns erhaltene Darstellung des römischen 20 Palladions findet sich auf der in augusteische Zeit gehörenden Sorrentiner Basis (*Röm. Mitt.* 1889 Taf. X c. 1894 S. 131), deren eines Relief im Vestatempel hoch aufgestellt ein kleines bewaffnetes Götterbild zeigt. Auf einer Münze des Galba (*Cohen, méd. imp.* I S. 245 nr. 243) ist zum ersten Mal Vesta mit dem Palladion auf der Hand dargestellt. Seitdem erscheint dieser Typus häufiger auf römischen Kaiser-  
münzen, *Preuner* a. a. O. S. 326.

[J. Sieveking.]

**Pallaneus, Palleneus** (*Παλλανεύς*), ein Gigant, *Claudian*, *Gigantomach.* 109; den Namen Pallaneus möchte *M. Mayer*, *Giganten u. Titanen* 255 f. auch in dem Gigantenverzeichnis des *Hygin* für das überlieferte . . . *lenios* herstellen, und a. a. O. 259 in der *Theogonie* des *Teetates* 91 statt *Παλλανεύς* lesen *Παλλανεύς*. [Höfer.]

**Pallantia**, 1) *Serv. Aen.* 8, 51 *hic autem mons Palatinus . . . est dictus secundum Varro-  
nem et alios a filia Evandri Pallantia ab Hercu-  
le vitata et postea illic sepulta.* S. Bd. 1 Sp. 2292, 58 ff. — 2) Bei *Varro l. l.* 5, 53 *sed hoc [das Palatium] alii a Palantio [so der Codex Florentinus] uxore Latini pularunt* ist viel-  
leicht nicht mit O. Müller, *Palanto* son-  
dern *Palantia* oder *Pallantia* zu verbessern (vgl. *Jordan*, *Top.* 2 S. 603). Ob diese Pallantia mit der unter 1 genannten in Zusammenhang zu setzen ist, muß dahingestellt bleiben.

[H. Peter.]

**Pallantias** (*Παλλαντιάς*), 1) Beiname der Athene (= Pallas), *Anth. Pal.* 6, 247, 7. — 2) = Eos (Aurora) als Tochter des Titanen Pallas (s. d. nr. 1), *Or. Met.* 9, 420, 15, 191; *Fast.* 4, 373. Vgl. *Pallantis*. [Höfer.]

**Pallantiden** (*Παλλαντίδαι*), die fünfzig Söhne des Pallas (s. d. nr. 6), Enkel des Pandion

(*Plut. Thes.* 3), ein gigantenähnliches Geschlecht (*Sophokl. fr.* 19 bei *Strabon* 9 S. 392). Bei der Kinderlosigkeit ihres Oheims Aigeus hofften sie auf dessen Erbe und ergriffen daher die Waffen, als Theseus von diesem als Sohn anerkannt wurde, um den Eindringling zu vertreiben. Die einen rückten unter Anführung ihres Vaters Pallas von Sphectos, einer der vortheseischen Zwölfstädte am südöstlichen Hymettos, aus gegen Athen vor, während die übrigen sich bei Gargettos an der Nordecke des Hymettos in den Hinterhalt legten. Dieser wurde jedoch durch Leos aus Agnos, einen Herold des Pallas, dem Theseus verraten. Er überfiel die Pallantiden und machte sie nieder, worauf sich das Heer des Pallas zerstreute (*Istros u. Philoch.* beim *Schol.* zu *Eurip. Hippol.* 35 und wohl auch bei *Plut. Thes.* 3 u. 13).

Die Kämpfe zwischen Theseus und den Pallantiden werden ebenso wie die Aigens und Lykos von *R. de Tascher, Rev. des études grecques* 4 (1891) 23 als das nationale Ringen zugewandelter Ioner mit der autochthonen Bevölkerung Attikas gefaßt. *Toepffer, Att. Geneal.* S. 163, betrachtet die Pallantiden als die eigentlichen altjonischen Könige von Attika. Zu vergleichen ist der Sieg der Athene (Pallenis) über den Giganten Pallas, den Eponymos von Pallene, den *Milchhöfer* in der *Berl. philol. Wochenschr.* 12 (1892) 2 Sp. 35 als den Bergriesen des Hymettos erklärt (oben Bd. 1 Sp. 1650, 27). Vgl. *Pallenis* nr. 1.

O. Müller (*Hyperbor.-Röm. Stud.* hrsg. von *Gerhard* 1 S. 276 ff.) hat die Kampfszene auf dem Ostries der sog. Thesieon (vgl. *Baumeister, Denkm.* S. 1785 Fig. 1781), wo ein nackter, ideal gestalteter Jüngling drei nackten, Felsen schleudernden Männern gegenüber steht, als Kampf des Theseus mit den Pallantiden gedeutet. *Ulrichs* (*Ann.* 13 S. 74. *Reisen und Forschungen* 2 S. 139 ff.) und *Brunn* (*Sitzungsber. d. bayer. Akad.* 1874, 2 S. 51 f.) bezogen dieselbe auf den Streit der Herakliden mit Eurystheus (s. o. Bd. 1 Sp. 1432, 60), *Heydemann* (*Anal. Thesca* S. 19) erklärte sie als Gigantomachie, obwohl die ruhig zuschauenden Götter dies als unmöglich erscheinen lassen (vgl. ob. Bd. 1 Sp. 1661, 17 ff.). *Lolling* (*Gött. Nachr.* 1874, 17 f.) dachte an den Zug der Athener gegen die Eleusinier, und in den Steinschleudern vermutete er wegen ihrer stärkeren Körperbildung mit jenen verbündete Thraker (in *J. Müllers Handb.* 3 S. 318, 3). Neuerdings sieht *Br. Sauer* (*Das sog. Thesieon u. s. plast. Schmuck* Kap. 2 Ostries) in eben diesen mit Zauberkräften begabte Pelasger, die das Pelagikon gegen den stürmenden Erichthonios verteidigten, weil sie ihm die Felsblöcke nicht zu schleudern, sondern in der 60 Luft vor sich herzuschieben scheinen, eine Erklärung, die *C. Robert* (*Lit. Centralbl.* 1899, 49 Sp. 1718 f. und 23. *Hall. Winckelm.-Progr.* S. 33) mit vollem Recht zurückweist. Er bringt dabei eine früher von *Milchhöfer* aufgestellte, dann aber wieder aufgegebene Deutung auf Apollon im Kampfe gegen die Phlegyer von neuem vor, während er bei *Preller* (*Griech. Myth.* 1<sup>a</sup> S. 70, 3) mit *r. Wilamowitz* (*Aus*



*Kyathos* S. 135) der *O. Müllerschen* Deutung, die immer noch als die befriedigendste betrachtet werden muß, zustimmt. [Steuding.]

**Pallantios** (*Παλλάντιος*). 1) Beiname des Zeus in Trapezus, *Hesych.* Dafs das arkadische (die von *M. Mayer*, *Giganten u. Titanen* 65, 30 zitierte Stelle aus dem *Etym. M.* *Παλλάντιος* ὁ Ζεὺς ἐν Ἀρκαδίᾳ habe ich in der Ausgabe von *Sylburg* nicht finden können) Trapezus gemeint ist, ergibt sich aus der Thatsache, 10 dafs Pallas (s. d. nr. 2), der Gründer von Pallantion und Trapezus, der Heros Eponymos des arkadischen Trapezus, Söhne des Lykaon (s. d.) waren. *M. Mayer* a. a. O. 65 meint, dafs der Kult des Zeus Pallantios, 'der Donnergott (πάλλω!)', der im Gewölke thront', sich an den Kult des Titanen Pallas (s. d. nr. 1) angeschlossen habe. — 2) Pallantios heros = Euandros (s. d. Bd. 1 Sp. 1393, 26. 49; 1394, 8), *Or. Fast.* 6, 647. [Höfer.]

**Pallantis** (*Παλλάντις*) d. i. Tochter des Pallas (s. d.) = Eos (Aurora), *Or. Met.* 15, 700; *Fast.* 6, 567. [Höfer.]

**Pallas, -adis** (*Παλλάς, -άδος*), 1) poetischer Beiname (nicht Kultname) der Athena (s. d.), kommt im alten Epos, d. i. bei *Homer* und *Hesiod* nur in Verbindung mit *Ἀθήνη, -αῖν* vor (s. die Stellen bei *Bruchmann*, *Epith. deor.* p. 11ff.) und ist erst seit *Pindar* zu einem selbständigen Namen der Göttin geworden (vgl. *Bruchmann* a. a. O. und *Benseler*, *Wörterb. d. griech. Eigennamen* unter *Παλλάς*). Ich beschränke mich hier auf die Aufzählung der schon im Altertum aufgestellten Etymologien des Namens, die z. T. mythologisch Beachtenswertes darbieten.

1) *Platon*, *Kratylos* p. 406 D. f. leitet *Π.* ab ἀπό τῆς ἐν ὀπλοῖς ὀρχήσεως . . . τὸ γὰρ πον ἢ αὐτόν ἢ τι ἄλλο μετεωρίζει ἢ ἀπὸ τῆς γῆς ἢ ἐν ταῖς χερσὶ παλλεῖν τι καὶ πάλ्लεσθαι 40 καὶ ὀρχειν καὶ ὀρχεῖσθαι καλούμεν (s. auch *Cornut. de nat. deor.* p. 110 O.: *Παλλάς διὰ τὴν . . . νεύσθητα, ὅφ' οὗ καὶ πάλληκες καὶ παλλὰ καὶ προσαγορεύονται σκιρτητικὸν γὰρ καὶ παλλόμενον τὸ νέον*; vgl. hierzu auch unten Abschnitt 3; *Eustath. z. Il.* p. 84, 35f. und *Verg. Aen.* 2, 174: *Terque ipsa [Pallas] solo, mirabile dictu, emicuit parmæque ferens hastamque trementem* [= ἀνιπαλτο; vgl. den Tanz ἀναπαλῆ). Wie es scheint, denkt also 50 *Platon* in diesem Falle an die Pyrrhiche, den kriegerischen Waffentanz, den Pallas erfunden und selbst zum ersten Male nach dem Siege über die Giganten getanzt haben sollte, und welcher deshalb ihr zu Ehren am Fest der Panathenaien aufgeführt wurde (*Preller-Robert, Gr. Mythol.* 1 S. 78, 4. 224, 2).

2) *Apollon. Soph. lex. Hom.* p. 126, 29 Bekk.: ἀπὸ τοῦ παλλεῖν τὸ δόρυν. Ebenso *Schol. z. Il.* A 200; *z. Od.* α 252. *Et. M.* 649, 53 ff. 60 *Phot. lex. s. v. Παλλάς. Eustath. z. Od.* p. 1742, 42. *Myth. Vat.* 1, 124. *Tzetz. z. Lyk.* 355. *Prob. z. Verg. Ecl.* 2, 61. Für diese Deutung läßt sich namentlich die Gestalt der Palladion (s. Palladion) anführen, welche die Göttin regelmäfsig den Speer schwingend (τὸ δόρυν παλλούσαν) darstellen; vgl. auch *Phot. lex. s. v. παλταῖ* δόρατα und oben Bd. 1 Sp. 679,

wo mit anderen neueren Mythologen der geschwungene Speer der Pallas als Blitz gedeutet ist (vgl. *παλὸν πῶρ* — Blitz *b. Soph. Ant.* 131).

3) Nach *Strabon* p. 816 wurde im ägypt. Theben eine εὐειδιστάτη καὶ γένους λαμπροτάτου παρθένου dem Zeus geweiht (vgl. *Diod.* 1, 47, der von *παλλακίδες Διός* redet). *Strabon* fügt hinzu: ἄς καλοῦσιν οἱ Ἕλληνες παλλάδας, womit auch *Eustath. z. Od.* p. 1742, 42 ff. übereinstimmt, wenn er offenbar mit Beziehung auf *Strabon* a. a. O. sagt: ἢ καὶ διὰ τὸ νεῖξον καὶ εὐειδέες, λέγονται γὰρ οἱ παλαιοὶ τὰς εὐειδιστάτας καὶ εὐγενεῖς παρθένους ἱερῶσθαι καὶ καλεῖσθαι παρ' Ἕλλησι παλλάδας, οἱ καὶ τὸν νῖον οὐ μόνον παλλάντα καλοῦσιν, ἀλλὰ καὶ 10 παλλὰκα. Vgl. auch *Aristoph. Byz. p. ἡλικίων* b. *Ammon* p. 35 Valck. (a. Valckenaer p. 62 z. d. St.), wo *πάλλαξ* mit *βοῦπαις, ἀντίπαις, μελλέτρητος* [= neugriechisch *παλληκάρειος, παλληκάρης*] erklärt wird, und ausserdem *Apoll.*

*Soph. lex. Hom.* 126, 29, wo statt des mir unverständlichen ἢ ἀπὸ τοῦ παλλεῖν κατὰ τὴν ἡλικίαν, παρθένος γὰρ ἔστιν, ὅθεν καὶ οἱ πάλλαξ ὀνομάσται wohl ἀπὸ τοῦ παλλ[άδα] εἶναι] 20 x. τ. ἢ. zu lesen ist, ferner *Eust. z. Il.* p. 763, 20 ff., der *Παλλάς* auch mit *πάλλαξ* (-γῆς, *παλλαξίς* zusammenbringt, *Cornut. a. a. O. Et. M.* 649, 58 ff.: *Παλλαξίς* ἡ παῖς κατὰ Σωκράτους [ὁ παῖς?] *πάλλαξ* λέγεται. *Orion Theb.* p. 126, 12: *παλλαξίς* ἡ νῖα κατὰ ἡλικίαν, καὶ γὰρ ὁ παῖς κατὰ Σωκράτους πάλλαξ λέγεται. *Et. Gud.* p. 450. *Hesych. παλλάκιον* μισαῖκιον, *Phot. lex. παλλαξίς* κόρη, *Hesych. παλλαξίς* ἐφώμενος. *Phot. lex. παλλακόν* τὸν παλλακινόμενον.

4) *Apollon. Soph. lex. Hom.* p. 126, 29 sagt: ἔνιοι δὲ ἐπὶ Παλλάντα ἀνέλεον, ἔνα τὸν Γηγάντων. Ebenso *Fest.* p. 220 Müll.: *Pallas Minerva est dicta, quod Pallantem giganteum interfecerit*, ferner *Etym. M.* 649, 53 ff. *Et. Gud.* p. 450. *Schol. Il.* A 200. *Schol. Od.* α 252. *Phot. lex. s. v. Παλλάς. Myth. Vat.* 1, 124; *Tzetz. z. Lyk.* 355, nach dem Pallas (s. d. nr. 5) der Vater der Athena war und von ihr getötet wurde, weil er ihr Gewalt anthun wollte (vgl. auch *Cic. N. D.* 3, 23, 59. *Arnob. adv. g.* 4, 14. 16. *Clem. Al. Protr.* 17<sup>e</sup> *Sylb. Ampel.* 9, 10. *M. Mayer, Gig. u. Tit.* 191, 75; mehr unter Pallas nr. 5). Über den zu Grunde liegenden Mythos siehe *Max. Mayer, Gig. u. Tit.* S. 189 ff. Dagegen heisst es bei *Philodem. de piet.* p. 6 G.: ἔνιοι δὲ τὴν Ἀθηναίαν Παλλάδα εἰναι φασιν, ὅτι Πα[λλάδα] τὴν Παλαμ[άδα]ρος (s. Palamaon) ἐάντῃς ὁπαδὸν οὐσαν ἀπο[ύ]σας δ[ι]εφθίμειν (vgl. darüber *Max. Mayer* a. a. O. 190, 72 und unter Pallas nr. 2).

5) *Ἀπὸ τοῦ παλεῖν τοὺς λαούς: Ἀπὸν* b. *Apollon. Soph. a. a. O.*; vgl. *Hesych. s. v. Παλλάς* Ἀθηναῖα ἡ παῖονσα [πάλλουσα *Heinsius*] τοὺς ἀλούς [λαούς?]

6) *Παρὰ τὸ ἀναπείπαλθαι ἐκ τῆς νεφαλῆς τοῦ Διός: Et. M.* 649, 53 ff. *Eust. z. Il.* p. 84, 35 ff. *Schol. Il.* A 200. *Et. Gud.* p. 450.

7) *Διὰ τὸ παλλομένην τὴν καρδίαν τοῦ Λονρέσου προσκομίαι τὸ Δι: Schol. Il.* A 200. *Et. M.* 649, 53 ff. *Eust. z. Il.* p. 84, 35 ff. *Et. Gud.* p. 450. *Tzetz. z. Lyk.* 355. *Clem. Al. Protr.* p. 12 *Sylb.* Über den zu Grunde liegenden orphischen Mythos vgl. *Lobeck, Agl.* 559 ff.



8) *Ab insula [peninsula M. Mayer] Pal-lene, in qua nutrita est: Myth. Vat. 1, 124. Vgl. dazu Hesych. s. v. Παλλήνη[α]· ἡ Ἀθηνᾶ ἐν Παλλήνῃ [Χαλκιδικῇ?]. M. Mayer, Gig. u. Tit. 191, 75 u. d. Art. Pallenia.*

9) *Παρά τὰς καίμας; Schol. II. A 252 (wahrscheinlich mit Bezug auf die Kunstfertigkeit und Geschicklichkeit der Athena Ergane).*

2) Tochter des Triton oder des Palamaon 10 (s. d.) und Jugendgespielin der Athena, von dieser unabsichtlich getötet: *Philodem. de piet. p. 6 G. (s. oben unter nr. 4 a. E.). Iztz. s. Lyk. 355 und in einem eingeschobenen Stücke b. Apollod. bibl. 3, 12, 5. Vgl. M. Mayer a. a. O. 190, der mit Recht diese Pallas mit Gorgo und Iodama vergleicht und gewissermaßen für eine Doppelgängerin der Athene erklärt.*

Die meisten neueren Forscher haben sich für die Ableitung von *παλλεύ* entschieden, so 20 *Preller-Robert, Gr. Myth. 1, 185. M. Mayer a. a. O. 65. Gerhardt, Gr. Myth. § 245, 1. Lauer, Syst. d. gr. Myth. 317 (vgl. über andere Deutungen ebenda S. 312). [Roscher.]*

**Pallas, -antis** (*Πάλλας, -αντος*), 1) ein Titane, Sohn des Kreios (s. d.) und der Eurybia (s. d. nr. 1), Bruder des Astraios (s. d. nr. 1) und des Perseus, *Hes. Theog. 376. Apollod. 1, 2, 2. Hyg. fab. p. 11, 13 Schmidt; vgl. Paus. 7, 26, 12. An der zweifelhaft überlieferten Stelle Hom. hymn. 30 Merc. 100: Πάλλαντος θυγάτηρ Μεγακλειδαο* *ἀνταρ* erscheint Megamedes (s. d.) und die dort verzeichnete Literatur) als Vater des Pallas, dieser selbst als Vater der Seleno. Bei *Ovid. Metam. 9, 421. 15, 191. Fast. 4, 373* ist Pallas auch Vater der Eos (Aurora), nach *Kallistratos und Satyros bei Dion. Hal. 1, 68 (vgl. 61. 62)* Vater der Chryse, die ihrem Gatten Dardanos (s. d. nr. 1) als Geschenk der Athene *τὰ τε Παλλῆδια καὶ τὰ ἑρὰ τὸν μεγάλων θεῶν* 40 in die Ehe mitbringt, *K. O. Müller, Hyperbor.-röm. Studien 1, 276. Kleine Schriften 2, 177. bei Ersch u. Gruber s. v. Pallas-Athene p. 94. Welcker, Gr. Götterl. 1, 308. Dämmel bei Pauly-Wissowa s. v. Athena 1976. Tümpel ebend. s. v. Chryse nr. 11 p. 2489. M. Mayer, Giganten und Titanen 65, 32. Nach Hesiod. Theog. 382 ff. (vgl. Paus. 8, 18, 1) vermählte sich Pallas mit der Styx und zeugte mit ihr Eifer und Sieg (*Ζῆλος, Νίκη*), Kraft und Gewalt (*Κράτος, Βίαι*); vgl. die allerdings nicht unverdort überlieferte Stelle bei *Hygin. fab. p. 11, 20 Schmidt*, wo als Kinder des Pallas und der Styx genannt werden: Vis, Invidia, Potestas, Victoria. Übereinstimmend mit *Hesiod* nennt auch *Bakchylides* (*fr. 71 Kenyon* — *fr. 48 Bergk* 3<sup>4</sup>, 585 = *Anth. Pal. 6, 313*) Nike eine Tochter des Pallas. An Stelle des Titanen Pallas ist bei *Dion. Hal. 1, 33* der Lykaonsohn 60 Pallas (s. d. nr. 2) nach arkadischer Überlieferung Vater der Nike, diese selbst Jugendgespielin (*σύντροφος*) der Athene, die gleich nach ihrer Geburt von Zeus dem Pallas übergeben worden ist und bei diesem zur Jungfrau heranwächst. Hieraus schließt *M. Mayer, Giganten u. Titanen 65, 32* auf die Identität des Titanen Pallas und des gleichnamigen Lykaonsohnes: aus den Göttern seien Heroen*

geworden, und wenn sich auch der Kultus des Pallas nicht mehr nachweisen lasse, so habe sich doch der des Zeus als Pallantios (s. d.) daran angeschlossen. Den Namen *Πάλλας* deuten *Mayer a. a. O. 65. Robert-Preller 47, 2* im Gegensatz zu *Welcker a. a. O. 1, 560*, nach dem Pallas 'Umschwung' bedeutet, als 'Schwinger, Schleuderer', entweder des Blitzstrahles oder der Sonnenstrahlen. Nach der Überlieferung der Einwohner der achäischen Stadt Pellene hatte diese ihren Namen von dem Titanen Pallas, während die Argiver behaupteten, sie sei nach Pellen (s. d.), dem Sohne des Phorbas, benannt, *Paus. 7, 26, 12. — 2)* Sohn des Lykaon, ursprünglich (oben nr. 1) mit dem Titanen identisch, *Apollod. 3, 8, 1. Paus. 8, 3, 1. Großvater des Euandros (s. d.), Serv. ad Verg. Aen. 8, 51. 54, Gründer und Eponymos der arkadischen Stadt Pallantion (Paus. a. a. O. Steph. Byz. s. v. Παλλάντιον)*, wo er einen Tempel hatte und seine und des Euandros Bildsäule stand, *Paus. 8, 44, 5. Ganz verworren, wohl infolge einer Verwechslung mit Pallas nr. 6, ist die Notiz b. Serv. ad Verg. Aen. 8, 54: a quibusdam tamen hic Pallas, auctor Euandrii generis, Aegei filius (s. Pallas 6) fuisse dicitur, qui a fratre Theseo Athenis regno pulsus ad Arcadiam venit et ibi regnum tenuit. — 3)* Sohn des Euandros *Verg. Aen. 8, 104 ff.*; er bestatete seinen Vater auf dem nach ihm Pallantium (Palatium) benannten Hügel in Rom, *Eust. ad Dionys. Perieg. 347. Schol. ebend. 348. Nach Serv. ad Verg. Aen. 8, 51* fand er nach dem Tode des Euandros bei einem Aufstand seinen Tod. *Vergil (Aen. 10, 480)* läßt ihn als Bundesgenossen des Aineias von der Hand des Turnus fallen. [*S. Bd. 1 Sp. 2293, 22 ff. (den dort angeführten Stellen sind Paul. S. 220 Palatium und Interpol. Serv. Aen. 11, 143 hinzuzufügen). R. Peter.*] — 4) Sohn des Herakles und der Lavinia (*Λαῖνῶ*), der Tochter des Euandros, der als Jüngling starb; Euandros erteilte ihm auf dem Hügel, der nun Pal(l)a(n)tium genannt wurde, ein Grabdenkmal, *Dion. Hal. 1, 32. 43. Serv. ad Verg. Aen. 8, 51. [Vgl. Bd. 1 Sp. 2292, 41 ff. Peter.] — 5)* Einer der Giganten, *Apollod. 1, 6, 2. Hyg. fab. p. 10 Schmidt. Nach Apollod. a. a. O. zog Athena im Gigantenkampfe dem Pallas die Haut ab und bedeckte ihren eigenen Körper damit, nach Claudian, Gigantomach. 95* versteint sie ihn mit der Aegis. Von der Erlegung des *Πάλλας* soll sie ihren Namen *Πάλλας* (s. d.) erhalten haben, *Etym. M. Etym. Gud. Suidas s. v. Παλλῆς. Festus 220 Müller, Myth. Vat. 1, 124; vgl. Sidon. Ap. c. 15, 23. Nach Tzetz. Lyk. 355. Clem. Alex. cohort. ad gentes p. 100 Migne p. 24 Potter, Cic. de nat. deor. 3, 23, 59. Arnob. adv. nat. 4, 14 p. 152 Reifferscheid (vgl. 4, 16 p. 153. Firm. Matern. 16, 2) war Pallas der Vater (als Mutter wird an einigen Stellen *Τιταρίς ἢ Ωκεανοῦ* genannt) der Athene, und versuchte, der eigenen Tochter Gewalt anzutun, worauf diese ihn tötete, ihm das Fell abzog, sich damit bekleidete und seine Schwingen an ihre Füße setzte. Über die Deutung des Mythos vom Kampfe der Athene mit Pallas vgl. *O. Müller, Hyperb.-röm. Studien 1, 286.**

Gerhard, *Ges. akad. Abh.* 1, 240. *M. Mayer* a. a. O. 189ff. Ursprünglich ist er wohl mit dem Giganten identisch (*Preller-Robert* 70, 3. *Gerhard* a. a. O. 1, 247. v. *Wilamowitz*, *Aus Kydathen* 134. *Toepffer*, *Att. Geneal.* 290. 303; vgl. *Sophokles* bei *Strabon* 9, 392: ὁ σκληρὸς οὗτος καὶ γέναντας ἐκτρέφων ἐτίληε Πάλλας), aber frühzeitig in attischer Lokalsage zu einem mythischen König geworden. — 6) Pallas, der Sohn des Pandion und Bruder des Aigeus, Lykos und Nisos, der mit seinen Brüdern die Metoniden vertrieb, *Apollod.* 3, 15, 5. *Strabon* 9, 392 und *Sophokles ebend.* *Schol. Eur. Hipp.* 35, 1200. *Steph. Byz.* s. v. *Λαλαία*. *Suid.* s. v. *Παλλάων*. Von seinen Söhnen (s. d. Artikel Pallantiden) werden namentlich aufgeführt Butes (s. d. nr. 4) und Klytos (s. d. nr. 2; vgl. *Oe. Metam.* 7, 500), die, wie ihr Vater Pallas, ebenfalls als Giganten auftreten, *M. Mayer* a. a. O. 185. Sie begeben sich zusammen mit Kephalos nach Aigina, um den Aiaios um Hilfe gegen Minos zu bitten; bei *Diod. Sic.* 4, 60 schliefst Androgeos, des Minos Sohn, mit den Pallantiden Freundschaft, und daher läßt Aigeus aus Besorgnis, durch die Pallantiden im Bunde mit Androgeos der Herrschaft beraubt zu werden, diesen ermorden. Ein anderer Sohn des Pallas wird auf der Jagd von Theseus ver-  
sehtentlich getötet, *Schol. Eur. Hipp.* 35. Nach *Plut. Thes.* 1, 22, 2 28, 10. *Hypothes. Eur. Hippol.* 30  
*Hygin. fab.* 244 p. 136 *Schmidt* tötet Theseus den Pallas und seine Söhne; andere und zwar die besten (v. *Wilamowitz* a. a. O. 135, 58) berichten nur, daß Theseus bei Gargetos die im Hinterhalt liegenden Söhne des Pallas durch den Verrat des Leos (s. d. nr. 2) besiegte und tötete, worauf die unter Pallas selbst über Spheitos heranziehende Hauptmacht sich zerstreute, *Plut. Thes.* 13. *Philochoros* fr. 13 bei *Schol. Eur. Hipp.* 35; von dem Schicksal des Pallas wird an diesen Stellen nichts erwähnt. Der Kampf des Theseus mit Pallas und seinen Söhnen ist höchst wahrscheinlich auf dem Ostfries des Theseions (abgeb. *Müller, Denkmäler* 1, 109. *Baumeister, Denkmäler* 1871 S. 1785) dargestellt, rechts davon die Errichtung des τρόπαιον, links der Gefangene stellt nach der Vermutung von *Wilamowitz* (a. a. O. 135, 58) den Pallas dar. *O. Müller, Hyperbor.-röm. Studien* 1, 280ff. *Preller-Robert* 70, 3. *Baumeister* a. a. O. 1784r, wo auch die abweichenden Deutungen angegeben sind (vgl. Pallantiden). [Dargestellt ist Pallas auch zusammen mit Urneus, Nisos und Lykos auf der schönen oben Bd. 2 Sp. 2187 f. (Art. Lykos) abgebildeten streng-rotfigur. Vase. *Roscher.*] [*Höfer.*]

**Pallene** (Παλλήνη), 1) Tochter des Sithon, Königs der Odomanten im thrakischen Chersones, nach welcher die Halbinsel Pallene benannt sein sollte. Ihre Mutter war Achiroë, die Tochter des Neilos, oder die Nympe Mendeis (Mende, Stadt auf Pallene), ihre Schwester Rhoiteia, *Tzet. Lyk.* 1161 (vgl. 583); *Hegesippos* b. *Steph. B.* v. *Παλλήνη*; *Eustath.* *Dion. Per.* 327; *Phylarg. Verg. Ge.* 4, 390 (wo Pallene zu schreiben statt Palla). Wegen ihrer Schönheit ward sie von zahlreichen Freiern aufgesucht. Der Vater versprach ihre Hand

und die Herrschaft dem, welcher ihn im Kampfe besiegen würde, und tötete viele, Darnach liefs er den Dryas und Kleitos mit einander um sie kämpfen, und Dryas kam dabei um durch eine List der Pallene, welche den Kleitos liebte. (Der Erzieher der Pallene nämlich bestach ihr zu Liebe den Wagenlenker des Dryas, dafs er die Nägel vor den Wagenrädern wegliefs, worauf Dryas beim Kampfe stürzte und von Kleitos getötet wurde, *Parthen.*; vgl. die ähnliche Sage von Pelops und Myrtilos [s. d.]). Sithon wollte deswegen die Tochter töten; aber eine himmliche Erscheinung (oder Aphrodite) verhinderte dies. Nachdem Sithon gestorben, erhielten Kleitos und Pallene die Herrschaft des Landes, das jetzt Pallene genannt wurde, *Kon. 10*; *Theagenes* v. *Hegesippos* b. *Parthen.* 6. — Nach *Nonn. Dion.* 48, 90—237 fordert Dionysos von Sithon, den er für den Mord so vieler Freier strafen will, die Hand seiner Tochter. Sithon läfst ihn mit Pallene um die Ehe kämpfen; er siegt, tötet den Sithon und vermählt sich mit Pallene; vgl. *Philostr. epist.* 47 ed. *Kayser* 2, 248. — 2) Eine der Töchter des Alkyoneus, welche sich nach des Vaters Tod von dem kanasträischen Vorgebirge in Pallene ins Meer stürzten, aber von Aphrodite in Vögel verwandelt wurden, *Eustath.* z. *Hom.* p. 776, 37; *Suid.* v. *Ἀλκυονίδες τιτταί*; *Apostol.* 2, 20; *Bekk. Anecd.* 377, 25; *Eudoc.* p. 35. — [3] Auf Münzen von Potidaia will *Miltingen, Sylloge of ancient unedit. coins* 48 (vgl. *Head, Hist. num.* 188) in dem weiblichen Haupte die Personifikation der Halbinsel Pallene erkennen. *Höfer.*] [*Stoll.*]

**Palleneus** s. *Pallanens*.

**Pallenis** (Παλλήνις), 1) die Athene vom Demos Pallene zwischen Athen und Marathon (*Herod.* 1, 62. *Eurip. Heraclid.* 849, 1031. *Lykophron, Alex.* 1261. *C. I. A.* 1, 222, 224, 273. *Ἐν Παλλήνις*, über die *Glosse d. Hesych. Παρθέρον Παλλ.* vgl. *O. Müller, kl. Schr.* 2, 151). Der Kult des Heiligtums (ἱερὸν Παλλήνιδος; *Id.* oder Παλλήνιον) war zweifellos sehr alt (v. *Wilamowitz, Arist. u. Ath.* 1, 37, 5); auch mufs der Reichtum an Weihgeschenken bedeutend und die Kultübung eigentümlicher Art gewesen sein, wenn eine Schilderung seiner Merkwürdigkeiten den Inhalt einer besonderen Schrift von *Themison* (aus unbestimmter Zeit) bei *Athen.* 6, 234, 235 bilden konnte. Als Diener des Heiligtums werden hier eine Priesterin und drei Parasiten (über diese vgl. *Stengel, griech. Kultusaltert.* in *Iw. Müllers Handb.* 5, 3, 46), zwei aus dem Demos Gargetos und einer aus Pitthos, genannt, ferner der Basileus, Greise und neuvermählte Frauen. Die Datierung der Weihgeschenke fand nach dem Namen der Athenepriesterin statt: s. *Toepffer, att. Genealogie* 100. In Pallene war auch der Mythos von den Pallantiden heimisch, aus dem eine vereinzelt Episode bei *Ant. Karyst. mirab. hist.* 12 nach dem Logographen *Ameasagoras* erhalten ist (s. unter *Erichthonios* 1, 1304; der zum Lykabetos gewordene Fels wurde aus der Gegend von Pallene losgerissen). Es ist deshalb wahrscheinlich, dafs hier auch der epichorische Heros Pallas gemeinschaftlich mit Athene Pallenis Verehrung genofs

(s. *Milchhöfer*, *Berliner Philol. Wochenschr.* 1892, 2, 34 und O. Müller in *Gerhards hyperb. röm. Studien* 1, 276 ff.). Was die genauere topographische Bestimmung des Orts betrifft, so hat ihn *Brückner* neuerdings in den *Athen. Mitt.* 14, 200—234 unter Benützung von aufgefundenen Weihinschriften Palleneischer Bürger an den Ostabhang des südlicheren Gebirgszugs des Hymettos in die Nähe von Koropi versetzt, indem er zugleich die Vermutung aufserte, daß die Athene, welche den Peisistratos zurückführte, die Pallenis gewesen sei. S. dagegen *Löper*, *Ath. Mitt.* 17, 422 und besonders *Milchhöfer* a. a. O. und S. 2 ff., der nach eingehender Prüfung der Überlieferung und von der heutigen Ortsbezeichnung Ballana (zwischen Jeraka und Kantza) ausgehend den Demos in die Nähe von Gargettos zurückverlegt, wo ihn schon *Leake Demi* 46 und *Rofs Demos* 63 gesucht hatten. [— 2] Beiname der 20 Proteustochter Eidothea, *Dionys. Per.* 259. *Eust. ad Dionys. Per.* 327. *Priscian. Per.* 243. Höfer.] [Eisele.]

**Pallor und Pavor**, lateinische Nachbildung der homerischen Schreckgestalten und Aresbegleiter *Σεισος* und *Φόβος* (s. über diese *Preller-Robert, Griech. Mythol.* 1, 338 f.), wahrscheinlich von *Ennius* in der Schilderung des Kampfes der Römer mit den Vejentern und Fidenaten unter Tullus Hostilius eingeführt, 30 um die Wirkung des Abfalles der Albaner unter Mettius Fufetius zu veranschaulichen. Daraus ist in der annalistischen Tradition (*Valerius Antias*?) bei *Liv.* 1, 27, 7 die Gelobung von Heiligtümern dieser Gottheiten geworden: *Tullus in re trepida duodecim ovit salios fanaque Pallori ac Pavori*. Die hier erwähnten Salier sind die Salii Collini oder Agonales; da *Livius* 1, 20, 4 dem Numa nur die Einsetzung eines zwölfgliedrigen Salierkollegiums, der Salii Palatini, zugeschrieben hat, meint er hier dieselbe Verdoppelung der Priesterzahl, die *Dionysios v. Halikarnafs* 3, 32, 4 (vgl. 2, 70, 1. *Cass. Dio frag.* 6, 5 *Metab.*) ebenfalls den Tullus Hostilius, jedoch im Kampfe mit den Sabinern geloben läßt. Von den Heiligtümern des Pallor und Pavor weiß *Dionys* weder in dem Berichte über diese Schlacht, noch in dem über den Kampf mit den Vejentern und Fidenaten (3, 24, 4) zu erzählen. Dagegen ist in 50 der erweiterten Fassung der *Servius-Scholien* zu *Aen.* 8, 285 durch Mißverständnis der Worte des *Livius* (Beziehung von *Pallori ac Pavori* nicht nur zu *fanis*, sondern auch zu *salios*) große Verwirrung angerichtet: *quos (salios) alii a Numa institutos dicunt, ut arma ancilia saltantes portarent: ergo bene a saltu appellati. horum numerum Hostilius auxit (so richtig Dempster, addidit Hass.). nam duo sunt genera saliorum, sicut in salioribus carminibus invenitur, Collini et Quirinales a Numa instituti, ab Hostilio vero Pavorii et Pallorii instituti*. Dieser schon längst richtig erkannte Sachverhalt (verkannt eigentlich nur von *Itubino*, *Beitr. z. Vorgeschichte Italiens* S. 241 ff., dessen ganz haltlose Kombinationen sonderbarerweise von *Wiessenborn-H.* J. Müller zur Erklärung der Liviusstelle herangezogen wer-

den) ist neuerdings völlig verwirrt worden durch *B. Maurenbrecher* (*Carminum saliarum reliquiae, Jahrb. f. Philol. Suppl.-Bd.* 21, 1894, 315 ff.), der die Angabe des *Vergilscholiasten* auf *Varro* zurückführen zu können glaubt; aber die von ihm im Wortlaut angeführte, mit dem Scholion wörtlich übereinstimmende *Varrostelle*, angeblich *de ling. lat.* 6, 14, existiert nur in der Phantasie des Verfassers, dem offenbar in seinen Excerpten eine Abschrift des *Vergilscholiasts* sich unter die falsche Bezeichnung „*Varro de l. l.* 6, 14“ verirrt hat. Aufser *Livius* weiß kein antiker Autor von Tempel und Kult des Pavor und Pallor zu berichten, denn all die zahlreichen Zeugnisse, die ihrer gedanken, beruhen ausschließlich auf der *Liviusstelle* (auch die Erwähnung bei *Mart. Cap.* 1, 55 in der elften Region des Templum). Schon *Seneca* (*frag.* 33 *Haase* aus *August. civ. dei* 6, 10) hat in der Schrift *de superstitione* Pavor und Pallor unter den Missbildungen des antiken Götterglaubens aufgeführt, und in der christlichen Polemik gegen den Polytheismus erscheinen die beiden Gestalten regelmäßig neben *Cloacina*, *Febris* u. a. unter den Beispielen besonders verwerflicher und absurder Vergöttlichungen (z. B. *Minuc. Fel.* 25, 8 = *Cypr. quod idola dei n. s. 4. Tertull. adv. Marc.* 1, 18. *Arnob.* 1, 28. *Lact.* 1, 20, 11. *August. c. d.* 4, 23, 6, 10; *epist.* 17, 2; *de consensu evang.* 1, 18; in *palm.* 104, 11 [= *Migne, Patrol. lat.* 33, 84, 34, 1053, 37, 1396]. *Acta SS. Jul.* 5, 144).

Bei den späteren römischen Dichtern erscheint *Pavor* nach homerischem Vorbilde als Diener und Gespannführer des Mars (*Stat. Theb.* 3, 424 f.: *Communt Furor Iraque cristas, frenam ministrat equis Pavor armiger*; vgl. 7, 108 ff. *Val. Flacc.* 2, 204 f.: *accelerat Pavor et Geticis Discordia demens e stabulis atraeque genis pallentibus Irae*. *Claudian.* in *Rufin.* 1, 342 f.: *Per galeam, Bellona, mihi necusque rotarum tende, Pavor; frenet trepidos Formido iugales* (vgl. *Hygin. fab. p.* 12, 9 *Schm.*: *ex Venere et Marte Harmonia et Formido = Σεισος*); *de consul. Stilich.* 2, 371 ff.: *Frena regit currumque patris Bellona . . . praecedit hictorque Metus cum fratre Pavore u. s. w.*), vereinzelt auch nach dem Vorbilde des *Antimachos* (*Schol. A Hom. Il.* 4, 439) *Terrorque Pavorque* als Rosse des Mars (*Val. Flacc.* 3, 89). *Ovid* führt im Gefolge der *Tisiphone Luctus, Pavor, Terror* und *Insaniam* auf (*met.* 4, 484; vgl. 487 *pallorque fores infecit aeternas*), während er *Pallor* zum Genossen von *Tremor* und *Fames* macht (*met.* 8, 790; vgl. *Prudent. psychom.* 464 *Cura, Fames, Metus, Anxietas, Perisuria, Pallor u. s. w.*), also zu einer Versinnlichung des Verfalls der Körperkräfte; ähnlich *Sil. Ital.* 13, 581 f.: *Luctus edax Maciesque malis comes addita morbis et Macror pastus fletu et sine sanguine Pallor u. s. w.* (vgl. *Sen. Herc. f.* 693 f. *Metus Pavorque furvus et frendens Dolor aterque Luctus sequitur et Morbus tremens*) und *Claudian.* *de sexto consul. Honor.* 321 ff.: *comitatur euntem Pallor et atra Fames et saucia lividus ora Luctus et inferno stridentibus agmine Morbi*. Ganz vereinzelt steht der *gratus anantum Pallor*

(neben *Licentia*, *Irac*, *Excubiae*, *Lacrimae*, *Audacia*, *Metus*, *Volutas*, *Periuria*) im Gefolge der Venus bei *Claudian. de nupt. Honor.* 80 f. Bei *Apul. metam.* 10, 31 treten als Begleiter der Minerva *Terror* und *Metus* an die Stelle von *Pavor* und *Pallor* (vgl. dazu *Dilthey, Archäol. Zeit.* 33, 1875 S. 69, 28).

Bildnisse von *Pavor* und *Pallor* glaubte man lange Zeit in den Köpfen auf dem Avers der Denare des L. Hostilius Saserna, geprägt zwischen 49 und 45 v. Chr. (*Eckhel, Doctr. num.* 5, 226. *Babelon, Monn. republ.* 1, 562 f.) zu besitzen, aber diese Deutung widerlegt sich schon durch die Thatsache, daß der eine Kopf weiblich ist; mit Recht erkennt man jetzt in diesen Köpfen einen Gallier und eine Gallierin in Beziehung auf das Opfer (*hostia*; vgl. *Hostilius*) von *Gallus* et *Galla* (*W. Froehner, Philolog. Suppl.* Bd. 6, 1884, 84. *R. Mowat, Revue numismat.* 3<sup>me</sup> sér. 9, 1891, 279 ff. *A. Blanchet, Études de numismatique* 1, Paris 1892, 15).

[Wisowa.]

**Palmithe** (palmithe) lautet die etruskische Form für das griechische Palamedes. Der Name ist zunächst dreimal auf Spiegeln belegt, deren erster in Toscanella gefunden ist, während der Fundort der anderen beiden nicht berichtet wird. Außerdem aber giebt es noch zwei weitere Belege, und zwar auf Gemmen, deren eine von Carneol und in Volci gefunden worden ist. Der Spiegel von Toscanella ist veröffentlicht von *Garrucci, Bull. dell' Inst.* 1865, 14; *Gerhard, Etrusk. Spiegel* 4, 30 sq. Taf. CCCLXXXII; *Fabretti, C. I. I.* nr. 2097 ter; den zweiten Spiegel, der ehemals im Museo Borgia zu Velletri war und jetzt wohl, wie die übrigen Gegenstände dieses Museums, im Nationalmuseum zu Neapel sein wird, haben herausgegeben *Inghirami, Gall. Omer.* 2, 52 sq. mit Kommentar von Lanzi und Abbildung auf Taf. CXLI; *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 190 sq., Taf. CXCVI (vgl. Taf. XXII nr. 8). Der dritte Spiegel, vermutlich in der Gegend von Chiusi gefunden, gehört zu der Sammlung Terrosi in Cetona. Er ist herausgegeben von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 336 Taf. CCLXXV A nr. 2 und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 1014 quater. Die Gemme von Volci ist herausgegeben von *J. Cades, Centuria* 3, nr. 32; *A. de Montigny* in der *Rev. archéol.* 4, 284, pl. LXVIII nr. 1; *De Witte, Catal. Durand* 446 nr. 2198; *Fabretti* nr. 2215. Die andere Gemme hat gleichfalls *A. de Montigny* in der *Revue archéol.* l. c. pl. LXVIII nr. 3 veröffentlicht.

Der Spiegel von Toscanella enthält vier Figuren, und zwar, von rechts nach links geordnet: *ziuniöe* (Dionemedes), *menle* (Menelaos), *evas* (Ajax) und *palmithe* (Palamedes). Welche Scene er grade im einzelnen darstellt, dafür fehlt es an jedem Anhalt. Der zweite Spiegel, dessen Fundort nicht überliefert ist, stammt aus Orvieto. Er trägt auf seiner Spiegelfläche das Wort *suöina*, und alle Gegenstände, die dieses Wort tragen (es bedeutet „Grabgerät“, von *suöi* „Grab“ abgeleitet), sind ohne Ausnahme orvietanischer Herkunft. Es ist nur noch ein kleines Bruchstück des Spiegels erhalten, aber der obere Rand desselben trägt

noch die Namen der sämtlichen sechs Figuren, die der Spiegel einst enthalten hat. Aus ihnen, sowie den Resten der Figuren, ergibt sich, daß die Darstellung die der Helena unter ihren Freiern gewesen ist. Die Figuren sind die folgenden: im Hintergrunde eine Göttin auf einem Viergespann mit der Überschrift *euturpe*, also die Muse Euterpe; rechts von ihr ist eine Gruppe, die aus *ziuniöe* (Dionemedes), der geschmückten *ellina* (Helena) und *palmithe* oder *talmiöe* (Palamedes) besteht; die linke Gruppe ist verloren, auch die übergeschriebenen Namen sind verstümmelt, jedoch mit Sicherheit als *acememrun* und *mnele* (*Agamemnon* und *Menelaos*) herzustellen (so auch *Deecke, Lex.* s. v. *euturpa*). Der Name *palmithe* sieht aus wie *talmiöe*. Der Spiegel Terrosi zeigt vier Figuren: links den sitzenden nackten Palamedes, dessen Beischrift auch hier eher *talmiöe* als *palmithe* zu lesen ist; vor ihm eine nackte geschmückte Frau, *zais* mit Namen; rechts von ihr zwei andere Personen, eine weibliche, mit phrygischer Mütze bekleidet und purpur benannt, und eine männliche mit der Beischrift *ite*. Für die Deutung auch dieser Scene fehlt es an jeglichem Anhalt. Der Skarabäus von Volci „zeigt Palamedes und Philoctetes am Altar der Chryse unmittelbar vor der Verwundung des Philoctetes durch die Schlange“ (*Bugge*). Auch hier ist die Lesung zweifelhaft, und zwar in doppelter Hinsicht, in Bezug auf die ersten und die drei letzten Buchstaben. Die Legende lautet **INAT**, und dies würde *talmeöi* zu lesen sein. Aber es ist sehr wahrscheinlich, daß *Deecke* (*Bezenberger, Beitr.* 2, 169 nr. 78) recht habe, wenn er vermutet, daß mit umgekehrtem *e* auch hier *palmithe* zu lesen sei, doch sieht der erste Buchstabe auch hier in der That wie ein *t* aus, und so wird vielleicht *talmiöe* die richtige Lesung sein. Die zweite Gemme *de Montignys* endlich „zeigt einen mit Speer versehenen Mann, der sich über einen mit Würfeln oder Steinchen besetzten Untersatz bückt“ (*Bugge*). Er hat die Beischrift *talmite*. Danach scheint sich die dem griechischen entsprechende Form *palmithe* nur einmal zu finden, hingegen dreimal *talmiöe* und einmal *talmite*. An ein viermaliges Verlesen ist schwer zu glauben, und so wird man das *t* anerkennen müssen. Daß wirklich Palamedes gemeint ist, zeigt der Skarabäus von Volci mit Sicherheit. Inbezug auf die Erklärung dieses *t* spricht *Bugge* (in *Deekes Etr. Fr. u. Stud.* 4, 26) verschiedene Vermutungen aus. [C. Pauli.]

**Palmas**, ein Krieger auf Seiten des Aeneas in Latium, in der Schlacht von Mezentius erlegt, *Verg. Aen.* 10, 697. [Stoll.]

**Palmys** (*Πάλμυς*), Bundesgenosse der Troer aus Askania, *Hom. Il.* 13, 792. [Höfer.]

**Palos** (*Πάλος*), Nachkomme des Skythes, Bruder des Napes (s. d.), König und Heros, Eponymos der skythischen *Πάλοι*, *Diod.* 2, 43 und *Wesseling* z. d. St. [Höfer.]

**Palthanor** (*Παλθάνωρ*), Führer des dem Deriades verbündeten indischen Volkes der Zabier, welcher aus Abneigung gegen Deriades

dem Dionysos nach Theben folgte und dort wohnen blieb., *Nonn. Dion.* 26, 66 ff. [Stoll.]

**Pambasileia** (Παμβασιλεία), Beiname 1) der Rhea, *Orph. Hymn.* 14, 7. — 2) der Persephone, *Kaibel, Epigr.* 218, 15. — 3) der Artemis, *Orph. a. a. O.* 36, 11. — 4) der Hera, *Apoll. Rhod.* 4, 382; *Orph. a. a. O.* 16, 2; *Anth. append. epigr. ed. Cougny* 4, 65, 1. — 5) der Physia, *Orph. a. a. O.* 10, 16. — 6) der Hygieia, *Orph. a. a. O.* 68, 1; vgl. die Parodien bei *Arist.* 10 *nub.* 357, 1151. [Höfer.]

**Pambasileus** (Παμβασιλεύς), Beiname des Zeus, *Orph. hymn.* 73, 3; vgl. *παμμεδέων* bei *Nonn. Dionys.* 1, 368, 2, 632, 7, 9, 18, 23, 40, 97, 47, 440. [Höfer.]

**Pambotis** (Παμβώτης), 1) Beiname der Ge, *Soph. Phil.* 391, nach dem *Schol.* — πάντας τρέφουσα· παρὰ τὸ Ὀμηρικὸν ζειδωρος ἄρουρα. — 2) der Tyche und Elpis; vgl. *Hesych.* *παμβώτης τύχη* [Τύχη?] *ἐλπίς* [Ἐλπίς?] *παντοτρόπος*. [Roscher.] [Höfer.]

**Pamisos** (Πάμισος), Gott des gleichnamigen Flusses in Messenien, dem nach Bestimmung des Königs Sybotas der jeweilige König alljährlich ein Opfer darzubringen hatte, *Paus.* 4, 3, 10. [Höfer.]

**Pammachos** (Παμμάχος), „die alle Bekämpfende, Bezwingende“, Beiname der Athene, *Arist. Lys.* 1322. [Höfer.]

**Pammerope** (Παμμερόπη), eine der Töchter 30 des Keleos (s. d.), *Pamphos* und *Homer* (?) bei *Paus.* 1, 38, 3. Das Nähere unter Keleos *Sp.* 1207, 22 ff. Inbetriff der Töchter des Keleos ist nachzutragen, dass sie nach *Clem. Alex. coh. ad gent.* p. 39 *Potter* = 132 *Migne* in Eleusis begraben waren. [Höfer.]

**Pammestor** (Παμμήτωρ), Beiname des Ares, *Euripides* (2 vgl. *Bergk, Poet. lyr.* 3<sup>4</sup>, 744) bei *Diod. Exc. Vat.* 3, 134 = *Nauck, Frgm. Trag.* *fragm. anonym.* 129, 9. Vgl. *Hesych.* s. v. *παμμήτωρ*. [Höfer.]

**Pammeteira** (Παμμήτειρα), 'die Allmutter', vgl. *Pammestor*, Beiname 1) der Ge, *Hom. Hymn.* 30, 1, vgl. *Orph. fr.* 123, 29 *Abel.* — 2) der Demeter, *Orph. hymn.* 40, 1, vgl. d. Art. Kora u. Demeter *Sp.* 1327, 13 ff. — 3) der Nyx, *Anth. Pal.* 6, 165, 1. — 4) der Rhea, *Orph. Arg.* 547. — 5) der Physia, *Orph. hymn.* 10, 1. — 6) der Selene, *Precat. ad Lunam* 33 ed. *Abel.* Vgl. *Pammestor*. [Höfer.]

**Pammeter** (Παμμήτωρ), Beiname 1) der Ge, *Aesch. Prom.* 90; *Anth. Pal.* 4, 461, 1; *Nonn. Dionys.* 48, 7; *Constant. Man. Arist. et Cui.* 2, 94 ed. *Hercher.* — 2) der Rhea, *Nonn. a. a. O.* 13, 35; *Kaibel, Epigr.* 823, 4. — 3) der Aphrodite, *Hymn. mag. in Ven.* 16; *Wessely, Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. Phil. hist. Kl.* 36 (1888), 2, 33. Vgl. *Pammeteira*. [Höfer.]

**Pammon** (Πάμμων), Sohn des Priamos und der Hekabe, *Hom. Il.* 24, 250. *Apollod.* 3, 12, 5. *Hygin. fab.* 90 p. 86 *Schmidt. Quint. Smyrn.* 6, 317, 562, 568. Er wird von Neoptolemos getötet, *Quint. Smyrn.* 13, 214. *Tzet. Homer.* 446. Vgl. auch d. Art. *Palaimon* nr. 4. [Höfer.]

**Pampamon** s. *Pampanon*.

**Pampanon** (?), Beiname der Demeter in Herakleia, *Hesych.* Wenn das lukianische

Herakleia gemeint sein sollte, möchte *Immisch, De glossis Lex. Hesych. Italici* 327 den Namen mit *pampinus* (*Curtius, Etym.* 511) in Zusammenhang bringen. *Ruhnken, Timaei Lex. voc. Platon.* ed. 2 (1789) p. 209 vermutet *Παμπίων* (von *πέπαι*) = 'omnia possidens, dives', und vergleicht damit den Beinamen der Kore Polyboia (s. d.). *L. Blach* s. v. Kora Bd. 2 *Sp.* 1327, 41 schreibt *Παμπανώ*. Nach *Baunack, Studien auf dem Gebiete des Griechischen* etc. 1, 74 bedeutet *Πάμπανος* „die über dem in Ackerland bestehenden Besitz waltende Göttin“, entspricht also in seiner Bedeutung dem elischen Beinamen der Demeter *Χαμώνη* (s. d. u. vgl. *καπὼν τὸν ἄγρόν* *Hesych.*: *Baunack* a. a. O. 42, 66). Könnte der Name mit *παιάειν* 'reifen lassen' zusammenhängen = *Παμπανώ* 'Brot', *παιά* 'Fülle', welche beiden Worte nach *Athen.* 3 p. 111 c messapisch waren? Vgl. *Nissen, Ital. Landeskunde* 1, 543, 5. Nach dem *Interpolator Serr. ad Verg. Georg.* 1, 17 nannten die Sabiner Cererem *Panem*. Gegen *Mommsen, Unterital.* Dial. 136, 20, der *Panem* in *Pandam* ändern will, s. *Soph. Bugge, Altital. Studien* 45 ff., der meint, dass in der Quelle des *Interpolator*s gesagt war, die Sabiner hätten Brot (*panis*) *ceres* genannt, und der den Namen *Ceres* selbst mit oskischem *caria* = *panis* in Verbindung bringt. [Höfer.]

**Pamphaës** (Παμφαῖς), wohl mythischer Ur-ahn des argivischen Nemeensiegers Theaios, dem die 10. nemeische Ode *Pindars* gewidmet ist. P. sollte einst die Dioskuren (s. d.) bei sich bewirthet haben, so dass die Vermuthung nahe liegt, dass diese mythische Begebenheit das *aition* für eine im Geschlechte des Theaios übliche Theoxenienfeier war. Vgl. *Böeckhs* Kommentar zu *Nem.* 10, 49 ff. p. 470. [Roscher.]

**Pamphagos** (Παμφάγος), der alles verzehrende. 1) Beiname des Hades in der Gräcität des Mittelalters. *Ps. Greg. Naz. Christ. pat.* 1922, *Leontis Mag. Anacr.* 1, 8, *Bergk, Arsen. Arch. Anacr.* 16 (*Matranga uned.* 2, 670 *παμφάγος*), *Constant. Manass. chron.* 6023 (*παμφάγος*). Uralt dagegen ist die derb realistische Vorstellung von dem die Verstorbenen schmausenden Unterweltsgott; ihr volkstümlicher Charakter ist von *Albr. Dieterich, Nekyio* 46 ff. nachgewiesen, wo auch die Analogien mit den Anschauungen anderer Völker angeführt sind. — 2) Beiname des Herakles *πομφάγος*, *Athen.* 10, 1. *Hymn. orph.* 12, 6; — 3) des als Prinzip des Feuers gedachten Hephaistos, *Hymn. orph.* 66, 5; — 4) in bildlichem Sinn Epitheton des alles kritisirenden Momos, *Anth. Plan.* 266, 1 (= *Anth. Pal.* 3, 207 *Jac.*); — 5) Name eines der Hunde *Aktaïons*, *Ovid. Met.* 3, 210. [Eisele.]

**Pamphilos** (Πάμφιλος), Sohn des Aigyptos, vermählt mit der Danaide Demophile, *Hyg. F.* 170. [Stoll.]

*Πάμφιλος ἄνασσα*, wahrscheinlich Selene in der metrischen Inschrift aus Nikomedeia in Bithynien b. *Kaibel, Epigr. gr.* 1036. Vgl. *Roscher, Selene u. Verw.* S. 11 und oben Bd. 2 *Sp.* 3126. [Roscher.]

**Pamphos** (Πάμφος), 1) ein alter mythischer

Sänger, der nach *Pausanias* den Athenern die ältesten Hymnen gedichtet hatte. Es werden von *Pausanias* Hymnen an Demeter, Artemis, Poseidon, Eros, die Chariten und ein Linoslied erwähnt, *Paus.* 1, 38, 3. 1, 39, 1. 7, 21, 3. 8, 35, 7. 8, 37, 6. 9, 27, 2. 9, 29, 3. 9, 31, 6. 9, 35, 1. — *Philostr. Heroic.* 2, 19 führt Verse aus einem Hymnus auf Zeus an; *Lobeck, Agl.* 745 f. *Preller, Demeter u. Pers.* S. 60, 383 ff.; *Gr. Myth.* 2, 493. [Vgl. auch *Hesych.* s. v. Παμφύλῃδες γυναῖκες Ἀθήνησιν ἐπὶ Πάμφου [Πάμφω?] τὸ γένος ἔχουσαι und *Toepffer, Att. Genet.* 209. 314. *Roscher.*] — 2) Ein Pamphos wird genannt als der Erfinder der Leuchter *Plut. comm. in Hesiod. fr.* 11, 24. *Schol. Hesiod. Opp.* 421. [Stoll.]

**Pamphylalaia** (Παμφυλαία), Beiname der Artemis als der Schutzgöttin der dorischen Phyle Pamphyloi auf einer Weihinschrift aus dem Asklepieion zu Epidauros: Ἀρτέμιδος Παμφυλῶν[ας] Ἐνκράτης Ἐνκράτους προφορήσας, *Cuvadias, Arch. Epigr.* 1883, 28, 6. *Fouilles d'Épidaure* 86. *Baunack, Studien auf d. Gebiete d. Griech.* etc. 83, 5. *Aus Epidauros* 3, 5. *Collitz-Prellwitz, Dialekt-Inschr.* 3, 3334. Vgl. *Wilde, De sacris Troezeniorum* 30. [Höfer.]

**Pamphyle, Pamphylia** (Παμφύλη, Παμφυλία), eine mit dem Mythos der Manto (s. d.) und des Mopsos (s. d. nr. 2) eng verknüpfte mythische Persönlichkeit, nach der Pamphyliern, das früher *Μοψοκία* hieß, benannt sein soll, *Eust. ad Dion. Per.* 854. Sie gilt entweder als Gemahlin des Mopsos und ist Tochter des Kabderos, des Königs von Kilikien, *Schol. Dion. Per.* 850, oder sie ist Tochter des Mopsos, *Theopompus fr.* 111 aus *Phot. bibl. cod.* 176 p. 202 f., oder schließlich seine Schwester, insofern sie eine Tochter des Rhakios und der Manto genannt wird, *Steph. Byz.* s. v. Παμφυλία; vgl. *Pamphylos* nr. 1. [Höfer.]

**Pamphylos** (Πάμφυλος), 1) Heros Eponymos der Landschaft Pamphylien, *Eust. ad Dion. Per.* 854. Seine Tochter war Megarsa, *Demetrios* bei *Tzet. Lyk.* 444 = *Frsg. hist. Graec.* 4, 382, die Eponyme der Stadt Megarsa (Megarsa), in deren Nähe sich das Grab des Mopsos (vgl. *Pamphyle*) befand, *Strabo* 14, 676. — 2) Sohn des Aigimios (s. d.), Enkel (nach *Schol. Pind. Pyth.* 1, 121 Bruder) des Doros, Bruder des Dymas, Heros Eponymos der dorischen Phyle der Πάμφυλοι, *Pind. Pyth.* 1, 62 (121); *Ephoros* b. *Steph. Byz.* s. v. Ἀμφύγιος; *O. Müller, Dorier* 1, 29, 58f. Er heiratete die Orsobia, die Tochter des Deiphontes (s. d.), *Paus.* 2, 23, 3, und fiel zusammen mit seinem Bruder Dymas als Bundesgenosse der Herakleiden im Kampfe gegen Tisamenos, *Apollod.* 2, 8, 3. [Höfer.]

**Pampotnia** (Παμπότνια), Beiname der Rhea, *Anth. Palat.* 6, 281, 3. [Höfer.]

**Pamyles** = Paamyles (s. d.).

**Pan** (Πάν; hinsichtlich der Etymologie und der sonstigen Benennungen des Gottes s. u. Sp. 140 ff.).

**A. Kultstätten und Lokalsagen** (vgl. *W. Gebhard, Beitrag z. Gesch. d. Pankultus. Progr. des Martino-Catharineums z. Braunschweig* 1872, ganz unzureichend).

### I. Peloponnes.

Dafs die Peloponnes im allgemeinen für die eigentliche Heimat des Pankultes galt, folgt schon aus der altertümlichen Bezeichnung derselben als Pansland = Παν(τ)ία\*, welche uns von *Hesychios* (s. v. Πανία: ἡ Πελοπόν(ν)ησος; vgl. auch *Hesych.* s. v. Πανίας βήσας: ὡς ἀπὸ τοῦ Πανός. Ἀλαγίλος Καλλιστὰς) bezeugt wird (s. auch *Soph. Ant.* 106, wo statt Ἀργόθεν wohl Πανίδεσσι zu schreiben ist). Auch *Kratinos* (*frg.* 2, 182 *Mein.*; vgl. *Aristoph. Lysistr.* 997, wo Pan als Ἰσχυραϊκὸς und speziell peloponnesischer Gott hingestellt wird) scheint die Pelop. als Heimat des Pan zu betrachten, wenn er ihn Πάν, Πελασγικὸν Ἄργος ἐμβατεύων\*\* anredet, denn unter Πελασγ. Ἄργος ist nicht bloß die bekannte Landschaft Thessalien, sondern mehrfach auch entweder die Peloponnes, die auch Πελασγία oder Πελαγίς (*Ephor.* bei *Strab.* 5, 221; *Plin. n. h.* 4, 9;



1) Pankopf aus Tralles  
(nach *Frühner, Terres cuites d'Asie Min.* Taf. 3)

*Schol. Ap. Rh.* 1, 1034; *Steph. Byz.* s. v. Πελοπόννησος) oder schlechtweg Ἄργος hieß (*Aristarch* zu *Il.* Δ 171; vgl. *Apoll. Soph. lex.* 41, 15 *Bekk.*; *Hesych.* s. v. Ἄργος; *Str.* 370f.; *Schol. Il.* Δ 22; *Apollod. Bibl.* 2, 1, 1; *Steph. Byz.* s. v. Πελοπόννησος; *Eust.* zu *Dion. Per.* 419; *Il.* 6, 152; 15, 372; *Od.* 1, 344; 3, 263), oder das peloponnesische Argos zu verstehen (vgl. *Eur. Or.* 1601; *Phoen.* 256; *Schol. Eur. Or.* 932), so benannt entweder von den Pelasgern, die einst die Halbinsel bewohnt haben sollten (*Akusilaos frg.* 12 bei *Apollod. Bibl.* 2, 1, 1; *Eurip.* b. *Eust.* z. *Dion. Per.* 347;

\*) Vgl. auch *Aeneas Polior.* 27: πάντα ἔστι ... ἔσθια Πελοποννήσιον καὶ μάλιστα Ἀρχαδικόν.

\*\*) *Wilamowitz* im *Hermes* 14, 183 (vgl. *Kydathen* 107, Anm. 18) will freilich lesen: Πελασγικὸν ἄργον ἐμβατεύων mit Beziehung auf das athenische Pelasgikon, doch giebt auch das überlieferte Ἄργος einen sehr guten Sinn; vgl. *Πανία* = Πελοπόννησος oder = Ἀρχαδία und *Eurip. frg.* 696 N.: ὅ; τε πύργον Ἀρχαίων δυο χειμερὸν Πάν ἐμβατεύει.

*Kallim. epigr.* 40; *Diod.* 5, 81; *Dion. Hal.* 1, 17 u. 89), oder von deren eponymem König Pelasgos, der der Sage nach einst dort geherrscht hatte (*Akusiلاس* a. a. O.; *Asch. Suppl.* 253, 327 und öfter. *Steph. Byz.* s. v. *Πελαγονήσιος*; vgl. *Hesiod* b. *Str.* 221.\*)

### a) Arkadien.

Von den sämtlichen Landschaften der Peloponnes hat keine größere Anspruch darauf, für die Wiege des Pankultes zu gelten, als das Panland (*Παρία*; vgl. *Steph. Byz.* s. *Ἀρκαδία*) im engeren Sinne des Wortes, das durchaus hochgebirgige, im Altertum wie noch heute fast ausschließlich auf Schaf- und Ziegenzucht (*μηνοφόρος Bakchyl.* 10, 95 Bl. *ἐμυλος Theokr.* 22, 157; *πολύμηλος Hymn. in Mercur.* 2) und Jagd angewiesene Arkadien, wo sich besonders zahlreiche und alte oft durch Geburtssagen (*Roscher* im *Philol.* N. F. VII, 362 ff. 20 *Luc. de salt.* 48) ausgezeichnete Kultstätten des Gottes nachweisen lassen (s. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 8. 192 ff.; *Welzel, De Jove et Pane die Arcadiae*, Breslauer Diss. 1879); vgl. *Pind.* fr. 63: ὦ Πάν, Ἀρκαδίας μεδέων; *Schol.* bei *Athen.* 15, 694 D.: ὦ Πάν Ἀρκαδίας μεδῶν κλεινῆς κ. τ. λ.; *Simonid.* fr. 136 Bergk: Πάνα τὸν Ἀρκάδα; *Eurip.* fr. 696 *Nauck*<sup>1</sup>: ὅς τε πέτρον Ἀρκάδων δροχίμωρον ἢ Πάν ἐμβατεύεις; *Kastorion* b. *Ath.* 10, 455 A: σὲ τὸν βολαῖς νικητῶν ποιοῖς δροχίμωρον; *ναῖον θ'* ἴδων, *Θηρονόμης Πάν, χθόν' Ἀρκάδων, κλήσω; Meleag. Anth.* P. 5, 139 (*Suid.* s. v. *πικρίς*) Πάνα τὸν Ἀρκάδα; *Dion. Hal.* 1, 32 Ἀρκάδι γὰρ θῶν ἀρχαιοτάτους τε καὶ τιμιωτάτους ὁ Πάν; *Paus.* 8, 26, 2 Πάνος αἰε τοῖς Ἀρκάδι ἐπιχωρίων; ib. 8, 37, 11: θῶν δὲ ὁμοίως τοῖς ἀνατολίταις καὶ τοῖσι μετέστι τῷ Πάνι ἀνθρωπῶν τε εὐχὰς αἰεὶν ἐς τέλος καὶ ὅποια εἴποιεν ἀποδοῦναι ποτηροῖς; ib. 8, 31, 3: ἐστὶ δὲ καὶ ἐπὶ γράμμα ἐπ' αὐτοῖς εἶναι σφᾶς (d. h. die Horen, Pan und Apollon) θῶν τῶν πρώτων; *Verg. ecl.* 10, 26 und *Georg.* 3, 392: Pan deus Arcadiae; *Myrin. Anth.* P. 6, 108: Πάνες, βοῦντων κράντορες Ἀρκαδίας; *Priapea* 36, 4 ed. Müller; ib. 76, 8; *Öv. f.* 2, 271 ff.; *Luc. dial. deor.* 22 etc. Welch hervorragende Rolle Pan im alten Arkadien spielte, geht auch aus der Tatsache hervor, daß er einerseits nach einer der ältesten Geburtssagen Zwillingsbruder des Arkas\*\*), des eponymen Stammvaters der Arkader, sein sollte (s. a. u.), andererseits zusammen mit

Zeus den Haupttypus der von 363—280 v. Chr. geschlagenen gesamtarkadischen Münzen bildet (*Catal. of the Greek coins in the Brit. Mus. Peloponnesus* p. 173 ff.). — Unter den einzelnen arkadischen Kultstätten des Pan ragt an Bedeutung besonders hervor:

1) Das Lykaiongebirge (vgl. *Vib. Sequest.* p. 156 *Riese: Lycacus Arcadiae, ubi Pan praecipue colitur*). Hier waren mehrere Geburtssagen lokalisiert, denen zufolge Pan der Sohn entweder des (lykischen) Zeus und der Kallisto und Zwillingsbruder des Arkas (*Epimenides* und *Aischylos* bei *Schol. Eurip. Rhes.* 36; vgl. *Schol. Theocr.* 1, 3) oder des ebenfalls auf dem Lykaion verehrten Apollon (*Παράσιος* oder *Πύθιος: Paus.* 8, 38, 8, *C. I. Gr.* 1534) und der Penelope (*Pind.* b. *Serv.* z. *Verg. Geo.* 1, 16; *Schol. Bernens.* p. 846 II.; *Schol.* z. *Rhes.* 36 und z. *Lucan.* 3, 402; mehr b. *Roscher* im *Philol.* LIII, S. 370 f.) oder des Kronos und der am Lykaion als Mutter des Zeus verehrten Rhea (*Aischyl.* b. *Schol.* z. *Rhes.* 36; *Jo. Lyd. de mens.* 4, 74; mehr bei *Roscher* a. a. O. S. 372 ff.) sein sollte. Nach *Paus.* 8, 38, 5 hatte Pan daselbst ein von einem Haine umgebenes ἱερόν, in dessen Nähe ein Hippodrom und ein Stadion sich befanden, wo in alter Zeit das Zeus- und Panfest (*Schwiegler, Röm. Gesch.* 1, 356, 1) der Lykaia (= Luperalia: s. u.) gefeiert wurde. Ferner gab es im Lykaiongebirge nach *Schol. Theocr.* 1, 121 (vgl. *Bursian, Geogr. v. Gr.* 2, 236 f.) ein παντίον Πανός (vgl. *Paus.* 8, 34, 11 und *Stat. Theb.* 3, 479 *Branchus et undosae quem rusticus accola Pisae*) *Pana Lycaonia nocturnum exaudiri in umbra*, mit dem die von *Apollod.* 1, 4, 1 (vgl. *Argum. Pind. Pyth.* p. 297 *Boeckh*) berichtete Sage zusammenhängen mag, daß Apollon (d. i. wohl der *Παράσιος* und *Πύθιος* des Lykaion) die Mantik von Pan, dem Sohne des Zeus und der Hybris (Thymbris?), erlernt habe (*Roscher* a. a. O. 371). Endlich lag dort eine Höhle (ἄντρον, σπηλαῖον), in welcher Πάν Ἀνάκτος und Selene sich in Liebe vereinigt haben sollten (*Porphyr. de antro ny.* 20; vgl. oben Bd. 2 Sp. 3122 f.).\*\*) Eine aus Andritzena, also aus der unmittelbaren Nachbarschaft des Lykaion, stammende Bronze in Berlin stellt den Πάν Ἀνάκτος als jugendlichen Gott, nackt mit Ziegenhörnern, stehend dar (*Wernicke, Festschr. f. O. Benndorf.* Wien 1898 S. 153 ff. mit Abbildung). — Bekanntlich identifizierten die Römer ihren Faunus Lupercus mit dem Πάν Ἀνάκτος und leiteten deshalb die Feier der Luperalia (= Ἀνάκτα) aus dem Pankulte des Lykaion ab, ein Umstand, aus dem schon *Schwiegler* a. a. O. mit Recht geschlossen hat, daß auch Pan an der Zeusfeier der Ἀνάκτα beteiligt gewesen sein müsse. (*Varro frg.* 17 *Peter* bei *Aug. c.* d. 18, 17; *Verg. A.* 8,

\*) Übrigens könnte unter dem Πάναγον Ἄγγος des *Kratinos* auch allenfalls Arkadien verstanden werden (*Welcher, Götterl.* 2, 659), das aus gleichem Grunde ebenfalls Πάναγον (*Nikolaos Dam. b. Steph. Byz.* s. v. Ἀρκαδία; *Charax* b. *Steph. Byz.* s. v. *Παυκαδία*; *Paus.* 8, 1, 6; 8, 1, 4; *Enst. z. Dion. Per.* 414; vgl. *Herod.* 1, 146) oder Πανία ἄγεις (*Steph. Byz.* s. v. Ἀρκαδία); doch scheint die Benennung Ἄγγος noch besser für die ganze Halbinsel zu passen.

\*\*) *Nikodem. Herakl. Anth.* P. 6, 315 nennt ihn dagegen ὕψιν Ἀρκάδος. — *Tzet. z. Lykophr.* 482 läßt ihn (obenwie Atlas) einen παλαιὸς Ἀρκάδιον und Erfinder der Astrologie, der Rechnung nach Jahren, Monaten u. s. w. sein, welche Vorstellung einerseits auf der Benennung Πανία für Ἀρκαδία, andererseits auf der Vermischung von Pan mit Atlas oder dem ägyptischen Chnum (= Pan) zu beruhen scheint (vgl. *Suid.* s. v. *Φαῖρος* . . . ὅς ἐστιν ἀστρονόμος; κ. τ. λ.).

\*) Daß Elis öfters zu Arkadien gerechnet wurde, beweist *Jacobs z. Dactyl. epigr.* 10, 12 (p. 376) und zu *Philostr. im.* p. 310 und 561.

\*\*) Dieser lykischen Pansgrotte entspricht genau die Grotte des Luperal am Palatinus, welche im Kult des mit Pan identifizierten Faunus, dessen Verehrung vom Lykaion stammen sollte (s. oben), eine bedeutende Rolle spielte.

343 f.; *Dion. Hal.* 1, 32, 80; *Ov. f.* 2, 267 ff.; *Liv.* 1, 5; *Plut. Caes.* 61; *Q. Rom.* 68; *Justin.* 43, 1, 6; *Interpr. Verg. Geo.* 3, 2, p. 309 *Lion*; *Schol. Dion. Per.* 348; *Sere. Verg. A.* 8, 343; *Schwegler, R. G.* 1, 366 ff.). Sonstige Erwähnungen des Παν Λύκαιος s. b. *Immerwahr, a. O.* S. 193 ff., wo *Ov. Met.* 1, 698; *Sere. Verg. Geo.* 3, 2; *Schol. Bern.* ad *Verg. Geo.* 3, 2, p. 923 *Hagen* hinzuzufügen sind. Wenn hier und da (z. B. bei *Nonnos Dion.* 23, 151 und 32, 277; vgl. *Martial.* 7, 56, 2 und öfter) von einem Παρράσιος Πάν (vgl. den Apollon Παρράσιος vom Lykaion) die Rede ist, so wird man auch dieses Epitheton wohl am besten auf den Pankult des Lykaion und seiner nächsten Umgebung, die zum Gebiete der Parrhasier (vgl. *Ov. f.* 2, 276 ff.) gehörte (*Bursian, Geogr.* 2, 225; *Steph. Byz. s. v. Παρρασία* u. s. w.), beziehen dürfen, wenn man es nicht etwa vorzieht, Παρράσιος im Sinne von Ἀρκαδικός (*Steph. Byz. s. v. Ἀρκαδία*) zu fassen.

2) Lykosura, unweit des Lykaion und ebenfalls zum parrhasischen Gebiete gehörig. In der Nachbarschaft dieser uralten Stadt lag auf einem Hügelrücken das berühmte Heiligtum der Despoina (*Bursian a. a. O.* 2, 238 f.), in dessen Stoa auf einem Wandrelief nach *Paus.* 8, 37, 2 Νύμφαι καὶ Πάνες (nach *Michaelis, Annali* 1863, S. 302, Anm. 3. Νύμφαι καὶ Πάν) dargestellt waren; auf einer noch höheren Terrasse (*Bursian* 239) befand sich nach *Paus.* 8, 37, 1 ein ἱερὸν Πανός· πεπολιῆται δὲ καὶ στοὰ ἑς τὸ ἱερὸν καὶ ἄγαλμα οὐ μὲν θεοῖς δὲ ἑμοῖς τοῖς θύγατ' αὐτοῖς καὶ τούτῳ μέγιστον τῷ Πάνι ἀνθρώπων τε εὐχὰς ἄγειν ἑς τέλος καὶ ποῖα εἰσὶν ἀποδοῖναι ποτηροῖς. παρὰ τούτῳ τῷ Πάνι πῶρ οὐ ποτε ἀποσβέννυμενον καλεῖται. λέγεται δὲ ὡς τὰ ἐν παλαιότερα καὶ μαντεῖοιτο οὗτος ὁ θεός, ποροφῆνι δὲ Ἐρατὸν νύμφην αὐτὸ γένεσθαι ταύτην, ἣ Ἀρκάδι τῷ Καλλιστοῦς συνάκησε ...

3) Nomia und Melpeia (westlich von Lykosura und südlich vom Lykaion). *Paus.* 8, 38, 11: Τῆς Λυκοσούρας δὲ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ Νόμια ὁρη καλούμενα, καὶ Πανός τε ἱερὸν ἐν αὐτοῖς ἐστὶ Νουλίον (vgl. *Bruchmann, epith. deor.* p. 188, wo auf *Hom. Iy.* 19, 5; *Ergy. A.* P. 6, 96, 6; *Mud. Scav.* ib. 9, 217, 4 u. *Nonnos* verwiesen wird), καὶ τὸ χωρίον ὀνομάζουσι Μέλπειαν, τὸ ἀπὸ τῆς σύριγγος μίλος ἐνταῦθα Πανὸς εὐφροδῆναι λέγοντες· κληθῆναι δὲ τὰ ὁρη Νόμια προχειρότατον μὲν ἐστὶν ἐκείνης ἐπὶ τοῦ Πανὸς ταῖς νομαῖς, αὐτοὶ δὲ οἱ Ἀρκάδες νύμφης εἶναι φασὶν ὄνομα.

4) Phigalia (westlich vom Lykaion). Auch in die Lokalisation der Demeter-Melaina von Phigalia ist Pan verflochten, da *Paus.* 8, 42, 3 berichtet: τὸν δὲ Πάνα ἐπίκειναι μὲν τὴν Ἀρκάδιαν καὶ ἄλλοτε αὐτὸν ἐν ἄλλῃ θηροφύειν τῶν ὀρών, ἀριπύμενον δὲ καὶ πρὸς τὸ Ἐλάτιον κατοπεύουσα τὴν Σήμητρα ... πνέσθαι δὲ τὸν Δία (d. i. wohl der auf dem arkadischen Olympos d. i. dem Lykaion wohnende Zeus Lykaios) ταῦτα παρὰ τὸν Πανός.

5) Megalopolis. Hier befand sich nach *Paus.* 8, 30, 2 f. innerhalb eines auf der Agora gelegenen, dem Zeus Lykaios geheiligten und

offenbar dem Heiligtum dieses Gottes auf dem Lykaion nachgebildeten Peribolos ein ἄγαλμα Πανὸς λίθον πεποιημένον, ἐπὶ ἅλῃσις δὲ Οὐλόεις ἐστὶν αὐτῷ, τὴν τε ἐπὶ ἅλῃσις γενέσθαι τῷ Πάνι ἀπὸ νύμφης Οὐλόεις λέγονται, ταύτην δὲ οὐκ ἄλλαις τῶν νυμφῶν καὶ ἰδίᾳ γενέσθαι τροφὸν τοῦ Πανός. Unter Oinoe ist wahrscheinlich dieselbe Quellnymph (des Lykaion?) zu verstehen, welche nach *Paus.* 8, 47, 3 (vgl. *Paus.* 8, 38, 2 ff.) zusammen mit Glaueke, Neda, Theisoa, Anthrakia, Ide, Hagno, Alkinoo und Phria an dem alten Altar der Athena Alea zu Tegea als τροφὸς des Zeuskindes dargestellt war (vgl. auch *Paus.* 8, 31, 4), oder welche dem Zeus oder Aithen den Pan geboren haben sollte (*Aristipp.* in den *Arkadika* b. *Schol. z. Theocr.* 1, 3; Zeus; *Arianthos v. Tegea* b. *Schol. z. Rhos.* 36; Aithen; vgl. *Schol. Bernens. z. Verg. Geo.* 1, 17 p. 846 H.; ex *Aethere et Oenone*; *Schol. Theocr.* 1, 121: Ἀθήνης καὶ Οὐινόδος; vgl. *Philol. N. F.* 7 (53), S. 375 f. Anm. 54, 58). Vgl. auch die Quelle Oinoe bei Pheneos am Fuße der Kyllene (*Paus.* 8, 15, 6). — Außerdem gab es zu Megalopolis noch einen Pan Skoleitas, dessen Kultstatue ursprünglich auf dem λόφος Σκολείτας (auf dem eine Quelle entsprang) innerhalb der Stadtmauer gestanden hatte, aber später in eines der 6 ἀρχαῖα von Megalopolis versetzt worden war (*Paus.* 8, 30, 7; vgl. unten § 13 des kunstmitholog. Teiles). — Endlich befand sich im Tempel der θεῖαι μεγάλας eine τράπεζα, mit einem Relief des Damophon v. Messene, worauf dargestellt waren: δύο ὄραι καὶ ἕξον Πάν σύριγγα καὶ Ἀπόλλων κιθαρίζων (*Paus.* 8, 31, 3; *Brunn, Kunstgesch.* 1, 289; *Overbeck, Gesch. d. Plast.* 2, 486 ff.). Nach einer Inschrift von Megalopolis (vgl. *Commentat. philol. Jenenses* 5, 239 f.) bestand daselbst eine πολύη Πανία oder Πανιαίων. — Ebendort (oder aus Sparta?) stammt ein Pan und die 3 Horen darstellendes Relief; siehe *Michaelis, Annali d. Inst.* 1863 *Taf.* 2, vgl. p. 292 ff. u. unt. im kunstmith. Teil Sp. 1421 nr. 3. — Hinsichtlich der zu Megalopolis in der Zeit von 370–234 geschlagenen Münzen mit Pandarstellungen vgl. *Immerwahr a. a. O.* S. 196 f., wo hinzuzufügen sind: *Catal. of the greek coins in the Brit. Mus. Peloponnesus* p. 173 ff. pl. 32. 10 ff. (Pan horned, naked, seated l., head turned to front, on rock over which is spread his garment, holds in r. hand lagobolon etc. oder Head of young Pan with goat's horns). *Inhoof-Blumer and P. Gardner, Numism. comment. of Paus.* p. 104 pl. V, III u. IV; vgl. den kunstmith. Teil § 13. — Nördlich von Megalopolis bei Krunoi lag der τάφος Καλλιστοῦς (*Paus.* 8, 35, 8; *Bursian, Geogr.* 2, 231), auf welchen sich *Theocritus* Worte (*id.* 1, 125, 'Ελέκας δὲ λίπ' ἥριον beziehen sollen, wo andere freilich mit dem codd. λίπ' ἥριον lesen, indem sie dabei auch entweder an das Grab der Kallisto (so *Fritzsche*) oder an das peloponnesische Vorgebirge Πιον westlich von Helike in Achaja oder an eine Quelle Helike in Argolis (so der *Schol. a. a. O.*) denken.

6) Malaea (b. *Paus.* 8, 27, 4 *Μαλαία*; vgl. *Δεύκτηρ* ὑπὲρ τῆς Μαλακτίδος b. *Xenoph. Hell.* 6, 5, 24; *Μαλέα* ib. 1, 2, 18) südlich von



Megalopolis im Gebiet der Aigytis unweit von Leuktron (*Bursian, Geogr.* 2, 243, 1). Auf dieses arkadische Malea scheinen sich die Worte *Theocrits* (7, 103) Πᾶν, Μαλίας (so *Ahrens* und *Meineke* statt des überlieferten Ομόλας) ἰσχυρὸν πίδαον ὅστε λέλογγας zu beziehen, ferner das Epigramm des *Glaukos* (*Brunck, Anal.* 2, 347, 2 = *Anth.* P. 9, 341), wo es heisst: Πᾶν, Πᾶν, πρὸς Μαλίαν, πρὸς ὅρος Ψωφίδιον ἔρχετο, endlich *Kallim. frag.* 412 10 *Schneid.*: Πᾶν ὁ Μαλιεύτης (von Μαλεια = Μαλία), τρυφᾶνον αἰπολικόν. Andere beziehen freilich diese Stellen auf das lakonische Vorgebirge Malea (so *Meineke* zu *Steph. Byz.* p. 42, 15 und zu *Theocr.* p. 258; *Bursian, Geogr.* 2, 139, 2; *Wilde, Lakon. Kulte* S. 237), doch spricht gegen diese Beziehung der Umstand, dass Pan in Lakonien nur an verhältnismässig wenigen Orten verehrt wurde (*Wilde a. u. O.*), während arkadischer Pankult sich fast in jedem Bezirke dieser Landschaft nachweisen lässt. Es fragt sich, ob der Maleatas (s. d.) oder Apollon-Maleatas nicht dieselben Beziehungen zu einem Orte Malea hatte, wie wir sie für den Πᾶν Μαλ(ε)ϊότης angenommen haben.

7) Peraitheis, Ortschaft im Gebiete der Mainalier (*Paus.* 8, 27, 3), etwa 55 Stadien nordöstlich von Megalopolis mit einem ἱερὸν Πανός: *Paus.* 8, 36, 7.

8) Mainalos oder Mainalon. *Paus.* 8, 30 36, 8: τὸ δὲ ὅρος τὸ Μαννάλιον ἱερὸν μάστα εἶναι Πανὸς νομίζουσιν, ὥστε οἱ περὶ αὐτὸ καὶ ἱπαροῦσθαι εὐχόμενοι τοῦ Πανός λέγουσι. Von seinem Kulte daselbst heisst Pan Μαννάλιος θεός (*Anth. Plan.* 4, 305), Μαννάλιος δαίμων (*Or. f.* 4, 650) oder Maenaliades (*Auson. Technop.* de Dis 8). Vgl. ferner die Inschrift C. I. Gr. 1, 1540; *Theocr.* id. 1, 124; *Nicias Miles. Anth.* P. 4, 189; *Φωκυρίος ἐπὶ στήνεσι, Περιστράτων εἴνεκα μίμνω* | ἐνθάδε, Μαννάλων κλιτὶν ἀπο- 40 πολικῶν, | κλῶπα μελισσῶν διδοκμήνους; *Verg. ecl.* 8, 22; *Georg.* 1, 17f.; *Rutil. de red.* 1, 383; *Prapara* 76, 1; *Calpurn. Bucol.* 10, 14 und 66. Eine Geburtssage s. unter Tegeatis.

9) Tegenitis. *Paus.* 8, 53, 11: ἐκ Τέγεας δὲ ἴσonti ἐς τὴν Λακωνικὴν ἵσonti μὲν βοῦδος ἐν ἀρίστῳ τῆς ὁδοῦ Πανός, ἵσonti δὲ καὶ Λυκαίων Διός (Filiade des lykischen Kultes?). λείπεται δὲ καὶ θεράμια ἱερῶν. — *Paus.* 8, 54, 4: διαβάντι δὲ τὸν Γορᾶν καὶ προελθόντι σταδίων 50 δέκα Πανός ἴσonti ἱερὸν καὶ πρὸς αὐτῷ θεῶς ἱερὰ καὶ αὐτὴ τὸ Πανός. — Wenn *Lucian dial. deor.* 22, 3 den Pan sagen lässt, καὶ τὰ ποίμνια δὲ εἰς θάλασσαν μου, ὅποσα περὶ Τέγεαν καὶ ἀνὰ τὸ Πανθίνιον ἔχω, πάνιν ἡσθήσῃ, so hat er dabei wohl die auch für andere Gottheiten z. B. *Helios* (*Od.* 11, 108, 12, 127 ff. 343 ff.) und *Hera* (*Bd.* 1 Sp. 2076) bezeugte Thatsache im Auge, dass dem Pan ganze Herden geheiligt zu werden pflegten (*s. Long. P.* 4, 4 u. vgl. 60 *Paus.* 1, 32, 7 [s. unten unter Marathon]). *B. Schmidt. Volksl.* d. *Neugriechen* 1, 155). — Mehrfach heisst Pan bei lateinischen Dichtern Tegeacum (*Verg. Geo.* 1, 18; *Propert.* 4, 2, 31; vgl. *Sil. It.* 13, 329). Schliesslich ist noch zu erwähnen, dass es zu Tegea eine ähnliche Geburtssage gab, wie zu Mantinea (s. u.), nämlich dass post mortem *Ulicis Mer-*

curius cum uxore eius concubuit Penelopa et gravidam facit et in monte Maenalo iuxta oppidum Tegeam parturit Puna ideoque dicit Tegeacum (*Schol. Bernens. z. Verg. Geo.* 1, 18; *Myth. Vat.* 1, 89). — Über ein zu Piali (= Tegea) gefundenes Relief römischer Zeit, welches Pan mit Pedum und Syrxin zwischen zwei Bäumen und neben ihm einen Ziegenbock darstellt s. *Michaelis. Annali* 1863 p. 302; ib. 1837 p. 118; 1861 p. 31; *Curtius, Pelop.* 1, 273; *Rofs, Reisen im Pelop.* 70.

10) Parthenion. Auf diesem die Grenze zwischen Tegeatis und Argolis bildenden Gebirge, über das die direkte Route zwischen Athen und Sparta führte, lag nach *Paus.* 8, 54, 6 (vgl. *Bursian, Geogr.* 2, 222, 4; *Rofs, Reisen im Pelop.* 148) ein ἱερὸν Πανός, ἐνθα Φιλίππῳ φανῆναι τὸν Πᾶνα καὶ εἰπεῖν τὰ πρὸς αὐτὸν Ἰθνηαίον τε καὶ κατὰ ταῦτα Τεγεαῖται λέγουσι. Παρέχεται δὲ τὸ Παρθένιον καὶ ἐς λύρας ποιῆσαι χελώνας ἐπιτηδεύσας, ἃς οἱ περὶ τὸ ὄρος ἀνθρώποι καὶ αὐτοὶ λαμβάνειν διδοῦσιν καὶ ξίνους οὐ περιόρων αἰρύντας. ἱερὰς γὰρ σφᾶς εἶναι τοῦ Πανός ἡγήνται. Gemeint ist hier die berühmte attisch-tegeatische Legende von der Gründung des athenischen Panheiligtums am Abhange der Akropolis (αἰκρὸν ὑπὲρ τοῦ Πελαγονίου *Luc. bis acc.* 9), wonach dem kurz vor der Schlacht von Marathon nach Sparta gesandten Herold Pheidippides περὶ τὸ Παρθένιον οὐδὸς τὸ ὑπὲρ Τέγεας ὁ Πᾶν περιπλέκει (wohl im Traume während des Mittagschlafes oder in der Nacht; *Roscher, Ephialtes* 69), βῶσαντα δὲ τὸννομα τοῦ Φειδιππίδου τὸν Πᾶνα Ἰθνηαῖος κελύσαι ἀπαγγέλλει, δι' οὗ ἐωντοῦ οὐδεμίαν ἐπιμίλειαν ποιεῖναι, ἔοντος εὐνῶν Ἰθνηαῖος καὶ πολλὰ γυνόμενον ἤδη σπῆι χορησίου, τὰ δ' ἔτι καὶ ἱερόμενον (*Herod.* 6, 105). Vgl. auch das Epigramm des *Simonides Anth. Plan.* 4, 232; *Luc. bis acc.* 9f.; *Paus.* 1, 28, 4; *Suid.* s. v. Ἰπνίας. Die Hilfe, welche Pan in diesem Falle den Athenern leistete, bestand bekanntlich in dem 'panischen Schrecken'\*), welchen er bei Marathon den Persern sandte. Man darf wohl annehmen, dass auch die von *Herod.* a. a. O. erwähnten Bräuche im attischen Pankult (θυσία ἐπέεται καὶ λαυπάς) aus Arkadien stammten.

11) Mantinea. Ein eigentlicher Kult des Pan ist für Mantinea nicht bezeugt, doch lässt auf einen solchen die an den in der Nähe gelegenen τόφος der Penelope geknüpften Lokaleage schliessen, dass Penelope in der Gegend von Mantinea vom Hermes den Pan geboren habe (*s. Apollod. epit. ed. Wagner* p. 237; vgl. auch *Schol. Bern. z. Verg. Geo.* 1, 18 und *Myth. Vat.* 1, 89, nach denen Penelope dem Mercurius auf dem Mainalon bei Tegea den Pan geboren haben sollte). Nach einer

\*) In welcher Weise der 'panische Schrecken' den Persern verderblich wurde, ersehen wir aus *Pausanias'* Schilderung von Polygnots Schlachtgemälden in der Stoa Poikile, wo es 1, 15, 3 heisst: τὸ δὲ ἴσonti τῆς μάχης φεύγοντι εἶναι οἱ πᾶσαι καὶ ἐς τὸ τέλος θάψοντες ἀλλήλους. Die Gefahr des panischen Schreckens für Herdentiere wie Schafe und Ziegen besteht in der Regel darin, dass die ganze Herde plötzlich auf irgend einen Punkt (Abgrund, Sumpf u. s. w.) zustürzt und dadurch zu Grunde geht (*s. Roscher, Ephialtes* 70 ff.).

anderen ebenfalls mantineischen Lokalsage (bei Paus. 8, 12, 6 und Apollod. a. a. O.) soll die von Odysseus (s. d.) wegen ihrer Lieb-  
schaften mit den Freiern Antinoos und Amphinomos zu ihrem Vater Ikarios in Sparta zurückgesandte Penelope zu Mantinea gestorben oder von Odysseus getötet worden sein (vgl. Roscher im Philol. 53, 369 und 371 f.; 56, 61), eine Legende, aus der offenbar später die von Duris (b. Tzetz. z. Lyk. 772) berichtete  
etymologische Sage: τὴν Πηνειὸν ποταμὸν ἀπὸ τοῦ Πάνος λέγεται. Da das Lampeiagebirge die Grenze von Psophidia und Kleitoria bildete, so scheint es auch  
Ψωφιδίου ὄρος geheissen zu haben, das in dem Epigramm des Glaukos (Brunck, Anal. 2, 347, 2 = Anth. Plan. 9, 341) neben Malea (s. oben) als zeitweiliger Aufenthalt des Pan und Daphnis genannt wird. Freilich könnte  
darunter ebenso gut auch der Erymanthos nördlich von Psophis oder ein anderer Berg in unmittelbarer Nähe von Psophis verstanden werden.

12) Orchomenos. Vgl. das Epigramm des Antipater Sid. Anth. P. 6, 109, v. 9f., wonach der arkadische Jäger Kraubis von Orchomenos dem Πάν σκοπιῆς seine Jagdwerkzeuge weihet.

13) Unter dem αἶψά τε σῶμα τὴν Λυκαονίδας, τὸ καὶ μακάρεσσιν ἀγῶν, in dessen Umgebung nach Theocr. 1, 125 Pan weilt, ist wahrscheinlich der schon von Homer II. B 604 erwähnte τόμβος Αἰκτύος oder Αἰκτύου τάφος auf dem Sepiagebirge bei Pheneos (Paus. 8, 16, 2f.) zu verstehen, wo Αἰκτύος, der Enkel des Arkas und folglich Urenkel des Lykaon, begraben sein sollte, und von dem die Sage ging, daß τὰ εἰσερχόμενα ζῶα ἄγωνα γίνεσθαι (Schol. Theocr. 1, 123f.). Andere beziehen die Worte Theocrits αἶψά τε σῶμα freilich auf das Grab des Arkas auf dem Mainalos (Paus. 8, 9, 3f.; vgl. Fritzsche zu Theocr. a. a. O.) oder auf das des Mainalos (Schol. Theocr. 1, 124), des Sohnes des Lykaon, doch ist einerseits sonst von einem Grabmal des letzteren nichts überliefert, andererseits scheint mit dem Ausdruck αἶψά entschieden auf den Aipyros angespielt zu werden.

14) Kyllene. Zwar wird ein Kult des Pan auf der Kyllene nur durch ein Epigramm des Erykios (Anth. P. 6, 96) angedeutet, wonach zwei arkadische Hirten dem Πάν Κυλλήνιος eine junge Kuh opfern (vgl. auch Soph. Ai. 694 ff. Πάν ἀλτπλαγντε, Κυλλανίας χιονοκτύπον πετραίας ἀπὸ δειράδος φάνηθ' und Ov. f. 2, 276); doch läßt sich aus einer Geburtssage, welche als Geburtsort des Gottes die Kyllene nennt, mit Sicherheit auf einen nicht unbedeutenden kyllenischen Kult schließen. Vgl. Hymn. Hom. in Pan. v. 30 ff. καὶ ῥ' ὕψ' (Hermes) ἐξ Ἀρκადίης πολυτάσκα, μητέρα μῆλιν, ἢ ἐξ ἑνός, ἔνθα τ' οἱ τέμνοντες Κυλλήνιον [-ιον F'] ἐστί. ἢ ἐνθ' ὄγε, καὶ θεὸς ἄν, ψαφαρότριχα μῆλ' ἐνόμειν ἄνδρ' ἀπὸ θνητῶ· λάθ' [ἐκ Λυδῶν] γὰρ πόθος ὕψος ἐπέλθων, ἢ νύμφη ἐντοκάμω Λυδοπός (-ὄνη Λυδῶν u. A.) φιλότμη μύγναι, ἐκ[τῇ Λυδῶν] δ' ἐτίεσσε γάμον θαλερόν, τέκε δ' ἐν μεγάροισιν Ἐρετήν φίλον υἱόν, ἄφαρ τερατοπῶν ἰδέσθαι, ἢ αἰγυπόδην, διέκρωτα, πολύκροτον, ἰδυήλωτα. Näheres darüber s. bei Roscher, Philol. 53, S. 367 f., wo u. a. darauf hingewiesen wird, daß der Name des Dryops oder der Dryope auf die in der Nähe der Kyllene anässigen Dryoper deutet (vgl. Immerwahr a. a. O. 136f., Dübelt, Quaest. Coae mythol., Greifswald 1891, S. 46f.).

15) Stymphalos am südlichen Fuß der Kyllene: Ov. f. 2, 273.

16) Nonakris: Ov. f. 2, 275.

17) Lampeia: Paus. 8, 24, 4: ἔχει δὲ τὰς πηγὰς ὁ Ἐρύμανθος ἐν ὄρει Λαμπεΐᾳ· τὸ δὲ ὄρος τοῦτο λεγὸν εἶναι Πανὸς λέγεται. Da das Lampeiagebirge die Grenze von Psophidia und Kleitoria bildete, so scheint es auch  
Ψωφιδίου ὄρος geheissen zu haben, das in dem Epigramm des Glaukos (Brunck, Anal. 2, 347, 2 = Anth. Plan. 9, 341) neben Malea (s. oben) als zeitweiliger Aufenthalt des Pan und Daphnis genannt wird. Freilich könnte  
darunter ebenso gut auch der Erymanthos nördlich von Psophis oder ein anderer Berg in unmittelbarer Nähe von Psophis verstanden werden.

18) Psophis (s. auch Lampeia). Auf Münzen von Psophis erscheint: 'Pan standing, holds in his hands human head (mask or syrinx?)' Imhoof-Blumer and P. Gardner, Numism. Comment. on Paus. p. 101; vgl. Mionnet, Suppl. 4, 291 und 107 Geta. Vgl. auch unten unter Zakynthos.

19) Thelpusa. Da diese Stadt am Ladon liegt, an dem die Sage von Syrinx spielt (Ov. met. 1, 702; Solin. 7, 11; Westermann, Mythogr. S. 347, 29 ff.), so ist nach Ausweis der Münzen diese Sage hier lokalisiert worden. Vgl. Catal. of the Greek coins in the Brit. Mus. Peloponn. p. 204 Taf. 37, 23 = Num. Commentary on Paus. p. 102 Taf. T 24 (s. unt. Fig. 25): ΘΕΑΠΟΥCΙΩΝ. 'Pan 1., horned, nebris over shoulders grasping with r. hand a tall reed, in his l. lagobolon, which rests on the ground (metamorphosis of syrinx)'. Vgl. oben unter 3 (Melpia) u. im kunstmyth. Teile IV, 2, 14.

20) Pholoe (an der Grenze zwischen Thelpusaia und Elis), neben Stymphalos, Nonakris, Kyllene und Parrhasien als Aufenthalt und wohl auch als Kultort genannt von Ov. f. 2, 273. Vgl. auch Stat. silv. 2, 3, 10, wo eine von Pan verfolgte Nymphe Pholoe heisst.

21) Heraia. Paus. 8, 26, 2: ἔστι καὶ ναὸς ἐν τῇ Ἡραίᾳ Πανὸς ἅτε τοῖς Ἀρκάσιον ἐπιχωρίων. Münzen des 4. Jahrh. v. Chr. von Heraia zeigen nach Imhoof-Blumer, Monn. gr. p. 191 nr. 203: 'figure virile, nue et imberbe, la tête . . cornue, debout à dr., la chlamyde sur l'épaule g., le pied g. posé sur un cippe ou rocher, la main appuyée sur la hanche et la gauche sur la haste', nr. 204: 'une figure nue et imberbe, assise à dr. sur un banc de pierres (?)'. L'épaulle g. est couverte de la chlamyde, la main dr., qui paraît tenir un arc, s'appuie sur le siège, et la dr. sur la haste' (Pan oder Heralios?); vgl. a. a. O. S. 198. Vgl. Catal. of the Greek coins in the Brit. Mus. Pelop. p. 182, Pl. 34, 12. Imhoof-Blumer and P. Gardner, Numism. Comment. on Paus. p. 103 und unten im kunstmyth. Teile § 11.

22) Aule (oder Aulis?) Lage unbestimmt). Ael. n. a. 11, 6: 'Ἐν Ἀρκადίᾳ δὲ χώρα ἐστὶν ἱερὸν Πανός· Ἀύλη τῷ χωρῷ τὸ ὄνομα. Οἰκοῦν ὅσα ἂν ἐνταῦθα τῶν ζώων κατατῆγ' ὥστε οὐκ ἔκτεας ὁ θεὸς δι' αἰδοῦς ἄγων [τὰ ζῶα] εἶρα μέντοι σῶζει τὴν μεγίστην σωτηρίαν αὐτῶν. Οἱ γὰρ τοὶ λυκοὶ οἱ διακονεῖς παρελθὲν εἶσα περιφύσσιν καὶ ἀναστῆλλονται μόνον θρασυμένοι οἱ κατέφυγεν. Vgl. Serv. Verg. Geo. 1, 16: Lynceus Pan ovium custos, quod lupos ab ovium gregibus

repellat. *Myth. Vat.* 3, 8, 1: Pan . . . quod lupus ab ovili arceat, *Lycaeus* appellatur. Vergleicht man damit *Callim.* in *Dian.* 88f.: αἶψα δ' ἐπὶ σκύλακας πάλιν ἦναι, ἔκτο δ' αὖλιν (αὖλιν oder Ἀλῆιν?) | Ἀρκαδικὴν ἐπὶ Πανός (u. s. w., so könnte man leicht auf die Vermutung kommen, daß hier derselbe Ort gemeint sei, den *Ailian* im Auge hat, sodafs entweder bei *Ailian* Ἀλῆς (statt Ἀλῆ) oder bei *Callimachus* Ἀλῆν (αὖλιν) zu schreiben wäre. 10

23) Therai (Lage unbestimmt). In den *Scholien* zu *Theocr.* 1, 3 heist es im *cod. Ambros.* 222 ed. *Ziegler*: Ἡλιάδωρος (vgl. *Susemihl*, *Alex. Litt.* 2, 43, Anm. 58 und 1, 692f.) διήρησι μὴ αὐτόθονα τὸν δὲ Διός, δ καὶ Κιφαληνέως(?) ἐν Θήραις τῆς Ἀρκადίας φησὶ γεννηθῆναι τὸν Πάνα, ὅτα Ἰππελοπτεῖς καὶ Ἑρμού νύον . . . (vgl. oben unter Mantinea, in dessen Nähe vielleicht Therai gelegen war\*).

Nach *Theocr.* 7, 106ff. war es in Arkadien 20 Brauch [bei einem Feste; s. *Schol.* und *Munatius* daselbst], eine Statue des Pan mit Meerzwiebeln (σκύλακ) auf die Rippen (πλευρά) und Schultern zu schlagen (μωρῶσιν), wenn man wenig Fleisch zu essen hatte (ὅτε ὀλίγα τινθὰ παρέη), d. h. wenn entweder das Opfer tier zu klein und mager (λεπτόν) oder wenn die Jagd zu unergiebig gewesen war (s. d. *Schol.* zu v. 106). Wie *Mannhardt* (*Myth. Forsch.* 123f., vgl. 128, 130, 132, 138, 140, 154) erkannt hat, bezweckte das Schlagen mit der apotropäischen Meerzwiebel 'die Befreiung des gleichsam besessenen (verzauberten) Gottes, der sonst Nahrungsfülle aller Art an Weide und Wild verliert, von den schädlichen Mächten und Einflüssen der Unfruchtbarkeit'. Vgl. auch *Artemid.* on. 3, 50 σκύλα . . . ποιμῖσι . . . ἀγαθῇ, ὅτι φύσει συμβέβηκεν αὐτῶν λύκων εἶναι φθορετικῇν. ἀγαθῇ δ' ἐν αἰνῇ πᾶσι τοῖς ἐν φροντίδι καὶ λύπῃ οὖσι: καθ' ὅσους γὰρ εἶναι 40 νενόμισται. Vgl. auch *Geopon.* 18, 17, 8; 15, 8, 1; *Varro r. r.* 2, 7 p. 188 Bip.; *Verg. Georg.* 3, 451; *Calpurn. Ecl.* 5, 79; *Rohde, Psyche* 363; *Murr*, *Die Pflanzenwelt i. d. gr. Myth.* 211. S. jedoch auch *Achelis* im *Ausland* 1891, S. 963.

#### b) Lakonien.

Vgl. S. Wide, *Lakon. Kulte* S. 237f.

1) Sparta. Statuette aus Sp.: *Bull. de* 50 *corr. hell.* 4, 478; *Mith. d. ath. Inst.* 5, 353; vgl. Taf. 12. Vgl. auch das entweder aus Sparta oder aus Megalopolis stammende Votivrelief an Pan und die Nymphen (oder Horen?) in *Mith. d. ath. Inst.* 2, 379; ob. Sp. 1352, 40ff.

2) Gytheion. Auf Münzen dieser Stadt aus der Zeit des Geta erscheint 'Apollo (Κάρωνιος; *Paus.* 3, 21, 7) naked r., r. hand on head, l. rests on trunk of tree; behind him Pan, r. on pedestal, holding pedum and nebris and playing syrinx'. *Catal. of the gr. coins in the Brit. Mus.* *Pelop.* 134 (pl. 26, 17). *Imhoof-Blumer* und *Gardner*, *Num. Comment.* on *Paus.* 60f. Taf. N 23f.

3) Malea? S. oben unter Arkadien nr. 6.

4) Kythera: *Inscr. Mitteil. d. ath. Inst.*

\* Vgl. auch *Θέρεα*, den heiligen Jagdgrund der Artemis, *Paus.* 137b; *Paulys-Realencyclop.* 2 Sp. 1408, 7.

5, 232 [Ἐλε]νθεραῖος [Ἀρροδίτα oder Ἐρμ]ᾶ καὶ Πανί.

#### c) Messenien.

Aus dem Nedonthale unweit von Pharai befinden sich 3 alte Felseninschriften: a) [ὁ δεινα Π]ανί, Χαρι[τεσσ]. — b) Κορφαῖα[τε] Παν[τε]. — c) Κορφαῖα . . . [χαρὸν?]. *Roehl*, *Inscr. Gr. antiquae*. nr. 74; *Roehl* a. a. O. vermutet Verwandtschaft mit κορυφή (= lakon. κορυφά).

#### d) Argolis.

1) *Paus.* 2, 24, 6 πρὸς δὲ τοῦ Ἑρασίου τὰς κατὰ τὸ ὄρος ἐκβολὰς Διονύσου καὶ Πανί θύουσι, τῷ Διονύσῳ δὲ καὶ ἑορτὴν ἀνοῦσι καλουμένην Τέρβην. Vgl. *Bursian*, *Geogr. v. Gr.* 2, 65.

2) Epidaurios. Weihinschr. b. *Cuvadias*, *Fouilles d'Epidaur* nr. 56: Ἱαρεὺς Ἀρλόταρος || πυρφόρος [Δ]αμουλίου | Πανί ἀνέθηκεν.

3) Troizen. *Paus.* 2, 32, 6: κατιόντων δ' αὐτόθεν [ἐκ τῆς ἀκροπόλεως] Ἀντηρίον Πανός ἐστιν ἱερὸν. Τροϊζηνίων γὰρ τοῖς τὰς ἀρχὰς ἔχουσιν ἔδειξεν ὀνειράτα, ἃ εἶχεν ἄριστοι λομποῦ πύσαντος. Vgl. *Wide*, *de sacris Troezen. Hermionens.* etc. 73ff., der Zusammenhang mit athenischem Kulte vermutet.

#### e) Korinth.

Aus Korinth stammt die ob. Bd. 2 Sp. 3121, 2 abgebildete Spiegelkapsel mit der Darstellung des bockbeinigen Pan, welcher die bräutliche Selene auf seinem Rücken davonträgt (vgl. jedoch d. kunstmythol. Teil IV, 2, 13), ferner die Münze bei *Cohen*, *Méd. imp.* 2, p. 237, nr. 1541 (*Adrien*): *Faune* [ = Pan ] debout à g. tenant le pedum, et portant une outre sur son épaule g. — Auf Pankult in Korinth läßt vielleicht auch der Umstand schließen, daß die Münzen seiner Tochterstadt Anaktorion zeigen: Pan with goats head and legs r., carrying a branch over his shoulder; *Catal. of gr. coins*, *Korinth* etc. p. 115, Pl. 31, 1 u. 2; vgl. ib. p. 142, Pl. 39, 5.

#### f) Sikyon.

*Paus.* 2, 11, 1: βρωμούς δὲ ὀπισθεν τοῦ Ἡραίου [ὁ Ἀδραστος] τὸν μὲν Πανί ἐκδοῦντες, Ἥλιον δὲ λῖθον λευκόν. *Paus.* 2, 10, 2: ἐς δὲ τὸ Ἀσκληπείων ἐσιούσι καθ' ἑκάτερον τῆς ἐσόδου τῇ μὲν Πανὸς καθήμενον ἀγυαλᾷ ἐστὶ, τῇ δὲ Ἀρτεμὶς ἵστανται (d. i. Artemis-Selene; vgl. *Dilthey*, *Arch. Ztg.* 31, S. 74f. und *Roscher*, *Selene u. Verw.*, 5, 3, Anm. 14). — Vgl. auch die Münzen von Sikyon b. *Imhoof-Gardner*, *Num. Comment.* on *Paus.* p. 30 Taf. H 12: 'Pan walking, holds goblet and goat by the horns.' — Vgl. *Odeberg*, *Sacra Corinth. Sicyon.* etc. Upsala 1896, S. 110f., 98, 51.

#### g) Achaja.

1) Auf einen Kult an dem von den arkadischen Hochgebirgen herabkommenden Flusse Krathis läßt wohl die Tatsache schließen, daß es auch an dem unteritalischen Flusse Krathis in der Gegend von Thuriol und Sybaris, dessen Bewohner zum Teil aus Achaja stammten, einen Pankult gab; vgl. *Philosteph. b. Schol. z. Theocr.* 5, 14 (s. unten Sp. 1378) und die Geburtssage von Sybaris b. *Actian. n. a.* 6, 42.

2) *Ἑλλάς ὅλον?* S. ob. unter Arkadien nr. 5.  
 3) Patrai. Münze mit Pan und Selene (nach Imhoof-Gardner, *Num. Comm. on Paus.* 78 Artemis Laphria): Roscher, *Selene und Verc.* S. 4 Taf. 3, Fig. 5, *Nachtr.* dazu S. 41.

## h) Elis.

Zu Olympia gab es drei Altäre des Pan:  
 1) *ἐν αὐτῷ τῷ Πεντακτίῳ παριόντων ἐς τὸ οἶκημα, ἔνθα σφαίαν ἢ ἐστία . . . ἐν δεξιᾷ τῆς ἰσοδου* (Paus. 6, 19, 9; vgl. Wernicke, *Jahrb. d. arch. Inst.* 9 [1894] S. 100). — 2) In der Rennbahn, wo sich auch Altäre des Poseidon ἱππιος, der Hera ἱππία, der Dioskuren, des Ares ἱππιος und der Athena ἱππία, also der im allgemeinen die Rosse zucht beschützenden Götter, ferner der Τύχη ἀγαθή und der Aphrodite, als der den Wettkampf begünstigenden Gottheiten, befanden, gab es auch einen βωμός Πανός und einen solchen der arkadischen Nymphen (Paus. 5, 15, 6; vgl. Wernicke a. a. O. S. 203). Wahrscheinlich handelt es sich in diesem Falle um den Sender oder Abwehrer des panischen Schreckens der Rosse, von dessen Gunst der Sieg in der Rennbahn wesentlich abhing. Vgl. auch den Rundaltar des olympischen Taraxippos, unter dem vielleicht eigentlich Pan als Sender des panischen Schreckens (oder ein bössartiger Totengeist; vgl. Wunsch, *Defixion. tab. praef.* p. XXVf.), aber kaum mit Pausanias ein Beinamen des Poseidon ἱππιος zu verstehen ist (vgl. Rohde, *Psyche* 173, 1 und *Suid.* s. v. Πανικός δειματήρ). — 3) Ein dritter Altar des Pan befand sich ἐν γωνίᾳ τοῦ τοῦ Θεγκολέωνος οἰκήματος (Paus. 5, 15, 8).

## II. Mittelgriechenland.

## a) Attika.

1) Athen (vgl. *Milchhöfer* b. Curtius, *Stadtgesch.* v. Athen S. XXXVII).

α) Akropolis. Abgesehen von Arkadien genoss Pan nirzends größere Verehrung als hier (Luc. *deor. dial.* 22, 2). Dafs der athenische Pankult aus Arkadien und zwar vom Parthenion stammte und infolge der Schlacht von Marathon, in welcher der Gott die Athener durch Sendung des panischen Schreckens wirksam unterstützt haben sollte, von dort nach Athen übertragen wurde, bezeugt Herod. 6, 105; vgl. Paus. 1, 28, 4; Clem. *Al. prot.* 28<sup>a</sup> *Sylb.* \*) (s. oben Sp. 1354).

\*) Auch sonst wird des Eingreifens des Pan in den Kampf bei Marathon häufig gedacht. Vgl. *Simonides Anthol. Plan.* 252 (Bergk nr. 136): Τὸν τραγῶντων ἰὺς Πάνα, τὸν Ἀρκάδα, τὸν κατὰ Μῆδων, ἢ τὸν μετ' Ἀθηναίων στήσαντα Μιλτιάδης, d. h. eine in der Pansgrötte (Luc. *dial. deor.* 4, 1) aufgestellte Statue, ib. 250: Πῆγες ἱε Ποσειδὺς με πόλιν κατὰ Παλλὰδος ἄρην ἢ στήσαν Ἀθηναίους Πάνα τροπατοφόρον; Theoc. *syg.* 9; Theoc. *Schol. Anth. Plan.* 233, 4f.; *Suid.* s. v. Ἰππίας; Luc. *deor. dial.* 22, 3; *bis acc.* 9f.; *Philops.* 3; *Aristid.* or. 46 p. 285 und or. 13 p. 202 *Dind.* — Phot. *Bibl. ed. Bekker* p. 402, 4; *Liban.* 1 p. 235 R.; *Nonn.* D. 27, 299 f. Vgl. auch *Suid.* s. v. ἑλπίδα-αγαστος (= *Schol. Soph.* Al. 694 f.). οὐτως καλεῖται ὁ Πάν . . . ὅτι ἱκανῶς τοῖς Ἀθηναίοις ἐν τῇ ναυμαχίᾳ, wo entweder Marathon und Salamis verwechselt sind oder der panische Schrecken bei Gelegenheit eines athenischen Seesiegs (bei Salamis oder anderswo) gemeint ist (s. unten unter γ).

Hinsichtlich der Lage der dem Pan damals geweihten Grotte (ἀντρά Eur. *Ion* 502; Πανός ἀντρά καὶ βωμοὶ ib. 937; Πανός ταῖς Ἀριστοφ. *Lys.* 720 f. u. *Schol.*; ib. 911 u. *Schol.*; σήλατον Luc. *bis acc.* 9; νεὸς Aristid. *ed. Cant.* 3, 286; *Schol. Clem. Al. Protr.* 3, 3, 4; vgl. O. Jahn, *Paus. descr. arcis Athen.* ed. 2, 1880, S. 37) an der nördlichen Felsenwand (Μακράι πέτραι Eur. *Ion* 492 ff.) der Akropolis (μικρὸν ἔπρε τοῦ Πελαγονικοῦ Luc. *bis acc.* 9) s. jetzt Dörpfeld, *Mitt. d. ath. Inst.* 1896, S. 461 f.; *Kavvadias*, *Ἐργμ.* ἀρχ. 1897, 1—2; *Belger*, *Berl. Philol. Wochenschr.* 1897, Sp. 1148 f. und vgl. die athen. Münze im *Catal. of the greek coins in the Brit. Mus. Attica* S. 110 (Taf. 19, 6): Northern view of the rock of the Acropolis . . . in the side of the rock is the grotto of Pan, in which a seated figure of Pan' (vgl. *Num. Comment. on Paus.* 128 Taf. Z 3 ff.). In unmittelbarer Nähe der Pansgrötte lag das Agraulion, der Sitz und das Heiligtum der athenischen Burgnymphe Agraulos, und unter ihr dehnten sich parkartige Anlagen aus, die, von der Klepsydra und ein paar anderen kleinen, von der Burg herabkommenden Quellen bewässert, ein liebliches, an den arkadischen Aufenthalt des Pan und der Nymphen gemahnendes Idyll inmitten der Großstadt bildeten (vgl. Eur. *Ion* 492 ff. ὃ Πανός θαλίματα καὶ παρανέχοντα πέτρα μνηστέαι Μακράις, ἵνα χοροὺς στείλῃ ποδοῖν Ἀγαυίλον κόραι τρίγονοι [d. h. die drei Burgquellnympphen Aglauros, Pandrosos, Herse] στάδια χλοερά πρό Παλλάδος ἱερῶν, σφίγγων ἢ ἐπ' αἰόλης λαγῶν ἔμμεν, ὅταν αὐλοῖς ἢ σφίγγι, ὃ Πάν, ἢ τοῖσι οἷς ἐν ἀντροῖς u. s. w.; Curtius im *Hermes* 21, 201; *Stadtgeschichte v. Athen* 37; *Wachsmuth*, *St. Athen* 1, 222; 301; *Wilamowitz*, *Kydathen* 107). Mehrere in der Nähe dieser Pansgrötte gefundene Votivreliefs mit Pan, Hermes, Flufsgott, Nymphen u. s. w. (*Michailis*, *Ann. d. Inst.* 1863, S. 311 ff. A—C; *Athen. Mitt.* 3 S. 182 ff.; *C. I. A.* 2, 1523; 1515; 1671; ob. Sp. 529 f. vgl. *Müller-Wieseler*, *D. a. K.* 2, 544; 555; v. *Sybel*, *Katal. d. Skulpt.* v. Athen 1238, 3753; *Hubo*, *Originalwerke d. Georgia-Ausg.-Univ.*, Gött. 1887 nr. 255, unten Sp. 1421 f.) bilden eine treffliche Illustration zu den eben angeführten Versen aus dem *Ion* des Euripides. — Was den Kult des Pan in Athen betrifft, so erwähnt Herod. 6, 105: θεαταὶ ἐπέμναι (vgl. Luc. *bis acc.* 10: δις ἡ τοῖς τοῦ ἑνὸς ἀντροῖς . . . θύουσιν) καὶ λαμπάς (vgl. A. Mommsen, *Feste d. Stadt Athen* 339, 3), *Lucian* *bis acc.* 10 u. *dial. deor.* 4, 1 einen τράγος ἑνορχης. Letzterer hebt auch den φίλος κρότος hervor, mit dem die Opfernden beim Opferschmause den Gott zu ehren pflegten (vgl. *Aristoph. Lys.* 1 ff. und *Schol.*, wo der τύμπανος gedacht wird, *Ribbeck*, *Agroikos* S. 13, 2). In einem angeblichen Fragmente des *Thespiis* dagegen (bei *Clem. Alex.* p. 570<sup>a</sup> *Sylb.* — *Nauck frag. trag.* 1 p. 647, 4) werden in einer orakelhaften Sprache als Opferspenden angegeben: Milch, Käse, Honig und Wein. In Athen ist wahrscheinlich das schöne Skolion auf Pan (bei *Athen.* 694<sup>a</sup>) und der homerische Hymnus auf Pan entstanden (*Wilamowitz*, *Aus Kydathen* 224 f.).

β) Nach *Platons Phaidros* (229 f.; 263 D; 279 B) gab es am Ilissos, zwei bis drei Stadien vom Artemistempel von Agrai, ein reizendes idyllisches Plätzchen, wo unter hohen Platanen eine kühle Quelle sprudelte und wo die Nymphen mit Acheloos (230 B; 263 D) und Pan (263 D; 279 B) zusammen verehrt wurden. Denselben Kult bezeugen zwei an dieser Stelle gefundene Weihreliefs mit Inschriften (*C. I. A.* 2, 1327 u. 1600), von denen das erstere einen Flusgott, Pan, drei Nymphen und Hermes darstellt (vgl. oben Sp. 530, unt. Sp. 1422f.).

γ) *Etyim. M.* 54, 28 (unter *ἄκτιος*) bemerkt: ὁ ἐστὶ ταῖς ἀκταῖς ὑπὸ τῶν ἀλείων ἰδρυμένος· ἀργεντῆς γὰρ ὁ θεὸς ἐν Ἀθήναις τιμώμενος. Danach scheinen die athenischen Fischer den Pan als ihren Patron verehrt zu haben, wie denn auch nach *Paus.* 1, 36, 2 auf der kleinen dem Peiraios gegenüberliegenden Fischerinsel Psyttaieia Πανὸς ὡς ἑκαστον ἐτύγε ξόανα πεποιμένα aufgestellt waren, die nach *Aischylos Pers.* 447 (νῆσός τις ἐστὶν πρόσθε Σαλαμῖνος τόπων. || βαυὰ, δύσαρκος ναυαλὴ, ἣν ὁ φιλόχορος || Πὰν ἐμβατεῖεν ποντίας ἀκτῆς ἐστὶ. *Schol.*: ὡς ἱερὰς οὐσῆς Πανός) dem Πὰν ἄκτιος oder ἀργεντῆς, d. i. dem Fischergott, heilig gewesen zu sein scheinen. Ähnlich nennt *Soph. Ai.* 694 f. den Pan ἀντίλαγκτος, was der Scholiast entweder auf Pan als Patron der Fischer (ὅτι οἱ ἀλείες τιμῶσι τὸν Π. ὡς νόμιμον θεόν; s. Sp. 1363, 1) oder auf die Seeschlacht von Salamis und den Sieg auf Psyttaieia beziehen will (ὅτι ἐβροῆθησε τοῖς Ἀθηναίοις ἐν τῇ ναυμαχίᾳ).

δ) Hierher gehören endlich auch eine Anzahl rotfiguriger attischer Vasen des späteren schönen Stils, welche Pan bald bärtig, bald jugendlich, mit Bocksbeinen, Spitzohren und Hörnern, in der Regel als Begleiter des Dionysos darstellen (vgl. Berlin 2646, 2648, 2889; Petersburg 1983\*, 2007, 2161 u. s. w.). Beachtenswert ist, daß Pan bisher weder auf den schwarzfigurigen noch auf den älteren rotfigurigen attischen Vasen vorzukommen scheint, was sich aber leicht aus der Geschichte des attischen Pankults (s. oben Sp. 1354 u. 1359) erklären läßt.\*)

2) Peiraios. Aus dem Peiraios stammen mehrere Bildwerke, z. B. *Sybel, Katal. d. Skulpt. zu Athen* nr. 288 (= *Müller-Wieseler* 2, 43, 532: Pfeilerfigur), 356 (Relief), ein schöner Pankopf (Schöne, *Griech. Reliefs* nr. 105 Text) u. s. w.

3) Eleusis. Vgl. das Relief (Pan in Grotte, Achelooskopf, 3 Nymphen) bei *Sybel, Katal. d. athen. Skulpt.* 3139.

\*) Auch sonst giebt es zahlreiche aus Athen oder Attika stammende auf Pan bezügliche Bildwerke; vgl. z. B. *Sybel, Katal. d. Skulpt. z. Athen* 2847, 2848, 3576; *Arch. Ztg.* 20, 298\* (vom Olympieion). Oben Bd. 2, Sp. 2733 f. [Relief mit Pan, Men und Nymphen]. *Mittell. d. athen. Inst.* 21 (1896), S. 275 mit Abbildung (Räucheraltar aus dem Iobackchenhause in Athen, vorn mit 2 Panen geschmückt, darunter die Inschrift *Ελευθ. Αὐδοῦργον | ἐκ Λαυρετίων | Μῆτροι θεῶν | κατ' ἐκταγῆν. Πάντα [Πάντα?] θεῶν ἀσπνύμενα*). *Sybel* nr. 3748 (runder Altar, gefund. b. Lysikratesdenkmal, beiderseits 1 Pan). Vgl. damit das Votivrelief in München (*Glyptoth.* 3013 (= *Mitt. d. athen. Inst.* a. a. O. Taf. 8), sowie die δύο Πάνες des *Aischylos frg.* 98 *Nauclis* und des *Nonnos (Dion.* 14, 87 ff.; *Hirzel, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss.* 1896, S. 291, 4; 333, 2).

4) Hymettos. *Olympiodor vita Plat.* p. 1 *Didot.* (= *Westerm., Biogr.* p. 382; vgl. *Ael. v. h.* 10, 21): Καὶ γεννηθέντα τὸν Πλάτωνα λαβόντες ὁ γονεὺς βρέφος ὄντα τεθείκασι ἐν τῷ Τηγετῷ βουλόμενοι ὑπὲρ αὐτοῦ τοῖς ἐκεῖ θεοῖς Πανὶ καὶ Νύμφαις καὶ Ἀπόλλωνι Νομίῳ θῆσαι κ. τ. λ. Wahrscheinlich bezieht sich diese Legende auf die in der Nähe des heutigen Vari gelegene Grotte, welche laut den an den Wänden angebrachten Inschriften (voreuklidisch!) den Nymphen, dem Pan, dem Apollon Hermos und den Chariten geheiligt war (vgl. *C. I. Att.* 1, 429; *Bursian, Geogr.* 1, 358 f.; ob. Sp. 511; 531).

5) Anaphlystos. Eine Grotte in der Westseite des nördlich von A. gelegenen Keratiagebirges scheint das Πανεῖον zu sein, von dem *Strabo* 398 sagt: περὶ δὲ Ἀναφλυστὸν ἔστι . . . τὸ Πανεῖον. Vgl. *Bursian* 1, 357 und *Lobeck, Agl.* 630. Da die Bewohner von Anaphlystos sich von einem Sohne des Troizen ableiteten, so wäre hier direkter peloponnesischer Einfluß denkbar.

6) Marathon. *Paus.* 1, 32, 7: ὀλίγον δὲ ἀπὸ τέρου τοῦ πεδίου (von Marathon) Πανός ἐστιν ὅρος καὶ ἀπήλαιον θείας ἔξου· ἔσθδος μὲν ἐς αὐτὸ στενὴ, παρελθόντι δὲ εἰσι οἰκοὶ καὶ λουτρά καὶ τὸ καλούμενον Πανὸς αἰκόλιον (vgl. oben unter Tegeatis), πέτραι καὶ πολλὰ αἰεῖν εἰκαστέιναι. Vgl. über diese Stalaktitengrotte *Bursian* a. a. O. 1, 340f.

7) Parnes. *Menandros frg.* 129 M. b. *Harpokr.* s. v. Φυλή: Τὸ νύμφαιον δ' ὅθεν προέρχεται Φυλασίαν (vgl. dazu *Ribbeck, Agriokos* S. 13 und *Ael. epist. rust.* 15). Über die Lage dieser Nymphengrotte bei Phyle vgl. *Bursian* a. a. O. 1, 333, 2 u. ob. Bd. 3 Sp. 510f. 531. Daß dieselbe nicht bloß den Nymphen, sondern auch Pan geweiht war, lehrt das Relief mit Inschr. b. *Sybel, Skulpt.* 360 = *Annali* 1863 Tav. L 3 (vgl. S. 324 ff.). *C. I. Att.* 2, 1562 und die Inschr. ib. 3, 1, 210. Wahrscheinlich wurde der πανικός θόρυβος, der nach *Diod.* 14, 82 (vgl. *Xen. Hell.* 2, 4) im Jahre 403 die Belagerer von Phyle befahl, dem Wirken des dortigen Pan zugeschrieben.

8) Psyttaieia s. ob. unter γ.

#### b) Boiotien.

1) Theben. Ungefähr um dieselbe Zeit oder nur wenige Decennien früher als nach Athen scheint der arkadische Pankult auch in Theben\*) eingeführt worden zu sein: das sehen wir auf das deutlichste aus mehreren Anspielungen *Pindars*. Vgl. *Pind. Pyth.* 3, 77 (137) f.: ἀλλ' ἐπνέεσθαι μὲν ἐγὼν ἐθέλω | Ματρὶ, τὰν κούρας\*\* παρ' ἑμὸν προθύρον σὺν Πανὶ μέκονται θαυὰ | σμενὰν θεῶν ἐννύχια. id. *Parthien.* frg. 63 Boeckh (= 71 ff. *Bergk*): ὦ Πὰν Ἀρχαίας μεδίαν, καὶ σμενῶν ἀδύτων φύλαξ, | . . . Ματρὸς μεγάλας ὁπαδὶ, σμενῶν Χαρίτων μέλημα τεργνόν; ib. frg. 66 ὦ μάκαρ, ὄντε μεγάλως θεοῦ χύνα παντοδύπον | καλέουσιν Ὀλύμπιοι; frg. 64, 65 (φησὶ δὲ καὶ Πίνδαρος

\*) Das boiotische Epos (*Hesiod*) kennt den Pan ebenso wenig wie das ionische.

\*\*) Wohl die παρθένοι, die Sangerinnen der *Pindari-schen* Parthenien, und nicht Nymphen (vgl. die *Scholien*).

τῶν ἀλίων αὐτὸν [τ. Πάνα] φροντίζειν), 67 (b. *Aristid.* 1 p. 29: τὸν Πάνα χορευτὴν τελευτάτον θεῶν ὄντα . . . Πίνδαρος . . . ὕμνῳ). *Serv. V. Geo.* 1, 16: *Pana Pindarus ex Apolline et Penelope in Lycaeo monte editum scribit* (vgl. *Bockh* zu *frag.* 63 und *Rapp* oben Bd. 2, Sp. 1662). Aus den Scholien zu *Pyth.* 3, 137 ff., die sich auf *Aristodemos*, Schüler *Aristarch's*, berufen, erfahren wir, daß unmittelbar neben dem Hause *Pindara* sich ein Heiligtum der Göttermutter (Rhea) und des Pan (als *πάρεδρος* τῇ *Ῥέᾳ*; *Schol.* zu *Pyth.* 3, 138 f.) befand, das der Dichter selbst infolge einer ihm zu teil gewordenen Vision der Göttermutter gestiftet hatte (vgl. auch *Paus.* 9, 25, 3 *διαβάντων οὖν τὴν Δάρκην οὐκίας τε ῥέπειτα Πινδάρου καὶ μητρος Ἰνδρυμῆνος ἱερὸν, Πινδάρου ἀνάθημα* und die *vita Pindari* b. *Bockh* 2, 1 p. 4). Ebenso wie Rhea soll auch Pan dem Dichter im Traume oder in einer Vision in der Gegend zwischen Kithairon und Helikon erschienen sein und ihm seinen eigenen Paian vorgetragen haben, wodurch *Pindar* zu einem Hymnus auf den Gott begeistert wurde (*Vita Pind.* b. *Bockh* 2, 1 p. 9; *Plut. Numa* 4; *id. non posse suav. v.* 22; *Antip. Sid.* b. *Bruck*; *Anal.* 2, 19, 48; *Aristid.* 1 p. 69 *Dind.* ib. 2, 231; *Liban.* or. 63, 3 p. 352 R.; *Philostr.* im. 2, 12; *Eust. ad Od.* p. 1917, 39). — Daß Pan zusammen mit der Göttermutter (vgl. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 857, 2; ob. Bd. 2 Sp. 2527, 1619 f., 1654; 3, 530 f. *Robert im Jahrb. d. a. Inst.* 1890 (5), S. 236) auch in den thebanischen Kabirenkult eingedrungen ist, scheint hervorzugehen aus mehreren im dortigen Kabirion gefundenen Panstatuetten aus Thon und einem kleinen Votivrelief mit Pan *ἀποσκοπεύων* (vgl. *Robert a. a. O.* S. 236). Vgl. auch den schwarzfigur. Kabirionnapf in Berlin (*Inw.* 32836), beschrieben im *Jahrb. d. arch. Inst.* 1895 (10); *Arch. Anz.* S. 36: *Hermes bringt dem bockbeinigen bärtigen Pan einen Kranz und Zweige. Hinter Pan eine ältere Frau (Göttermutter?). Hinter Hermes Figuren mit Kränzen und Tänien. Pansfeier? Auf die thebanische Kultverbindung von Rhea und Pan weisen wohl auch hin die Worte des Properz* (4, 16 [17], 33 f.: *Mollia Dircaeae pulsabant tympana Thebae, | Capripedes calamo Panes hiant canent, | Vertice turrigero iuxta da magna Cybebe | Tundet ad Idaeos cymbala rauca choros* (vgl. v. 40, wo *Pindar* erwähnt ist). Nach *Stat. Theb.* 7, 262 f. und 11, 32 ff. ist der Thebaner *Eurymedon* ein Sohn des Pan (Faunus); vgl. ib. 9, 319 *Gaudebat Fauno nympheque Ismenide natus . . . Crenaeus*.

2) Tanagra. Von Pankult zu Tanagra ist in der Literatur nur bei *Nonn. Dion.* 44, 5 (*Πανὶ Ταναγραίων θιάσους ἐστράτεο ποιμήν*) die Rede, doch wird dieses litterarische Zeugnis auf das Erfreulichste ergänzt und bestätigt durch mehrere zu Tanagra gefundene Monumente, vor allem durch das schöne aus der Zeit des Pheidias stammende Bruchstück eines Votivreliefs (*Arch. Ztg.* 38, S. 187 f., Taf. 18, wo weitere Litteraturangaben zu finden sind), welches Pan neben der thronenden Kybele (= Ge? ob. Sp. 530 f.) und außerdem einen bärtigen asklepiosähnlichen Mann in der

Mitte zwischen zwei Gruppen weiblicher Gestalten, deren eine aus zwei, die andere aus drei Figuren (den *κοῦραι* bei *Pind. Pyth.* 3, 78?) besteht, darstellt. Vgl. außerdem die Terrakotta *Arch. Ztg.* 41, 185 (ziegenfüßiger Pan mit gekreuzten Beinen auf einem Felsen sitzend) und *Sybel, Skulpturenkatal.* 2349 (Pankopf).

3) Oropos: *Paus.* 1, 34, 3 *παρέξει δὲ ὁ βασις* (des *Amphiaraios* in Oropos) *μέρη . . . πέμπτη δὲ [μοῖρα] πεποίηται νόμοις καὶ Πανὶ καὶ ποταμοῖς Ἀγελῶν καὶ Κηφισῶν*.

4) Helikon. Hier spielte die Sage von dem in Satyr- oder Silensgestalt gedachten *Krotos* (s. d.), dem Sohne des Pan und der Musenamme *Eupheme* (*Hygin f.* 224), welche *Sosithes* (um 280 v. Chr.) in einem Drama (Satyrspiel) behandelt hatte (vgl. *Art. Krotos, Nauck frag. trag. gr.* S. 821 ff.; *Robert, Eratosth. catast.* S. 19, 32 f., 150 f.; *Susemihl, Alex. Litteraturgesch.* 1, 270 f.). Siehe auch unter Kithairon.

5) Kithairon. Einen recht alten Pan- und Nymphenkult bezeugt das nach *Plut. Aristid.* 11 dem *Aristeides* vor der Schlacht bei Plataiai zu teil gewordene Orakel, daß die Athener oder die Perser siegen würden *εὐχόμενος τῷ Διὶ καὶ τῇ Ἥρᾳ τῇ Κιθαίρωνιᾳ καὶ Πανὶ καὶ νόμοις Σφραγίτσει κ. τ. λ.* Vgl. dazu *Paus.* 9, 3, 9: *νυμφὸν ἄντρον Κιθαίρωνιδων, Σφραγίδιον μὲν ὀνομαζόμενον, μαντεύσθαι δὲ τὰς νύμφας τὸ ἄρχειον αὐτοῦ ἐχει λόγος*. Daß in diesem Falle Pan und die Nymphen (ebenso wie Zeus und die kithaironische Hera) eine Gruppe bilden, folgt auch aus *Eurip. Bakh.* 951, wo die *Νυμφῶν ἰδρύματα καὶ Πανὸς ἱδρῶν, ἐνθ' ἔχει σφραγίσματα* auf dem Kithairon erwähnt werden; vgl. auch *Vita Pind.* b. *Bockh* 2, 1 p. 9: *ὁ γοῦν Πάν ὁ θεὸς ὥσπερ μεταξὺ τοῦ Κιθαίρωνος καὶ τοῦ Ἑλικωνος ἔδων καίαν Πινδάρου διὸ καὶ ἄμα ἐποίησεν εἰς τὸν θεὸν κ. τ. λ.*; *Philostr. imag.* 25 p. 392.

6) Lebadea. Vgl. die Grotteninschrift *C. I. G.* 1601 f. = *Inscr. Gr. septentr.* 3092 u. 4 (. . . *Νύμφας, Πανὶ κ. τ. λ.*).

Als das Hauptcharakteristikum des boiotischen Pankultes haben wir die Verbindung von Pan mit der Göttermutter zu betrachten (s. *Michaelis, Ann.* 1863, S. 330 f.), der wir sonst nur selten, nämlich außer in Arkadien (s. ob. Sp. 1350) nur noch auf Paros (Relief b. *Le Bas-Reinach, Voyage archéol.* T. 122; *Michaelis, Annal.* 1863, S. 314 G), Andros (Relief b. *Le Bas a. a. O.* T. 120; *Michaelis a. a. O.* S. 314 F.; *Conze, Arch. Ztg.* 38, 5 U) und vereinzelt in Athen (*Schrader, Mitt. d. ath. Inst.* 1896, S. 275, 279) begegnen.\*) Höchst wahrscheinlich stammt auch diese Verbindung ebenso wie der ganze boiotische Pankult aus Arkadien, und zwar vom Lykaion, wo die Kulte des Pan und der Göttermutter lokalisiert waren und Pan als Sohn der Rhea aufgefaßt wurde (s. ob. Sp. 1350 u. vgl. *Immerwahr, Kulte u. Myth. Arkadiens*, S. 213 ff., der aber wohl unrichtig den arkadischen Mythos von der Zeugeburt für jung hält).

\*) Vgl. auch das Berliner Relief *Arch. Ztg.* 58 Taf. 4, 4 und *Plut. Amat.* 16, 31 *τὰ Μητρώα καὶ Πανικὰ ποταμῶν τοῖς Βαρκίοις ὀργισμένοις*. *Lobeck, Apl.* 630.

## c) Phokis (Delphi).

Auf halber Höhe des Parnafs (*Bursian, Geogr. v. Griechenland* 1, 179f.) liegt die berühmte von den Reisenden wie von den Teilnehmern an den pythischen Spielen stark besuchte Korykische Grotte (τὸ Καρύκειον), nach *Paus.* 10, 32, 7 ein ἄγρις Καρύκειον Νυμφῶν καὶ Πανός; vgl. *Aesch. Eum.* 22 εἶσω δὲ νύμφας, ἵθα Καρύκῃ πέτρα || κολῆν, φίλοντις, δαιμόνων ἀναστροφῇ u. die *Inscr. C. I. G.* 1728 = *Collitz, S. d. gr. Dial.-Inscr.* nr. 1536<sup>a</sup> Εὐστρατος Ἀλκιδάμων Ἀρβύρατος συμπεριπόλῳ Πανὶ Νύμφαις (ob. Sp. 510) u. *Collitz* nr. 1536<sup>b</sup>: Νυμφῶν καὶ Πανός καὶ Θεαδῶν(?) ἃ [δῆκ]ατα ἐλήφθη. Auch die späteren delphischen Münzen\*) zeigen den korykischen Pan 'naked, in human form, seated on rock, in r. hand pedum, which rests on another rock'; s. *Imhoof-Gardner, Num. Comment. on Paus.* Taf. Y 12 u. 13; *Catal. of greek coins in the Brit. Mus. Central Gr.* Pl. 4, 14; *Baumeister, Denkm.* S. 961 (anders *Wernicke* ant. Sp. 1432, 1 ff.). Wahrscheinlich wurde dieser Pan auch als Urheber des panischen Schreckens gefaßt, welcher nach *Paus.* 10, 23, 7 die Gallier bei der Belagerung von Delphi befiel. Sogar noch heute leben gewisse Vorstellungen von Pan unter den Hirten des Parnassos fort (*Schmidt, d. Volksleben d. Neugriechen u. d. hellen. Alt.* 1, 154 ff.). Bei dem regen Verkehr, welcher zwischen Delph. und der nahen Peloponnes seit sehr alter Zeit bestand, ist es sehr wahrscheinlich, daß der Pankult des Parnafs schon in sehr früher Zeit aus Arkadien daselbst eingeführt und bei der außerordentlichen Bedeutung Delphis in allen religiösen Dingen leicht von Delphi aus nach den verschiedensten Orten übertragen wurde.

## III. Nordhellas.

## a) Thessalien.

1) Homole? S. ob. unter Arkadien nr. 6 (Malea).

2) Othrys (Malis). Hier spielte nach *Nikander bei Anton. Lib.* 22 die Sage vom musikalischen Hirten und Nymphenliebhaber Kerambos oder Terambos (s. d.), dem Pan den Rat erteilt haben sollte, κατὰκλοντι τὴν ὄθρυν ἐν τῷ πείδι τὰ πρόβατα ποιμαίνειν ἑξαιτίας γὰρ τε καὶ ἀπιστον ζῆμα χιμῶνος ἐκπίνει μέλλειν τ. τ. λ.

## b) Epirus.

*Ampe. lib. mem.* 8 p. 7, 10 W.: Ab Apollo-nia . . . milia passus quinque in monte Nymphaeo . . . ignis est et de terra exit flamma (vgl. *Neumann-Paritsch, Phys. Geogr.* v. Gr. 270). In silva Panis symphonia in oppidum auditur (vgl. dazu die von *Imhoof-Blumer, Monn.* gr. 35 erwähnten Münzen von Apollonia, welche entweder drei um einen 'Vulkan' tanzende Nymphen oder einen Vulkan und Pedum darstellen). — Vgl. auch den *Anonym.*

\*) Die älteren Münzen von Delphi (*Cat. of gr. c. Brit. Mus. Central Greece* p. 24 ff.) zeigen Widder- und Ziegenköpfe als Embleme, ein deutlicher Beweis für die am Parnafs blühende Schaf- und Ziegenzucht.

de reb. Epiri frg. p. 265 u. 269 ed. *Bonn.*, wo von zwei πρὸς τὸ Βαθύπειον εἰς τὸ ὄρος (von Olympia) errichteten ἀγάλματα des Kronos und des Pan die Rede ist.

## IV. Makedonien.

Hier muß nach Ausweis der Münzen ein sehr bedeutender Pankult geblüht haben. Wir finden einen jugendlichen Panskopf mit kurzen Hörnern zuerst auf den Kupfermünzen des noch zu Edessa (Aigai) residierenden Amyntas II. um 390 (*Head, II. N.* 194; *Catal. of greek coins in the Brit. Mus. Maced.* 168; vgl. *Beschreibg. d. ant. Münzen in Berlin* 1, 194, 14 Amyntas III.), ferner auf denen des Antigonos Gonatas, und zwar bald als Büste unbärtig mit Pedum auf der Schulter (*Head* 203; *Müller-Wieseler* 1, 52, 232) oder gehörnt, jugendlich mit Menschenbeinen und einem Schwänzchen im Rücken, ein Tropaion errichtend, was von *Usener (Rh. Mus.* 1873 [29], S. 25 ff.) auf den im Jahre 277 bei Lysimachia erkämpften Sieg über die Kelten bezogen wird (*Pfeiffer, Ant. Münzbilder*, Winterthur 1896, Taf. 2 nr. 67; *Kaibel, epigr.* gr. 781; *Imhoof-Blumer, Monn.* gr. 127 f.). Vgl. ferner die in der Zeit von 168–146 v. Chr. geschlagene Münze der Botteaten im *Cat. Brit. Mus.* 13 (jugendliche Panbüste) und in *Berlin (Besch.* 2 S. 68). Die hauptsächlichsten Kultstätten Pans in Makedonien scheinen gewesen zu sein:

1) Aigai oder Edessa, nach *Steph. Byz.* s. v. Αἰγαί auch Μηλοβότεια genannt, die alte Residenz der makedonischen Fürsten, der Sage nach gegründet von Karanos, dem Bruder oder Sohn des Königs Pheidon von Argos (*Meyer, Gesch. d. Alt.* 2, 546), welcher an der Spitze eines peloponnesischen Heeres Makedonien eroberte und der Ahnherr der makedonischen Könige wurde. Die Stadt, welche ursprünglich Edessa hieß, soll von Karanos in Aigai umgetauft worden sein, weil dieser, wie *Justin.* 7, 1, 7 f. erzählt, urbem Edessam non sentientibus oppidanis propter imbrum et nebulae magnitudinem gregem caprarum imbre fugientium secutus occupavit; revocatusque in memoriam oraculi, quo iussus erat ducibus capris imperium quærere, regni sedem statuit; religioque postea observavit, quocunque agmen moveret, ante signa easdem capras habere, coeptorum duces habiturus, quas regni habuerat auctores etc. (vgl. auch die ähnliche Legende b. *Herod.* 8, 137). Im vollen Einklang mit dieser Legende steht nicht bloß der Name Αἰγαί oder Μηλοβότεια, sondern auch der stattliche Bock oder die beiden Böcke, welche den Revers der alten Münzen von Edessa und der Bottiaier schmückten (*Head* 177, 209, 212; *Catal. Brit. Mus. Mac.* 37 f., vgl. 13). Bei solchen uralten mythologischen Beziehungen zwischen dem makedonischen Königsgeschlechte und der Peloponnes (Argos und Korinth; vgl. *Gruppe, Gr. Mythol.* 219 und *Wilisch, Beitr. z. Gesch. d. alt. Korinth* 2 S. 8 Zittau 1901, *Strabon* 326) ist es mehr als wahrscheinlich, daß der makedonische Pankult zusammen mit der Herakliden Sage aus der Peloponnes nach dem von jeher starke

Ziegenzucht (*Alpai*) treibenden Makedonien, und zwar zuerst nach Aigai, der alten Residenz der makedonischen Fürsten, gelangte. Nach Aigai gehört wahrscheinlich die oben erwähnte Münze von Amyntas II., der noch daselbst residierte.

2) Pella; nach *Steph. Byz.* früher *Βούροπος*, -*πόλις* genannt (vgl. *Alpai* und *Μηλοφόρια* = Edessa), wurde von Philipp I. an Stelle von Edessa zur Residenz Makedoniens erhoben. Die zahlreichen nach 168 v. Chr. geschlagenen Münzen dieser Stadt zeigen bald ein jugendliches Panshaupt (*Catal. Brit. Mus. Mac.* 90), bald den nackten völlig menschlich gebildeten Pan mit Syrinx als *ἀκροκορνύς* auf einem Felsen sitzend (*Catal. a. a. O.* 93 ff.; *Cohen, Méd. imp.* 2 p. 89 nr. 672 (Trajan), p. 235 nr. 1521 (Hadrian), 3 p. 110 nr. 1067 (M. Aurel.), 4 p. 279, 240; p. 466 nr. 623 u. s. w.).

3) Thessalonike. *Imhoof-Blumer, Monn.* 20 gr. p. 94: 'Pan imberbe et cornu (mit Menschenbeinen!), dressé sur la pointe des pieds à g., et faisant de la main dr. le geste de l'ἀκροκορνύς; de la gauche il tient la nébris et le pedum'. *Catal. Brit. Mus. Maced.* 109.

4) Mende (Kolonie der Eretrier). S. die Münzen b. *Mionnet, Rec. des pl.* 48, 4 T. 2, 7; *Gebhard a. a. O.* 11, 68.

#### V. Thrakien (vgl. *Theocr.* 7, 111 ff.).

1) Abdera (ion. Kolonie von Klazomenai und Teos). *Imhoof-Blumer a. a. O.* p. 39 nr. 8: Kopf des bärtigen Pan, ähnlich dem der Münzen von Pantikapaion aber mit deutlichen Hörnchen. Vgl. *Beschreib. d. ant. Münzen in Berlin* 1, S. 115 (unbärtig).

2) Ainos (aiolische Kolonie von Kyme und Mitylene, nach *Maafs, Orpheus* 143 ff. eine Kolonie der Arkader). Vgl. die ältere Münze mit Quadr. incus, in dessen Mitte ein schreitender Ziegenbock sich befindet, neben dem (als Beizeichen) ein ziegenfüßiger Pan (*ἀκροκορνύς*) mit Pedum im r. Arm steht. *Beschr.* u. s. w. a. a. O. 1, S. 120 nr. 11 (abgeb. unt. Fig. 3).

3) Perinthos (= Herakleia), Kolonie der Samier. Münze des Severus Alex.: stehender Pan *ἀκροκορνύς*, Pedum im l. Arm: *Beschreib. d. ant. Münzen in Berlin* 1, S. 217 nr. 51 u. 55. Münze mit Selene und Pan auf einer Biga: *Imhoof-Blumer bei Roscher, Nachtr. z. Selene* 50 oben Bd. 1 p. 2249. u. *Verw. S.* 45 (s. unten im kunstmitholog. Teil IV, 2. 13). In der Nähe lag ein befestigter Platz (*κἀστρον*) Namens Πάνιον (*Swid. s. v.* und viele Byzantiner; vgl. *Paulys Realenc. s. v. Panium* und außerdem *Oedren.* 2, 90, 8; *Geo. Acropol. ann.* p. 26 D.; *Laon. Chalcoc.* 180; *Ephraem.* p. 315 v. 7814 ff.; *G. Symc.* 594, 16; *Mich. Attal.* 89, 22 ff., 249, 4; *Forbiger, Hdb. d. a. Geogr.* 3, 1081, 56). Nach *Steph. Byz. s. v. Περὶνθος* sollte Perinth von einem Epidaurier gegründet worden sein, so daß auch hier der Pankult auf peloponnesische Einflüsse zurückgeführt werden kann.

4) Hadrianopolis. S. die Münze des Caracalla in Berlin, *Beschreib. d. ant. Münzen* u. s. w. 1 S. 169 nr. 16. Der Typus ist derselbe wie der auf der Münze von Nikaia (s. *Imhoof-Blumer, Bithyn. Münzen* S. 29).

5) Thasos: Relief b. *Conze, Reisen auf d. Inseln d. thrak. Meeres* S. 11 Taf. 7, 2. Archaische Münze s. unten im kunstmith. Teil.

#### VI. Skythien.

1) Pantikapaion (Kolonie der Milesier). Über die Münzen der Stadt mit schönem, höchst charakteristischem, aber meist ungehörtem Panskopf (der wohl auf den Namen der Stadt und ihres Flusses ansieht) s. unten Fig. 10 u. Sp. 1429 u. vgl. *Catal. Brit. Mus. Thrac.* u. s. w. 4 ff.; *Num. Chron.* 3, 9 S. 250 (Pl. 12, 2); *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2 nr. 524; *Beschreib. d. ant. Münzen in Berlin* 1 S. 9 ff. Vgl. auch die aus der Gegend von Mariapoli am Asowschen Meere gefundene Panstatuette, *Jahrb. d. arch. Inst.* 10, *Arch. Anz.* 1895 S. 236.

2) Phanagoria. Münze mit Panskopf aus dem 3. Jahrh. v. Chr. *Catal. Brit. Mus. Pontus* u. s. w. p. 3 Taf. 1, 5; *Koehne, Descr. du Mus. Kotschoubey* 1 p. 402 nr. 16, 17; *Eckhel* 2, 329.

3) Olbia: *Koehne a. a. O.* p. 91.

#### VII. Asiatische Kolonien.

1) Pontus: Kerasus: Münzen mit 'Panikos standing with torch and pedum.' *Head, H. N.* 425.

2) Bithynien. Vgl. die Münzen von Nikaia (Kolonie der Bottiäer), die Pan meist mit *πίλος* oder als Begleiter des in die Gründungslegende von Nikaia verflochtenen Dionysos darstellen: *Imhoof-Blumer, Bithyn. Münzen* S. 28 ff.

3) Münzen der milesischen Kolonie Tion (*Imhoof, Griech. Münzen* p. 607 nr. 148) zeigen: Dionysos trunken, von Pan gestützt. Vor diesem ein Satyr (vgl. *Catal. Brit. Mus. Pontus* u. s. w. p. 206).

4) Kyzikos (Kolonie der Milesier). Vgl. die Inschr. Πάν ἄγριος b. *Bursian, Jahresber.* 66 S. 113 und die Münze b. *Imhoof-Blumer, Gr. Münzen* S. 614 nr. 169.

5) Alexandria Troas. Eine Münze des Commodus im *Brit. Mus. (Catal. u. s. w., Troas* u. s. w. S. 18) zeigt: 'drunken Herakles r., leaning l. arm on shoulder of Pan, who stands l. facing him: a bearded Satyr, who is behind Herakles, supports him with both arms' u. s. w. Vgl. *Imhoof-Blumer, Griech. Münz.* S. 624 f. u. oben Bd. 1 p. 2249.

6) Myrina? Vgl. die nach *Wernicke* unt. Sp. 1449, 62 moderne Terrakotta aus Myrina (?) in Berlin, abgeb. bei *Fröhner, Catal. de la collect. Lecuyer* 1883 pl. 18 und *Collect. Lecuyer* pl. 10<sup>1</sup> (Pan und Nymphen). Vgl. *Arch. Ztg.* 42, 65 ff.

7) Tmolos. Hier spielte die Sage vom musikalischen Wettkampf zwischen Apollon und Pan\* (*Ob. Met.* 11, 146 ff.; *Hygin.* f. 191; *Lactant. Plac. narr.* 11, 4; *Mythogr. Vat.* 1, 90), die genau genommen wohl nur eine jüngere Variante des Wettkampfes zwischen Apollon und Marsyas ist. Wie es scheint identifizierte oder verwechselte (?) man den 'Silent' oder

\*) S. auch C. I. G. 2374, 19 f. (Marm. Par.) καὶ Πανὶς ὁ Φηρεὺς (Vater d. Marsyas) αὐτοῦ παῖς ἦν ὃν ἐν Ἀχαιαῖς πόλιν Φρυγίας καὶ ἄλλους τόπους Μιτρώ, Διουρίου, Πανός ....



'Satyr' Marsyas mit Pan, weil beide die gleichen Beziehungen zum Flöten- oder Syrinxspiel, zur großen Mutter Kybele und zum Hirtentume besitzen (s. ob. Bd. 2 Sp. 2439f.). Eine ähnliche Verwechselung oder Identifizierung des Marsyas und Pan zeigt die Olympos- und Daphnissage; s. oben Bd. 2 Sp. 2459 (Verwechselung der Gruppen Marsyas-Olympos und Pan-Daphnis b. *Plin.* 36, 29 u. unt. im kunstm. Teil IV, 2, 2). Vgl. übrigens auch *Ov.* 10 Met. 6, 392f., wo der Beziehungen des Marsyas zu den Faunen (Panen) und Satyrn gedacht wird.

8) Phokaia. Schöne alte Elektronmünzen des 5. u. 4. Jahrh. v. Chr. zeigen: 'head of youthful Pan 1., with short horns and pointed ear; wearing ired-erath: beneath, seal'. *Catal. Brit. Mus. Ionia* S. 208f. Taf. 4 nr. 25—27. Vgl. über die peloponnesischen und speziell arkadischen Einflüsse in Ionia überhaupt *Gruppe, Gr. Myth.* 279f. S. auch unter Antipolis unt. 20 Sp. 1379.

9) Ephesos. Von Ephesos stammt ein kleiner vierseitiger Altar mit Reliefdarstellung (spättrömisch), jetzt im Brit. Museum, darstellend den Pan *σερατώρις*, bewaffnet, mit Helm, Panzer und Schild (*Arch. Ztg.* 31, 112). Nach *Achill. Tat.* 8, 6 gab es zu Ephesos beim Artemision ein *εἶδος* und darin eine Panagrotte, wo eine dem Gotte heilige Syrinx aufgehängt war, aus deren Tönen auf Keuschheit oder 30 Unkeuschheit der Hierodulen der Artemis geschlossen wurde (vgl. *Guhl, Ephesiaca* p. 121 u. 109, der auch darauf aufmerksam macht, daß an der Gründung von Ephesos auch Arkadier beteiligt waren). Ich verdanke den Hinweis darauf *Konr. Wernicke*. Vgl. auch die ephes. Inschrift bei *Newton-Hicks, Anc. gr. inscr. in the Brit. Mus.* 3, 600 (*Πανὼν Τόγα-ρος*), wobei vielleicht an *Plut. Anton.* 24 zu erinnern ist.

10) Magnesia ad Maeand. Münzen des Caracalla oder Elagabalus zeigen: 'Pan 1., with goat's legs standing before lighted altar, on his head kalathos, in each hand a branch.' *Catal. Brit. Mus. Ionia* p. 187.

11) Milet(?). Für Milet selbst ist kein Pankult bezeugt, wohl aber für mehrere seiner Kolonien; vgl. unter Pantikapaion, Phanagoria, Amorgos, Kyzikos.

12) Knidos. Zu Knidos befand sich das 50 Heroon des Antigonos Gonatas, neben dem eine Thymele, ein Stadion, eine Palästra, Bäder, sowie eine Statue des Hermes und des flötenspielenden Pan (*ταρσὸς Πανὸς ὁ μελίζόμενος*), letztere zum Andenken an den von Antigonos über die Kelten um 277 davongetragenen Sieg errichtet waren (vgl. *Kaibel, epigr.* 781; *Usener, Rh. Mus.* 29 S. 25f. ob. Sp. 1366).

13) Apollonia Salbake: auf Münzen des Commodus erscheint der gehörnte bocksbeinige 60 Pan schreitend, mit der r. Hand die Hörner eines neben ihm schreitenden Ziegenbocks fassend, im l. Arm den Hirtenstab; *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* p. 669 nr. 429.

14) Idyma (Karien). Vgl. die alten Münzen (aus der Zeit von 437—400 v. Chr.) mit unbärt. Panskopf bei *Imhoof-Bl., Monn. gr.* 311 und *Catal. Brit. Mus. Caria* u. s. w. p. 137 Taf. 21, 8.

15) Tabai in Karien: Münzen im *Catal. Brit. Mus. Caria* u. s. w. p. 167, 174.

16) Lykien. *Catal. Brit. Mus. Lycia* u. s. w. p. 36 (Taf. 9, 6): 'head of young P., l. horned' (Münze des Päraklä aus der Zeit von 380 bis 362 v. Chr.).

17) Perga in Pamphylien: Münzen des Severus Philippus bei *Imhoof-Bl., Monn. gr.* p. 333 (nr 57 u. 59) zeigen: *Pan cornu, à pieds de bouc, assis sur un rocher, à g., portant de la main dr. la syrinx à la bouche, et tenant de la gauche le pédum.*

18) Sillyon in Pamphylien: Münzen mit *Παν αγκοκρινέων*; *Catal. Brit. Mus. Lycia* u. s. w. *Introd.* p. LXXXVI.

19) Pappa (Pisidien): vgl. die Münzen mit dem *Παν αγκοκρινέων*, erwähnt von *Imhoof, Monn. gr.* p. 468.

20) *Κωφόνιον ἄντρον* in Kilikien, berühmt durch die schon *Pindar* (vgl. *Pyth.* 1, 31 ff.; 8, 21; *Aisch. Prom.* 355; *Strabon* 626), vielleicht sogar schon *Homer* (*B 783*) bekannte griechisch-ägyptische Sage von der Erlegung des hundertköpfigen Typhos durch Zeus und Pan, die später von den Alexandrinern für den astronomischen Mythos vom Aigokeros verwendet wurde (vgl. *Roscher, D. Elemente d. astron. Mythos v. Aigok.* in *Jahrb. f. cl. Phil.* 1895 S. 339 ff.; *Gruppe, Gr. Myth.* S. 328 Anm. 1 ff.). Vgl. *Apollod.* 1, 6, 3; *Pomp. Mela* 1, 13 (Typhoneum); *Nonn. D.* 1, 140 (*Φόρυγον σπείος*); *Q. Smyrn.* 11, 93 ff.; *Opp. Hal.* 3, 15 (*Πανὶ Κωφονίῳ*) und *Schol. Ampel.* 2 p. 3, 24 *Wölflin* u. s. w. Nach *Apollod. a. u. O.* und *Nonn. Dion.* 1, 510 ff. soll Typhon dem Zeus die Sehnen ausgeschnitten, in ein Bärenfell gewickelt und in der korykischen Grotte versteckt haben, aus der sie von Hermes (= Kadmos bei *Nonnos*) und Aigipan listig entwendet worden seien. Daß die korykische Grotte 40 Kilikiens (wie die gleichnamige Höhle des Parnass) als ein Wohnsitz des Pan galt, erfahren wir nicht bloß aus *Opp. Hal.* 3, 15 und *Schol.* sondern auch aus einer kürzlich innerhalb der Grotte aufgefundenen metrischen Inschrift (*Hicks, Journ. Hell. Stud.* 12, 240 nr. 24; *Larfeld, Bursians Jahresber.* 87 (1897) S. 457; *Partsch, Berl. Philol. Wochenschr.* 1897 Sp. 1074: *Ἀργεῖαι καὶ ῥωδοὶς ἰδ' ἄλσαι πρὶν μυχὸν εὐνὴν ἢ δόμεναι ἐν γαίῃς βένδαν ἐν Ἀργείοις, ἢ ῥητίσι δὲ Ἀῶς ἀργεῖαι δέουσαι πένοντι, Πανα καὶ Ἐφελίην Ἐπταρῖς εἰλασάμην*). Über die argivischen und rhodischen Einflüsse in Kilikien handelt *Gruppe a. a. O.* S. 329f. Vgl. auch *Steph. Byz.* s. v. *Πανία*: *ἐπὶ τὸν Κίλικας πρὶ τὸ Ἀίγιον πῶλον. τὸ ἰδρυὸν Παντεῦς* und die kilikische Münze bei *Imhoof-Blumer, Monn. gr.* p. 470 nr. 68 (= pl. J nr. 26): 'Tête barbu et cornue de Pan à a. O. s. d. dans un champ concave'. Auch Münzen von Städten in Kilikien (*Imhoof a. a. O.* p. 363 nr. 42 und *Griech. Münzen* p. 707 = Taf. 11 nr. 13) zeigen entweder einen Panskopf (Nagidos) oder Pan das Panthergespann des Dionysos führend (Epiphaneia). Über die mit dem Pankult wahr- scheinlich zusammenhängende sehr bedeutende Ziegenzucht in Kilikien vgl. *Nagerstedt, Bilder a. d. röm. Landwirtschaft* 2, 199 u. die *Parö- miographen* unter *Κίλικιοι τεγαῖοι*.

21) Caesarea Paneias in Palästina. Dasselbst befand sich eine berühmte Grotte (σηληιον, ἄντρον; *Joseph. Ant.* 15, 10, 3; *Bell. Iud.* 1, 21, 3; 3, 10, 7 ῥοδᾶνον πηγή τὸ Πάνειον, *Steph. Byz.* s. v. *Ἰαβία* und *Ἰαβείας*; *Solin.* 35, 1), in welcher die Hauptquelle des Jordan entspringt, von dem darin verehrten Pan Πάνειον (*Polyb.* 16, 18; 28, 1; *Jos. a. a. O. Georg. Cedr.* 1 p. 323, 13) genannt (vgl. *Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Chr.* 2 S. 18 und 116 ff. mit reichen Litteraturangaben). 'Sie wird unter diesem Namen zuerst von *Polybius* (a. a. O.) zur Zeit Antiochus d. Gr. erwähnt, der dort im Jahre 198 v. Chr. [mit Hilfe eines panischen Schreckens?] den entscheidenden Sieg über den ägyptischen Feldherrn Skopas erfocht, infolge dessen ganz Palästina in seine Hände fiel. Schon diese frühzeitige Erwähnung läßt auf eine Hellenisierung des Ortes im 3. Jahrh. v. Chr. schließen'. Die Münzen der Stadt zeigen Pan jugendlich und unbärtig, die des M. Anrelius und Elagabal stellen den Gott an einen Baumstamm gelehnt, die Flöte (tibia) blasend dar; es sind Wiederholungen oft vorkommender Statuen (vgl. *Clarac* 4 Taf. 704 ff.). Auf einer Münze in Berlin hängt die Rohrflöte unten am Baumstamm. Auf einer anderen steht die Statue in einer Felsgrotte; also scheint hier die im Paneion aufgestellte Bildsäule kopiert (*J. Friedländer, Arch. Ztg.* 27 S. 97; vgl. Taf. 23 nr. 2 u. 3; *Mionnet* 6, 311—315; *Suppl.* 8, 217 bis 220; *De Saulcy* p. 313 ff. Taf. 18). S. jedoch unten Sp. 1476. Aus den hier gefundenen Inschriften (*C. I.* nr. 4538; 4537; *Add.* p. 1179 = *Le Bas-Waddington* 3 nr. 1892—94; *Kaibel, epigr. gr.* 827) erfahren wir, daß Pan daselbst einen Priester (ἱερεὺς) hatte und bald als Διόπαν, d. i. als Sohn des Zeus = Διὸς υἱός, bald als Ἐρ[μαιο]s oder Ἐρ[μαιο]γόνος Pan, d. i. als Sohn des Hermes (vgl. *Hermopan* b. *Hygin* astr. 2, 28), sowie als Geliebter der Echo und Genosse der Nymphen verehrt wurde (*Kaibel* a. a. O.). Vielleicht ist der Pankult von Panias ebenso wie der der korymbischen Grotte Kilikiens aus der Verehrung eines semitischen bocksgestaltigen Gottes (vgl. *Berosus, frag.* 1, 4; *Mannhardt, A. W. F. K.* 1, 144; *Jamblich, dramat.* 3) hervorgegangen, mit dem später der griech. Pan identifiziert wurde (v. Baudissin, *Stud. z. semit. Religionsgesch.* 2, 155).

22) Gadara in Palästina Perea: *Suid.* s. v. Ἀψίνης. Γαδαρεὺς, σοφιστὴς, σπαρτίς, ὡς λόγος, ἐκ Πανός. Zum Verständnis dieses 'λόγος' verweise ich auf *Jambl., dramat.* 3 καὶ τραγῶν τι πάσμα ἐκ τῶν Σινωνίδος (*Hercher, Erot. gr.* 1, 217 u. 221 f.), sowie auf *Philostr. v. Ap.* Ty. 6, 27; vgl. *Roscher, Ephialtes* 31 A. 73). Oder beruhte dieser λόγος vielleicht auf einem Witze, hervorgegangen aus der Ähnlichkeit des Apseines mit einem Pan? Vgl. *Georg. Cedr.* 60 1, 615, 13 ff.

#### VIII. Inseln des Aegaeischen Meeres.

1) Lesbos. Dafs Pan auf Lesbos hoch verehrt wurde, ersehen wir nicht blofs aus dem Romane des *Longos*, sondern auch aus den alten aus der Zeit von 440—350 v. Chr. stammenden Münzen im *Catal. Brit. Mus.*

*Troas* u. s. w. p. 161 (Pl. 32, 22 u. 23); p. 164 (Pl. 33, 22 ff.): 'youthful male head r., horned; hairs short'. Bei den nahen Beziehungen zu Boiotien läßt sich wohl annehmen, daß der lesbische Pankult von dort stammte.

2) Kos. *Schol. Theocr.* 7, 130: Πύξα ὄνομα πόλεως, ἀπ' οὗ καὶ Πύξιος Ἀπόλλων καὶ Πάν. Nach *Bull. Corr. Hell.* 5 (1881) 199; 6 (1882) 34 (*Preller-Robert, Gr. M.* 1, 745, 8) wurde auf Kos ein Fest Πάνεια gefeiert. Die mythischen Beziehungen zwischen Kos und der Peloponnes, besonders Arkadien, behandelt *Dibbelt, Quaest. Coae mythol.*, Greifswald 1891 S. 8 ff. 17. — Aus *Astypalaia* stammt die Inschrift *I. Gr. Insul.* 3 nr. 199, worin eine καλή der Nymphen und des νόμιος θεός, sowie ein νέμενος des α[γιστ]ίας θεός erwähnt wird.

3) Rhodos (Kolonie der Argiver): κοινὸν Πανιστῶν *Inscr. Gr. insul.* 1 nr. 155, 75; *C. I. G.* nr. 2525<sup>b</sup>; 2528. Παν[ε]ῖον *Inscr. Gr. insul.* 1 nr. 24. Πανός ἄντρον *Ptolem. Geogr.* 5, 2, 34.

4) Andros: Relief, darstellend drei Nymphen in einer Grotte und Hermes, oberhalb der Grotte ein kleiner ziegenfüßiger Pan; *Le Bas-Reinach, Voyage archéol.* p. 109 Taf. 129; *Michaelis, Annali* 1863 Taf. F, S. 328 u. 314.

5) Paros: Relief, darstellend Nymphen und Kybele u. s. w. in einer Grotte, oberhalb derselben ein ziegenfüßiger Pan; vgl. *Le Bas-Reinach* a. a. O. Taf. 122, S. 110 (mit vielen Litteraturangaben); *Conze, Arch. Ztg.* 38, 5; *Michaelis, Annali* 1863 S. 314 Taf. G.

6) Syros: *Catal. Brit. Mus. Crete* u. s. w. p. 123 f. (3.—1. Jahrh. v. Chr.): Obs. bearded head r., horned, bound with tænia. — *Ret. Goat* l. u. s. w. Vgl. *Eckhel, D. N.* 2 p. 337; *Mionnet* 2 p. 328.

7) Melos: Statuar. Gruppe (Pfeilerfigur): Geflügelter Eros, verfolgt von Pan; vgl. *Sybel, Katal. d. Skulpt. z. Athen* nr. 987; *Annali* 1866 Tav. P.; *Arch. Ztg.* 19, 231<sup>a</sup>.

8) Amorgos (Kolonie von Samos und Milet): Münze: Pan mit gekreuzten Beinen stehend, mit beiden Händen die Syrinx vor den Mund haltend (*Imhoof-Blumer, Z. Münzkunde Großgriechenl.*, Sicil. u. s. w., Wien 1887 p. 284); ebenso auf einer Münze von Aigiale (ib. p. 285; *Catal. Brit. Mus. Crete* u. s. w. S. 85; vgl. Pl. 20, 1 u. 2).

9) Kreta; vgl. das Epigramm bei *Bruckh, Anal.* 3, 204 nr. 263, wonach ein Kreter Namens Ἐμψρος(?) eine eherne Statue des ziegenfüßigen Pan in eine der Diktynna geweihte Grotte (σηληνυγέ) stiftet. Nach *Steph. Byz.* s. v. Πάνασσα gab es ein Gebirge dieses Namens auf Kreta, wofür *Kallimachos* als Zeuge angeführt wird. *Ps. Eratosth. Catast.* 27: Ἐμψροῖδος ὁ τὰ Κρητικὰ ἱεροῶν φησιν, ὅτι [ὁ Ἀλγύακ] ἐν τῇ ἰδῇ σπητῇ αὐτῷ [τῷ Δι] ὅτε ἐπὶ τοὺς Τίταρας ἐστράτευσεν.

#### IX. Kyrene, Libyen und Ägypten.

Bereits im 7. Jahrh. v. Chr. faßten die Griechen festen Fuß in Ägypten und Kyrenaik und gründeten hier Kyrene, das namentlich von Thera, vielleicht auch von Mantinea aus (*Gruppe, Gr. Myth.* 255<sup>12</sup>) besiedelt wurde

(Meyer, *Gesch. d. Alt.* 2, 468 f.), und später Naukratis, eine Pflanzstadt der Milesier, Aigineten, Rhodier, Knidier, Halikarnassier u. s. w. (Meyer a. a. O. 672 f.). Die Folge dieser griechischen Niederlassungen in Nordafrika war eine merkwürdige Vermischung ägyptischer und libyscher Mythen und Göttheiten mit griechischen, die eine äußere oder innere Ähnlichkeit mit jenen besaßen, z. B. der Isis mit Io, des Apis mit Epaphos, des Set mit Typhoons, des Ammon mit Zeus u. s. w. (Meyer S. 462). So wurden einerseits die beiden (nach Brugsch, *Rel. u. Mythol. d. Ägypt.* S. 308 ursprünglich identischen) bocks- oder widdergestaltigen Götter der Ägypter, Mendes (s. d.) und Chnum (s. Knuphis), andererseits Chem oder Min (s. d.), der Gott von Chemmis (= Panopolis) und Koptos, in denen die Griechen ihren Pan wiederzuerkennen glaubten, dem peloponnesischen Hirtengotte, der also wohl schon im 7. u. 6. Jahrhundert den Griechen der asiatischen Küste bekannt gewesen sein muß, gleichgesetzt\*) und mancherlei ägyptische Vorstellungen und Mythen von Mendes und Chnum auf Pan und umgekehrt von diesem auf jene übertragen. In der Litteratur begegnen wir den ersten sichern Spuren solcher Vermischung griechischer und ägyptischer Mythen bei Pindar, der auch den Bock von Mendes (frg. 215 Boeckh) schon kennt (vgl. Pind. b. Porphyrr. de abst. 3, 16; mehr b. Roscher in *Jahrb. f. cl. Phil.* 1895 S. 339 ff., und bei Aschylos (Prom. 846 ff. Iomylthus); vollständig ausgebildet ist jener Synkretismus bei Herodot, der z. B. den Widdergott von Mendes (2, 46 und 145) geradezu Pan nennt (mehr b. Roscher, *Jahrb. f. cl. Phil.* 1892 S. 470 ff. und Wiedemann, *Herod. 2. Buch* 515 ff.). Vielleicht ist aber der Synkretismus des griechischen und des ägyptischen Pan schon in den älteren orphischen Gedichten des 7. und 6. Jahrhunderts (Meyer a. a. O. 734 ff.) vollzogen worden, wenigstens finden wir in der sogen. rhapsodischen *Theogonie* (frg. 36 und 48 Abel, deren Benutzung durch Platon nach Gruppe und Rohde, *Psyche* 2, 416 zweifelhaft ist) und in den späteren orphischen Hymnen (11 und 34) eine Reihe von fremdartigen pantheistischen und kosmologischen Vorstellungen auf den arkadischen Hirtengott übertragen, die sich am besten aus der ägyptischen Religion des Mendes und Chnum erklären lassen (Roscher, *Festschr. f. Overbeck* S. 61 ff. und in *Jahrb. f. cl. Phil.* 1892 S. 474 f.; vgl. Meyer a. a. O. S. 736 f., 744). Höchst wahrscheinlich entstand auch zuerst in orphischen Kreisen die in Ägypten schon längst für Mendes und Chnum nachweisbare Vorstellung von Pan als einem Allgötte (Πάν = τὸ πᾶν), die dann später namentlich von den Stoikern

weiter ausgebildet wurde (vgl. *Festschrift f. Overbeck* 57 ff.). Im übrigen ist wohl zu beachten, daß die Griechen keinen Unterschied zwischen den verschiedenen mit Pan identifizierten Göttern der Ägypter anzuerkennen scheinen, für sie handelt es sich genau genommen nur um einen einzigen ägyptischen Pan, der bald als Mendes, bald als Chnum, bald als Min (Chem) auftritt. Die einzelnen Kultstätten des Pan in Ägypten sind in der Richtung von Norden nach Süden geordnet folgende:

1) Alexandria. In dieser hellenistischen Stadt wurde wohl der reingriechische Pan verehrt auf dem sogenannten Πάνειον, einem künstlichen Hügel inmitten der Stadt, von dem Strabon 795 folgendes berichtet: ἔστι δὲ καὶ Πάνειον, ὅπου τι χειροποίητον στοφίλειδις ἐμφερὲς ὄζωφ περὶ ὧδε διὰ κοιλίον τὴν ἀναβαίνειν ἔχον· ἀπὸ δὲ τῆς κορυφῆς ἔστιν ἀνιδεῖν ὅλην τὴν πόλιν ὑποκειμένην αὐτὸ πανταχόθεν. Vgl. auch die Münzen von Alexandria in *Catal. Brit. Mus. Alexandria* S. 83 nr. 699 ff. u. 702 (Taf. 5): 'Pan, with goat's legs, walking l., holds club over shoulder and pedum, nebris over l. arm', wo schwerlich, wie Poole meint, der Pan von Mendes, sondern der hellenische von Alexandria gemeint ist.

2) Mendes. Auf den gleichnamigen widder- oder bocksgestaltigen Gott dieser Stadt beziehen sich Pind. frg. 215 B.; Herod. 2, 46; 145 f.; Diod. 1, 84; Strab. 802; 813; Steph. Byz. s. v. Μένδης, mehr bei Roscher, *Jahrb. f. cl. Phil.* 1892 S. 470 ff. Vgl. auch Wiedemann a. a. O. 216 ff.; Brugsch a. a. O. 308 ff. und den Art. Mendes. Da dieser Gott öfters der 'Große' (= μέγας, genannt wird, so haben wir unter dem Πάν ὁ μέγας, der in der merkwürdigen von Plut. de def. or. 17 (= Euseb. pr. ev. 5, 17) berichteten Legende vom ägyptischen Steuermann Thamus und vom 'Tode des großen Pan' vorkommt, höchst wahrscheinlich den Bock (= Pan) von Mendes zu verstehen, dessen Tod nach Herod. 2, 46 von seinen Verehrern laut beklagt wurde (mehr b. Roscher a. a. O. S. 465 ff.). Vgl. auch die Münzen des Mendesischen Nomos bei Fröhner, *Le Nome sur les Monnaies d'Égypte, Extr. de l'Annuaire de la Soc. de Numism.* 1890 S. 19 und oben Bd. 2 unter Mendes Fig. 3; Ebers, *Ägypt. in Bild u. Wort* 1<sup>o</sup> S. 72.

3) Antinoe. Aus einer nahegelegenen Höhle stammt die Inschrift C. I. G. 4705<sup>b</sup> (τὸν εὐχ[ο]ν[τ]ε[ρ] δέον).

4) Chemmis = Πανόπολις oder Πανὸς πόλις (so Ptol.; Diod. 1, 18; Steph. Byz.; C. I. G. 4897<sup>c</sup>; vgl. *Catal. Brit. Mus. Alexandr.* p. 365 f.) oder Πανῶν πόλις (so Agatharchides 22; Strab. 813; vgl. Πανόπολις ἢ Πανῶν πόλις b. Ptol. 4, 5, 72), so genannt entweder von dem Gotte Pan [= Chem oder Min (s. d.)] oder von mehreren Göttern dieses Namens. Auch die (späteren) Gründungslegenden reden entweder von einem oder von mehreren Panen (Chem und Chnum oder Mendes?) Vgl. Nigid. bei Schol. German. Arat. p. 407 Eyss.: *Pana astrorum memoria decoraverunt* [d. i. die Götter, nachdem es ihnen mit Hilfe des Pan

\*) Ebenso wie in Ägypten gab es auch in Assyrien (Berosus frg. 1, 4), Kappadokien (Perdriest, *Bull. Corr. Hell.* 20 (1896) S. 92; Perrot, *Hist. de l'Art* u. s. w. 4 pl. 8 Fig. C und p. 638) und Indien panartige Dämonen (Luc. Bacch. 6; Philostr. Ap. Ty. 3, 13; Deimachos u. Megasthenes bei Strab. 70; Alex. Polyh. bei Clem. Alex. ed. Syll. 194 und 451<sup>r</sup>). Vielleicht hat man unter dem indischen Pan den Gandharven zu verstehen (vgl. Oldenberg, *Rel. des Veda* 244 ff.; E. H. Meyer, *Gandharven-Kenturen* 137 ff.).

gelungen war, den Typhon (= Set) zu töten] *et ei nomen Aegipana imposuerunt, quod, cum ceteri se in bestias converterissent, Pan se in capram transfigurasset, oppidumque magnum in Aegypto aedificaverunt idque Panopolin nominaverunt* (mehr bei Roscher, *Jahrb. f. cl. Phil.* 1895 S. 339 ff.). *Plut. de Is. et Os.* 14: *Πρωτων δὲ τῶν νῦν περὶ Χέρμιν οἰκούντων τόπον Πανῶν καὶ Σατύρων τὸ πάθος* (d. i. den Tod d. Osiris) *αἰσθησάμενοι καὶ λόγον ἔμβαλόντων περὶ τοῦ γεγονότος τὰς μὲν σφαιριδίων τῶν ὕλων ταραχὰς καὶ πτοήσεις ἔτι νῦν διὰ τοῦτο πανικὰς προσαγορεύουσαι*. Nach *Diod.* 1, 18 und *Euseb. pr. c.* 2, 1, 6 soll der Pan von Chemmis zusammen mit Anubis und Makedon (s. d.) an dem Feldzuge des Osiris (= Dionysos) teilgenommen haben. *Steph. Byz.* s. v. *Πανὸς πόλις* schildert das ἄγαλμα des Pan von Chemmis als μέγα, ὀρθοκῶν ἔχον τὸ αἰδοῖον εἰς ἐκτὰ δακτύλους: *ἔκαστοι τε μάστιγας τῇ δεξιᾷ Σελήνης* (so *Drxler, Philol.* 52 S. 730 f. und oben Bd. 2 Sp. 2977), *ἧς εἰδωλὸν φασι εἶναι τὸν Πάνα*, womit die erhaltenen Denkmäler übereinstimmen (vgl. *Wiedemann a. a. O.* 367). Gewöhnlich nimmt man an, das Min (Chem) nur wegen seiner ithyphallischen Natur dem griechischen Pan gleichgesetzt worden sei (so *Wiedemann a. a. O.*). Diese Erklärung genügt jedoch nicht, weil man, wenn dieser Grund allein maßgebend gewesen wäre, eigentlich erwarten sollte, das der Gott bei rein menschlicher Gestalt nicht Pan sondern eher dem Priapos oder einem Satyr gleichgesetzt worden wäre; wir müssen daher wohl annehmen, das der Pan von Chemmis noch durch irgend ein vom Bocke oder Widder entlehntes Merkmal, d. h. entweder durch Bockshörner oder das Attribut eines Bockes (Widders), ausgezeichnet war oder auch (wie Mendes und Chnum) in vollständiger oder teilweiser Bocks- oder Widdergestalt gedacht wurde. Bestätigt wird diese Vermutung nicht bloß durch die oben angeführte Sage von der Verwandlung des Gottes von Panopolis in eine Ziege, sondern auch durch die Hörner, welche Min bisweilen auf Münzen des Koptites Nomos (*Catal. Brit. Mus. Alex.* 362; *Fröhner a. a. O.* S. 13) auf dem Haupte trägt, und durch die Thatsache, das ihm ein ziegenartiges Tier (δοξάς) oder der Widder geheiligt war (vgl. oben Bd. 2 Sp. 2978 und *Wiedemann a. a. O.* S. 367), so das die Vermutung nahe liegt, die Antilope oder der Widder seien als Inkarnationen des Min gedacht worden. Nach einer dem *Πάν θεός μέγιστος* geweihten zu Chemmis gefundenen Votivinschrift *C. I. G.* 4714 wurde er daselbst mit der Göttin Triphis zusammen verehrt (vgl. *Wiedemann a. a. O.* 366; *Brugsch* 314).

5) Koptos. Die aus der Zeit der ersten römischen Kaiser stammenden, bei Koptos gefundenen Inschriften *C. I. G.* 4716<sup>d</sup> ff. gelten dem *κύριος Πάν* oder *θεός Πάν* oder *τῷ Πανὶ καὶ ταῖς συν[τάξι]ς θεοῖς* oder dem *Πάν θεός μέγιστος* (vgl. den *Πάν μέγιστος* der *orphanen Eὐήτης* *pros. Mouv.* 16). Vgl. auch ib. 4716<sup>d</sup> 44 und 4716<sup>d</sup> 55 (in den Steinbrüchen des Thales

Frakhir gefunden). Der zu Koptos verehrte Pan war nach *Brugsch a. a. O.* 423 Min.

6) Eileithyia: Inschrift *C. I. G.* 4835<sup>a</sup> = *Kabel, epigr. gr.* 976 (in einem kleinen Tempel daselbst gefunden).

7) Apollinopolis Magna (= Edfu). Aus mehreren hier gefundenen Inschriften (*C. I. G.* 4838<sup>a, b</sup> = *Kabel* 1825 ff., 4836<sup>c</sup> ff., 4837, 4838<sup>a</sup> ff.; vgl. *W. Schwarz in Jahrb. f. cl. Phil.* 1896 S. 152 ff.) geht hervor, das daselbst Pan als *εὐδοκὸς καὶ ἐπίκοπος, εὐδοκὸς σωτήρ, ἐπαγρός* (s. *Schwarz a. a. O.*) in einem *Παντίων καί[ρι]* [*Ἀπ*]όλλωνος *κύριον* verehrt wurde (s. auch *Hiller v. Gärtlingen im Jahrb. d. arch. Inst.* 14 (1899). *Arch. Anz.* 5, 191).

8) Elephantine im äußersten Süden Ägyptens war der Hauptkultort des nach *Brugsch* 308 ff. mit Mendes identischen und ebenso wie dieser als Widder (Bock, s. ob. Bd. 2 Sp. 1252) und als Gott mit Widderkopf verehrten Chnum (s. Knuphis). Zwar wird er in der spätern Zeit wegen seines Widderkopfes auch mit Ammon identifiziert, doch scheint er von den Griechen noch häufiger ihrem Pan gleichgesetzt worden zu sein, wie sich daraus ergibt, das auf diesen von den Orphikern und Stoikern Reihen von pantheistischen und kosmogonischen Zügen übertragen wurden, die von Chnum entlehnt zu sein scheinen (vgl. *Festschr. f. Overbeck* S. 66 ff. u. *Jahrb. f. d. Phil.* 1892 S. 474 f.), daher der orphische Pan auch dem Zeus gleichgesetzt und als Weltenschöpfer angesehen wurde (s. a. a. O. 61 ff.).

9) Vielleicht ist Chnum ursprünglich identisch mit dem aithiopischen Pan, der nach *Strab.* 822 neben Isis und Herakles in Meroë einen Kult hatte. Vgl. auch *Ptolem.* 4, 8, 18 *Πανὸς νῆσος*; 1, 17, 8 und 4, 7, 11 *Πανὸν κόμη*. *Steph. Byz.* s. v. *Πανὸς κόμη* (= *Πανών*). *Theoc.* 7, 114 (*Βιενών*).

10) *Anthol. lat. ed. Riese* n. 682 v. 2 wird Pan Cinyphie angeredet. Das deutet auf Pan-kult am nordafrikanischen Flusse Cinyphs in einer durch ihre Ziegenzucht (*Verg. Geo.* 3, 312) berühmten Gegend, wo um 515 v. Chr. Dorien an der Spitze einer Schar von peloponnesischen Auswanderern eine Kolonie zu gründen versucht hatte (vgl. *Meyer, Gesch. d. Alt.* 2 S. 807).

#### Westliche Inseln und Kolonien.

1) Zakynthos, der Überlieferung nach eine Kolonie der Arkader (Peophtidier; *Bursian, Geogr.* 2, 381, 2) und Achaier (*Thuk.* 2, 66). Hier war vielleicht der Mythos von der Wartung und Pflege des Dionysoskindes durch Pan heimisch. Vgl. die Münze M. Aurel's etc. im *Catal. Brit. Mus. Pelop.* p. 103 (= Taf. 2, 2 u. 6): *Ἰαν [ziegenfüßig] r., nebris over shoulders; holds in r. bunch of grapes; on l. arm young Dionysus.* Müller-Wieseler, *D. a. K.* 2 n. 410 (vgl. 411 u. unt. im kunstmyth. Teil IV, 1 A 1). Noch heute gilt auf Zakynthos der *Dämon Πάνος* oder *Πανός* als 'Vorsteher der Ziegen' und als 'Bewohner der Höhlen und Schluchten der Berge' s. u. w. (*Schmidt, Volksl. d. Neugr.* 1, 155, 4 f.).

Leukas: *Postolacca, κατὰ τ. ἀρ. νομισμ. τ. νῆσον* n. 707 f.; *Gebhard a. a. O.* 11 Anm. 81.

2) Ithaka. Nach einer späten von *Duris* bei *Tzetz.* z. *Lyk.* 772; *Lykophr.* 769 ff.; *Servius* z. *Verg. Geo.* 1, 16 u. z. *Aen.* 2, 44 überliefert etymologischen Sage sollte Pan ein Sohn der Penelope und der sämtlichen Freier, und nicht in Arkadien, sondern auf Ithaka geboren sein. Genaueres darüber b. *Roscher* im *Philologus* 53 S. 371 ff. w. *Wagner, Mythogr.* gr. 1 p. 237 nachzutragen ist.

3) Sicilien. Hier, wo von jeher die Viehzucht und der Hirtengesang blühte und zahlreiche peloponnesische Kolonisten (aus Achaia, Korinth, Messene u. s. w.; s. *Thukyd.* 6, 2 ff.) wohnten, muß sich schon frühzeitig Pankult (vgl. *Theocr. id.* 1, 123 u. ö.) entwickelt haben. So finden wir Pan in die auf Sicilien (ebenso wie in Arkadien; *Glaucus* b. *Brunck, Anal.* 2, 347, 2) heimische Daphnissage (s. *Daphnis*), die schon *Stesichoros* (frg. 63 *Bergk*) kannte (vgl. auch *Sositheos* bei *Nauck frg. trag.* 20 p. 639), und in der Legende von Akis, dem Sohne des Faunus (= Pan) und der Nymphen *Symaethis* (*Or. Met.* 13, 750), verflochten. Durch Münzen ist Pankult für folgende sicilische Städte bezeugt:

a) Thera (nur durch Münzen bekannt). Vgl. *Imhoof-Bl., Monn.* gr. p. 34 f.: 'Pan nu, barbu et cornu, debout de face, les jambes de bouc croisées, et jouant de la syrinx ... Il paraît s'appuyer du dos contre une grande caisse carrée et ornémentée [Wassertrog?], posée sur des pieds, ou être assis sur une saillie ou dans une ouverture de cette caisse. Celle-ci est surmontée de trois bustes de nymphes de face u. s. w. Dans le champ à g. ÖHP — et à dr. ΑΙΩΝ (vgl. pl. B 24 u. 25). Vgl. dazu auch die ungenügende Beschreibung im *Catal. Brit. Mus. Sicil.* 240, wo die Münze fälschlich *Thermae Himeræae* zugeteilt ist, u. unten Sp. 1424.

b) Messana (Kolonie der peloponnesischen Messenier; *Meyer, Gesch. d. Alt.* 2, 823 f.). Schöne Münzen (s. Fig. 4 f., nach *Head, h. n.* 135 aus der Zeit von 420—396 v. Chr.) zeichnen nach *Imhoof-Bl., Monn.* gr. p. 21, s. Taf. B 5): 'Pan nu [rein menschlich], imberbe et cornu, assis à g. sur un rocher recouvert d'une nébriade. De la main g. il tient un lagobolon et de la dr. il caresse un lièvre qui se dresse devant lui sur les pieds de derrière'. Vgl. auch *Catal. Brit. Mus.* 50 Sp. 104, 50 ff.; *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 528. Der Hase, welcher auch auf rheginischen Münzen vorkommt, wo er ebenfalls als Symbol des Pankults gilt (vgl. *Head* 93 u. 135), ist nach *Aristot.* b. *Poll.* 6, 75 in Sicilien, das ursprünglich ebenso wie Ithaka und Karpathos keine Hasen hatte, erst von Anaxilas [dem Pan zu Liebe?] eingeführt und deshalb auf dessen Münzen als Typus gesetzt worden.

c) Münzen von Eggesta (nach *Thuk.* 6, 2 eine Kolonie der Achaier und Elymer; *Dibbelt, Quæst. Coae mythol.*, Greifsw. 1891 S. 9 Anm. weist mythische Beziehungen der Elymer zu Arkadien nach) aus der Zeit von 415 bis 409 v. Chr. zeigen nach *Head, h. n.* 145 *youthful hunter naked, accompanied by two dogs* (vgl. *Pandasia*), his *conical cap* [wie ihn auch Pan bisweilen trägt; vgl. *Müller-Wieseler* 2, 534]

*falls back upon his shoulders; he holds two javelins* (vgl. die Münzen von Pandasia und Heraia und die apul. Vase in Berlin nr. 3373] *and stands with one foot resting on a rock* [vgl. Heraia!]) *Before him is a terminal figure* [vgl. *Pandasia*!]. *Head* a. a. O. hält diesen Jäger für den Flusgott Krimisos, während ich mit *Salinas* lieber an Pan denken möchte (vgl. *Arch. Ztg.* 23 S. 24\* Anm. 52 und S. 50), zumal da ein Münzexemplar der Sammlung *Luyne* den Jäger gehörnt darstellt. Vgl. auch *Catal. Brit. Mus. Sicil.* S. 133 f.

### Italien.

1) Rhegion: s. *Messana*.

2) Pandasia (wohl ebenso wie Kroton eine Kolonie der Achaier). Vgl. die Münzen aus dem 6. Jahrh. im *Catal. Brit. Mus. Italy* p. 370 f.: 'Pan, naked, seated l. on rock, on which lies his garment, holding in r. two lances, which lean against his shoulder. . . . beside him, hound [auf einem anderen Exemplar 2 Hunde] . . . in front, bearded term' u. s. w. *Head, h. n.* 90.

3) Sybaris (Kolonie der Achaier). *Schol. Theocr.* 5, 14 ὃς ἦναι φιλοστεργαῖος [frg. 25 ed. *Müller*], ἐστὶ Πανὸς ἱερὸν πλῆθος Κεά-θιδος νοταῖον. Nach einer sybaritischen Lokalsage bei *Acl. n. a.* 6, 42 war der ziegenfüßige Pan der Sohn des Ziegenhirten Krathis und einer Ziege. Dieser Geburtsmythus stammt wahrscheinlich aus der alten Heimat der Sybariten in der Peloponnes, wo es ebenso wie bei Sybaris einen Fluß Krathis gab.

4) Metapont. *Catal. Brit. Mus. Italy* S. 264 nr. 205: 'Head of Pan, r., horned and wreathed'. Vgl. *Carrelli, Num. Ital. vet. Tab.* 159 nr. 190 u. die schöne Münze in Berlin abgeb. unten Sp. 1438 Fig. 16.

5) Salapia in Apulien (Kolonie der Rhodier?). *Catal. a. a. O.* nr. 12: *Head of young Pan, r.; behind neck, pedum.* Vgl. *Carrelli* 92, 8; *Head, N. H.* 41.

Auf einen ziemlich bedeutenden Pankult in Unteritalien lassen ferner die zahlreichen unteritalischen rotgl. Vasen schließen, auf denen Pan fast immer in rein menschlicher Gestalt (ziegenfüßig nur in Berlin 4137; Neapel 1759, 3218; Santangelo 687; Petersburg 847), mit Hörnern, meist als Vertreter der Landschaft (Berg, Wald u. s. w.) oder als Genosse des Dionysos erscheint (vgl. z. B. Berlin nr. 3164, 3239, 3240, 3257, 3258, 3264, 3373; Neapel 690, 934, 1769, 1979, 2196, 2202, 2362, 2541, 3244, 3253, 3254, 3256, 3124; Santangelo 31, 312, 323, 363; Petersburg 424, 873, 880, 1309; *Arch. Ztg.* 41 Taf. 6). Endlich ist hier noch darauf hinzuweisen, daß in Italien schon in ziemlich früher Zeit der altitalische Gott Faunus mit dem ihm wahrscheinlich von Haus aus wesensverwandten griechischen Pan zusammenschmolz (s. Faunus und vgl. *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 1 S. 356 f. Anm. 1 u. 9). Hier und da wird auch *Silvanus* dem Pan gleichgesetzt (z. B. in Dalmatien) und wie dieser mit Ziegenfüßen und Hockshörnern gebildet; vgl. *Acl. n. an.* 6, 49; *Probus* z. *Verg. Geo.* 1, 20; *Accius* b. *Cic. de nat. deor.* 2, 35,

89. Gerhard, *Etr. Spieg.* V, T. 127. v. Schneider, *Arch.-epigr. Mitt.* a. Österr. 9, 35 ff.; ob. Bd. 2 Sp. 3945 (Art. Mithras); Preller-Jordan, *Röm. Myth.* 1, 397; Récsy Victor, *Pannonia O-Kori Mythologiai Emlékeinek Vázlata*, Budapest 1896 Taf. 49 nr. 3, 50 nr. 5. Vgl. unt. Sp. 1404 f. u. 1425.

### Gallia.

Auf einer Insel nahe bei Antipolis (wie Massalia einer Kolonie der Phokäer) ist eine Inschrift C. I. G. 6777 (= *Inscr. Gr. Sic.* u. s. w. 2427) gefunden worden, welche lautet: *ἐπίρ τῆς σωτηρ[ί]ας Μ. τοῦ λ[ι]οῦ Αἰγῶτος ἐπιτρον[ο]ῦ Καίσαρος Ἀγαθοκλῆς δοῦλος ἐχθρὴν ἀντιόθεν Πανί.*

### B. Geburtssagen.

(Vgl. Roscher, *Die Sagen von d. Geburt d. Pan*: *Philol.* 53 S. 362 ff.) Da die wichtigsten Geburtssagen bereits im vorigen Abschnitte (unter Lykaion, Kyllene, Mantinea und Sybaris) angeführt sind, so genügt es hier darauf hinzuweisen, daß die meisten und ältesten von ihnen unzweifelhaft arkadischen Lokalkulten entsprungen sind, indem man an verschiedenen Punkten diejenigen Gottheiten oder Heroen (Heroinen) mit Pan in genealogische Verbindung brachte, die unmittelbar neben ihm verehrt wurden, z. B. auf dem Lykaion Zeus, Kallisto, Arkas; oder Apollon (*Ἰακχάσιος, Ἠέριος*) und die (Nympe?) Penelope, oder Kronos, Rheia, Zeus; auf der Kyllene Hermes und die *νύμφη* (Geliebte?) *Ἀρσινόος*; zu Mantinea Penelope u. s. w. In der überwiegenden Mehrzahl von Sagen erscheint eine Nympe als Mutter Pans, nämlich Kallisto, Oinoῦ (Oineis), Penelope (*Nonnos*), Soso (*Nonnos*), Orsinōē. Es hängt diese Tatsache sicherlich mit der hervorragenden Bedeutung des Nymphenkults für Arkadien im allgemeinen (*Immerwahr*, *D. Kulte u. Myth. Ark.* 1, 236 ff.) und für das arkadische Hirtenleben im besonderen zusammen, dessen göttliche Personifikation eben Pan ist, wie denn z. B. auch Arkas, der Stammvater und Eponymos der Arkader, zugleich als Pans Zwilling Bruder und als Gemahl einer Nympe gedacht wurde. Die einzelnen Genealogieen, die ich a. a. O. ausführlicher behandelt habe, sind kurz folgende:

1) Sohn des (lykaiischen) Zeus und der Kallisto, lykaiische Lokalsage: *Epimenides* bei d. Schol. zu *Rhes.* 36 und zu *Theocr.* 1, 3; *Aeschyl.* (*Kallisto?*) b. *Schol.* z. *Rhes.* a. a. O. Vgl. das sogen. Amalthaearelieff im Lateran. Museum oben Bd. 1 Sp. 263 u. unt. Sp. 1451, das wahrscheinlich die Kindheitspflege der beiden *δίδυμοι* Arkas und Pan durch eine Nympe (Oinoῦ? Maia?) darstellt.

2) S. des Zeus und der Nympe Oineis: *Aristippos Ἀρακιστά* b. *Schol. Theocr.* 1, 3.

3) S. des Zeus und der Hybris (Thynbris): *Apollod.* *Bibl.* 1, 4, 1; ib. *epit. Vatic.* p. 6 *Wagner*; *Tzetzes* z. *Lyk.* v. 772; *Argum.* z. *Pind. Pyth.* p. 297 *Borckh* (*Θυμβέως*).

4) S. des Aither (= Zeus *Αἰθέρσιος*) und der Nympe Oinoῦ (Oineis): *Aratiathos* v. *Tegra* b. *Schol.* z. *Rhes.* 36 (*Οἰνός*); *Schol. Theocr.* 1, 121 (*Οἰνύδης ἢ Νηρηίδης?*); *Minasius*

b. *Schol. Rhes.* 36; *Serv. Verg. Geo.* 1, 16 (*Janone* = *Oenoe* oder *Oenone*); *Schol. Bern.* z. *Verg. Geo.* 1, 17 p. 846 *Hagen* (ex *Aethere* et *Oenone*).

5) S. des (kyllenischen) Hermes und der *νύμφη Σεφίσιος*: *Hymn. Hom. in Pan.* 30 ff.: *Kyllenische Lokalsage*.

6) S. des Hermes und der Penelope (Lokalsage von Mantinea; s. ob. 1354 f. u. vgl. *Mythogr. gr.* 1 p. 237 ed. *Wagner*; *Herodot.* 2, 145 f.; *Theocr. Syr.* 1 u. *Schol.*; *Cic. de nat. deor.* 3, 22, 56; *Nonn. D.* 14, 87 ff. u. s. w. Mehr b. *Roscher* a. a. O. S. 368 Anm. 32. Nach *Schol. Ambros.* 222 ed. *Ziegler* war diese Geburtssage zu Therai in Arkadien lokalisiert (s. ob. Sp. 1357).

7) S. des Hermes und der Nympe Orsinōē (?) od. Orsinome (?) s. d.): *Schol. z. Rhes.* 36.

8) S. des Apollon und der Penelope (lykaiische Sage): *Pind.* b. *Serv. z. Verg. Geo.* 1, 16; *Schol. Bern.* p. 846 *H.*; *Schol. in Lucan.* 3, 402; *Euphorion* b. *Schol. z. Rhes.* 36.

9) S. der Penelope und des Antinoos oder Amphinomos: *Mythogr. gr.* 1 p. 237 *Wagner*. Vgl. *Roscher, Philol.* 54, 61.

10) S. der Penelope und sämtlicher Freier: *Duris b. Tzet.* z. *Lyk.* 772; *Lykophr.* 769 ff.; *Mythogr. gr.* 1 p. 237 *W.*; mehr bei *Roscher* a. a. O. S. 371 Anm. 43.

11) S. der Penelope und des Odysseus: *Euphorion* bei *Schol. z. Lucan.* 3, 402; *Schol. z. Theocr.* 1, 123.

12) Sohn des Hermes und der Bergnympe Soso: *Nonn. D.* 14, 87 ff.

13) S. des Kronos und der Rheia (lykaiische Lokalsage): *Aeschyl.* b. *Schol. Rhes.* 36; *Rhes.* 36 (?); *Io. Lyd. de mens.* 4, 74; mehr b. *Roscher* a. a. O. S. 373 f.

14) S. des Uranos und der Ge: *Schol. Theocr.* 1, 123.

15) S. des Ziegenhirten Krathis und einer Ziege (sybaritisch-achäische Lokalsage): *Acl. n. an.* 6, 42; vgl. *Plut. Gryll.* 7; *Prob. z. Verg. Geo.* 1, 20 (wo *Silvanus* = *Pan* ist).

16) S. des Arkas: *Nicodemus v. Herakleia* in *Anthol. Pal.* 6, 315.

17) Elternlos: *Apollod. frg.* 44<sup>b</sup> b. *Serv. z. Verg. Geo.* 1, 16; vgl. *Schol. z. Lucan.* 3, 402.

18) Aigipan (= *Silvanus*) S. der Valeria Tuscianaria und ihres eigenen Vaters: apokryphe Sage des 'Aristeides v. Milet' b. *Plut. parall.* 22.

### C. Geschichte des Pankultes.

Wie die oben Sp. 1349 angeführten Zeugnisse der alten Schriftsteller, die ältesten Kultstätten des Pan (s. ob. Sp. 1350 ff.) und vor allem die zahlreichen Sagen von seiner Geburt (Sp. 1379 f.) beweisen, ist die eigentliche Urheimat des Pankultes das durchaus hochgebirgige, mit dem Meere ursprünglich in fast gar keiner Verbindung stehende und ausschließlich auf Vieh-, insbesondere Kleinviehzucht von jeher bis heute angewiesene Arkadien (*Ἀρκαδία μηλοκόφος* *Bakchyl.* 10, 95 *Bl.* *ἐμυλός* *Theocr.* 22, 157) gewesen. In der alten epischen Dichtung, also bei *Homer* und *Hesiod*, wo doch oft des Hirtenlebens gedacht wird, findet

sich keine einzige Erwähnung des Pan: für uns ein deutlicher Beweis, daß zu der Zeit der Entstehung dieser Gedichte in deren Heimat, d. h. in Ionien und Böotien, der Kult des altarkadischen Gottes noch nicht zur Geltung gekommen war. Man kann diese auffallende Thatsache mit der Beobachtung in Zusammenhang bringen, daß überhaupt spezifisch arkadische Mythen und Kulte bei der Abgeschlossenheit der arkadischen Gebirgsthäler so gut wie gar nicht in das ältere Epos eingedrungen sind; so vermisst man einerseits bei Homer die Namen und die Mythen der Kallisto, des Arkas, des Lykaon und Zeus Lykaos, der Demeter-Erynia, der Atalante, andererseits stehen die arkadischen Lokalmymen von Odysseus, Penelope und Aineias in schroffem Widerspruch zu den Erzählungen des homerischen Epos, wodurch bewiesen zu werden scheint, daß die homerische Dichterschule jene altarkadischen Überlieferungen nicht gekannt hat, obwohl diese doch zweifellos sehr alt sind, weil sie sich sonst in der späteren Zeit, als die homerischen Gedichte bereits allgemein bekannt und anerkannt waren, schwerlich hätten im Gegensatz zu diesen entwickeln oder behaupten können (vgl. E. Meyer, *Gesch. d. Alt.* 2 § 67f.). Am frühesten muß sich natürlich der Pankult von Arkadien aus nach den benachbarten peloponnesischen Landschaften, namentlich nach Achaia, Lakonien, Elis und Argolis, sowie nach den von der Peloponnes aus gegründeten oder direkt und indirekt beeinflussten Kolonien (z. B. nach Makedonien, Kos, Rhodos, Sizilien, Thera, Sybaris) verbreitet haben, so daß es ganz begründet erscheint, wenn Pan vielfach geradezu als peloponnesischer Gott angesehen wurde, wie z. B. aus der Benennung der gesamten Peloponnes als *Πανία*, d. h. Pansland, sowie aus der Bezeichnung des 'panischen Schreckens' (*πάνειος*) als eines *ὄντος Πελοποννήσιον καὶ πάντοτε Ἀρκαδίων* (*Aen. Poliorc.* 27), erhellt. Aber noch im 6. Jahrh. muß Pan in Attika so gut wie ganz unbekannt gewesen sein, was sich namentlich aus der von Herodot (6, 106) erzählten Geschichte aus der Zeit der Schlacht von Marathon ergibt, wonach der arkadische Gott (s. oben unter Parthenion), der sich über seine bisherige Vernachlässigung in Athen beschwert und bei Marathon durch Sendung panischen Schreckens den Athenern wirksame Hilfe geleistet hatte, erst von da an in Athen, und zwar in der bekannten Pansgrotte am Nordabhang der Akropolis, ein Heiligtum besaß. Erst seit dieser Zeit spielt der Gott in Athen eine gewisse Rolle, wie sich einerseits aus den ziemlich zahlreichen Erwähnungen seines Mythos und Kultus in der attischen Tragödie und Komödie, andererseits aus mannigfachen Darstellungen in der attischen Kunst ergibt, während er auf den schwarzfigurigen attischen Vasen bisher noch nicht nachgewiesen worden ist (vgl. auch Wernicke, *Bockschöre* etc. *Hermes* 1897). Ungefähr um dieselbe Zeit scheint der Pankult auch in Böotien eingedrungen zu sein: das beweisen die Gesänge *Pindars*, der ihn in Verbindung mit dem Kult der Kybele

nennt (vgl. ob. Sp. 1362f. unter Theben und Tanagra). Zu einer viel größeren Bedeutung gelangte der Kult des Pan aber eigentlich erst im alexandrinischen Zeitalter, d. h. in derselben Zeit, wo sich, infolge der Vorliebe der Großtädter für das idyllische Hirten- und Bauernleben, das Idyll oder die Bukolik entwickelte (vgl. Pöhlmann, *N. Jahrb. f. d. kl. Alt.* 1, 202; *Furtwängler, Dornauszieher* u. s. w. S. 66). Das idyllische, immer noch in Arkadien blühende Hirtenleben erschien damals dem nervösen, sich nach der vermeintlichen Ruhe und dem Frieden des Naturlebens sehnenden Alexandriner und Syrakusaner in einem durchaus idealen Lichte, und so kam es, daß mit dem arkadischen Hirtenleben auch der arkadische Hirtengott von den Dichtern hochgepriesen wurde. Ungefähr um dieselbe Zeit wurde die Grundidee des Pan wesentlich umgestaltet und erweitert, indem ihn die stoische Philosophie, wahrscheinlich nach dem Vorgange der Orphiker, teils auf Grund einer verkehrten Etymologie (*Πάν = τὸ πᾶν*), teils infolge seiner Identifizierung mit dem schon längst pantheistisch gefassten ägyptischen Pan, dem Gotte Mendes oder Chnum, zum pantheistischen Allgott erhob, obwohl eine solche Begriffserweiterung seinem ursprünglichen Wesen völlig fern lag (vgl. m. Aufsatz in der *Festschr. f. Joh. Overbeck*, Leipzig 1893 S. 56 ff.; *Usener, Göttern.* S. 347). — Über die noch heute in gewissen Traditionen der Neugriechen fortlebenden Vorstellungen vom Hirtendämon Pan vgl. Schmidt, *Volksleb. d. Neugr.* 1 S. 154 ff. u. *Politis, Μελέτη ἐπὶ τ. βίον τ. νεωτ.* *Εκλ.* 1, 469 ff.

#### D. Pan als Gott der Hirten und Herden.

(Vgl. Roscher, *Selenic u. Verc.* S. 148 ff. und im *Archiv f. Religionswiss.* 1 S. 57 ff.)

1) Pan als nomadisierender Schaf- und Ziegenhirt, als Fischer und Jäger. Ebenso wie die wandernden Hirtenstämme des Morgenlandes, ebenso wie die Sennen unserer Alpenländer und die Hirten der spanischen Merinoschafe waren auch die einzelnen Schaf- und Ziegenhirten der Peloponnes im Interesse der Pflege und Ernährung ihrer Herden auf eine nomadische Lebensweise, d. h. auf einen häufigen Wechsel ihres Wohnsitzes, angewiesen. Selbst im civilisierten Spanien war es noch bis vor kurzem Sitte, mit den Herden der Merinoschafe je nach der Jahreszeit umherzuwandern, sie im Winter in den mildesten und niedrigst gelegenen Gegenden unterzubringen und im Sommer auf die besten Gebirgswiesen zu verteilen. Der Sovan genannte Schlag reiste alljährlich aus Andalusien und Estremadura bis Soria und sogar bis in die Pyrenäen und legte Entfernungen von 100 deutschen Meilen zurück (*Poeppig*). Ähnlich war es auch im alten Italien, wie z. B. Varro (*r. r.* 2, 2) bezeugt, indem er sagt: *'longe... et late in diversis locis pasci solent, ut multa milia absint saepe hibernae pastiones ab aestivis... nam mihi greges in Apulia hibernabant, qui in Rentinis montibus aestivabant.'* Noch heute zerfällt das Jahr für die peloponnesischen Ziegen- und Schafhirten wie im ältesten Alter-

tum in 2 Semester, deren Anfänge durch den Tag des Hagios Georgios (23. April) und Hagios Demetrios (26. Oktober), oder, um hesiodisch zu reden, durch den Frühaufgang und den Frühergang der Plejaden bestimmt werden; mit dem Hagios Georgios ziehen die Hirten nach einer Musterung ihrer Herden von Thal zu Berg und müssen bis zum Hagios Demetrios wieder in den Winterquartieren zurück sein (A. Mommsen, *Griech. Jahreszeiten* 1 S. 47 f.; vgl. *Soph. Oed. R.* 1137; *Hes. op.* 566. 610 ff.). Der Grund des Ortswechsels liegt nicht bloß in dem Bedürfnis der Herden nach Nahrung, sondern ebenso auch in der Unfähigkeit der Schafe, große Hitze und Kälte zu ertragen, daher im Winter warme Niederungen, im Sommer kühle Gebirgsgegenden aufgesucht werden müssen (*Colum.* 7, 5 p. 299 ed. Bip.; 7, 6 p. 305; *Varro r. r.* 2, 1 p. 161). So läßt z. B. *Dio Chrysostomos* (*or.* 7 20 p. 225 R.) in seinem reizenden euböischen Idyll einen Hirten sagen: 'Den Winter pflügten wir in den Ebenen zu hausen, im Sommer aber in die Berge hinaufzuziehen.' Nach *Philippson* (*D. Peloponnes* u. s. w. Berlin 1892 S. 111 u. 581) 'ernähren noch heute die südlichen Teile des Mämalos und der arkadischen Centralrakte im Sommer erstaunliche Massen von Kleinvieh, welche in der Halbinsel Argolis, also nicht weit vom Meere, überwintern. Hier liegen die Dörfer Rhoion und Valtetzi, deren Einwohner ausschließlich Viehzucht treiben und daher als regelrechte Nomaden beständig umherziehen, im Sommer in den Bergen der Heimat, im Winter in der wärmeren Argolis'. Derselbe *Philippson* bemerkt S. 558: 'Die großen Herden des Kleinviehs wechseln ihre Weideplätze nach der Jahreszeit: im Winter sind sie in den Niederungen, im Sommer, wenn in der immergrünen Region die Vegetation 40 schwindet, ziehen sie sich in das Gebirge hinauf bis zu den höchsten Gipfeln.\*') Dabei sind die Weideplätze der Ziegen meist andere als die der Schafe, da erstere die jungen Sprossen der Holzgewächse vorziehen, während letztere sich von den Stauden und Gräsern ernähren. Die Ziegen werden daher meist in die Matten der Niederungen und in das Buschwerk der Gebirge getrieben, während die Schafherden mehr die Phrygana und offenen 50 Matten abweiden. Aus diesem Grunde trifft man in der alpinen Region fast ausschließlich Schafherden.' Von großer Bedeutung für uns ist, daß noch heutzutage ebenso wie im Altertum in Arkadien und überhaupt in der ganzen Peloponnes, dem Panlande (*Παρία*), die Kleinviehzucht die Haupteinnahmequelle der Bevölkerung bildet. Nach *Philippson* S. 558 ff. zählte man 1877 in der Peloponnes etwas über

1 Million Schafe und ungefähr 850 000 Ziegen, dagegen nur etwa 1600 Ochsen und gegen 12000 Kühe. Die Rindviehzucht ist also heute in der Peloponnes fast gleich Null, da das Rind ausschliesslich zum Ackern, nicht aber als Schlacht-, Milch- und Zugtier benutzt wird. Im Altertum wird es schwerlich anders gewesen sein, und daraus erklären sich leicht die bei weitem überwiegenden Beziehungen des Pan zur Schaf- und Ziegenzucht: Pan ist viel weniger ein Schutzherr der βοσκῆλοι (s. Bukolion) als ein solcher der ποιμένες und αἰπόλοι gewesen.\*') Sehen wir nunmehr zu, wie sich diese faktischen Thatsachen und Verhältnisse im Mythos und Kultus des Pan wieder spiegeln, so tritt er bereits in dem schönen homerischen *Hymnus* auf Pan (nr. 19) als richtiger nomadischer, bald im Tiefland, bald im Hochgebirg weidender Kleinviehhirte auf. Dasselbst heisst es v. 6 ff.:

ὅς πάντα λόφον νιφόντα λέλογχε  
καὶ κορυφὰς ὄρεων καὶ περὶ πάντα κλυέσθαι.  
φοιτᾷ δ' ἐνθα καὶ ἐνθα διὰ ῥοπῆα πνικᾶ\*\*)  
ἄλλοτε μὲν ὄρεθροισιν ἐφελκόμενος μαλακοῖσιν  
ἄλλοτε δ' αὐτὸς περὶ ἔν ἡλίβατος διαγυῖ.  
ἀκροτάτην κορυφὴν ὑψηλόσκοπον (-ος?) εἰσάνα-  
βαίνων  
πολλὰ δ' ἀργιόνεα διέδραμεν οὐρεα  
μακρὰ κ. τ. λ.

↳ Daher läßt *Theokrit* in der 1. *Idylle* (v. 123 ff.) den Pan als richtigen Nomaden bald (im Sommer) auf dem kühlen Lykion und Mämalon bald (im Winter) auf der warmen Insel Sizilien weilen und ihn in der 7. *Idylle* (v. 111 ff.) die heiße Jahreszeit gern in den kühlen Gebirgen, die kalte dagegen im warmen Äthiopien zu bringen (vgl. *Verg. Ecl.* 10, 65 ff.). Es braucht hier kaum noch bemerkt zu werden, daß die bekannten, aber, soviel ich weiß, noch nicht von diesem Gesichtspunkte aus erklärten Worte des *Horaz* (*carm.* 1, 17, 1 ff.): 'Velox amoenum saepe Lucretilem | mutat Lycæo Faunus et ignem | defendit aestatem capellis usque meis pluviosque ventos' sich einfach aus dem Nomadisieren erklären, wozu der Gott ebenso wie der Hirt gezwungen ist, um seine Tiere vor der brennenden Sonnenglut der heißen Niederungen, wie vor den kalten, feuchten Niederschlägen und Stürmen des Hochgebirgs zu schützen. Bisweilen ziehen die Hirten auch an die Meeresküste, um ihre Herden in der Salzflut zu baden, was ihnen erwünschte Gelegenheit bietet, ihr Hirten-gewerbe zeitweilig mit dem der Fischer zu vertauschen, indem sie z. B. die *σαργοί* genannten Fische mit ihren badenden Ziegen ködern und fangen, was *Oppian* (*Hal.* 4, 308 ff.:

\*) Die Beziehungen Pans zur Rosse- und Rindviehzucht sind sehr spärlich (vgl. z. B. *Ge. f.* 2, 277 *Pan erat armentis*, *Pan illic* [i. e. in Arcadia] *numen eguorum* und die Sage vom Rinderhirten Daphnis u. Bukolion); das Überwiegen seiner Beziehungen zu den *αἰγῆς* und *αἰπόλοις* erklärt sich wohl aus der Thatsache, daß die Ziege ein (sozusagen) weit dämonischeres Tier ist als das Schaf und auch von den peloponnesischen Schafhirten als Leitfährer für ihre Schafe (*παροῖος*) benutzt wurde (*Paus.* 9, 15, 4).  
\*\*) Unter den ῥοπῆα πνικᾶ sind zweifellos die Regionen der 'Makien' und 'Phrygana' zu verstehen; vgl. *Philippson* a. a. O. S. 552 u. 535.

\*) So erklärt sich ganz einfach die Thatsache, daß Pan zum Berggott geworden ist. Vgl. *Myrinos* bei *Bruck*, *Anal.* 2, 107, 1: *ὠπλῶν ὄρεων ἱεροῖς . . Πάνος*; *Erykios* ib. 2, 295, 1: *Πάνι ὠπλῶσινα*; *Rhian*, ib. 1, 481, 8: *Πάνι ὠπλῶσινα*; *Erykios* ib. 2, 295, 5: *Πάνος ὠπλῶσινα*; *Callim.* 10, 17: *montanagus Pan* u. s. w. Aber nicht bloß als Schaf- und Ziegenhirt sondern auch als Jäger mußte Pan zum Berggott werden, da die jagdbaren Tiere vorzugsweise in den Bergen hausen.



vgl. *Cyneg.* 2, 433) in ergötzlicher Weise schildert. Besonders scheinen die Bewohner der so zahlreichen kleinen 'Ziegen'- oder 'Schafinseln' des griechischen Meeres (man denke z. B. an die homerische Ziegeninsel und an Inselnamen wie *Αγιάλα, Αγίλα, Αγάλα, Αγάλας, Αγιόμορος, Capraria, Αγινα, Αγιουσα, Πολάγιος, Ρήνεα, Μήλουσα, Μήλος* u. s. w.) auf dieses Doppelgewerbe als Hirten und Fischer angewiesen gewesen zu sein, wie sie es auch heutezu- tagen noch sind. Es ist klar, daß auf dieser Vereinigung zweier an sich so verschiedener Gewerbe in einer Person, das auch *Aristoteles* (*Polit.* 1, 3, 5) anerkennt, Pans Funktion als *ἄρκιος* (*Pind. frag.* 65 B; *Theocr.* 5, 14) und Gott der Fischerei (*Upp. Hal.* 3, 15 ff.; mehr bei *Welcker, Götterl.* 2, 662 und *Lobeck zu Soph. Aj.* 694) beruht. Hierzu kommt noch, daß manche Hirten ihren Aufenthalt an fischreichen Flüssen und Binnenseen sowie an der Meeresküste (*Mommsen, Griech. Jahreszeiten* 1, S. 66; *Theocr.* 4, 24; 3, 26; *Verg. Ecl.* 3, 96) als willkommenen Anlaß betrachtet haben, durch Fischfang etwas Abwechslung in ihre sonst einförmige Lebensweise und Kost zu bringen, vor allem dann, wenn ihre Herden durch gewisse bei Schafen und Ziegen häufige Epidemien zusammengeschmolzen oder ganz vernichtet worden waren (*Roscher, Selene u. Veric. Anm.* 646). Bei so naher Berührung des Hirten- und Fischerstandes kann es daher nicht Wunder nehmen, daß die Vorstellungen des Hirtenlebens auch auf das Meer übertragen und z. B. die Meereswellen als Ziegen oder Schafe oder Rosse oder Rinder des Meeres aufgefaßt wurden (*Roscher a. a. O. Anm.* 646), welche Anschauung bekanntlich seit *Skopas* in zahlreichen Bildwerken lebendigen Ausdruck gefunden hat. Ich erinnere an die schönen Gestalten von Seeböcken, Seewildern, Seerosen und Seestieren, denen häufig Tritonen von durchaus paneschem Typus, z. B. mit Hörnern, Spitzohren u. s. w., zur Seite gesetzt werden, wie sie nicht selten, namentlich auf antiken Reliefs erscheinen (*Roscher a. a. O. Anm.* 647).

Ganz ähnlich wie Pans Beziehung zum Fischfang ist auch sein Verhältnis zur Jagd oder seine Bedeutung als Schutzgott der Jäger zu erklären; denn die meisten Hirten sind zugleich auch Jäger und, wo sich ihnen irgend eine günstige Gelegenheit bietet, mit der Jagd beschäftigt (vgl. *Eurip. Kykl.* 130; 247 ff.; *Theocr.* 5, 106; *Verg. Ecl.* 2, 29; 3, 12; 75; 7, 29; 10, 56; *Geo.* 3, 404 ff.; *Colum.* 7, 12; *Liv.* 1, 4, 8). Zu diesem Nebenberufe veranlaßt sie nicht bloß ihr ständiger Aufenthalt in den Bergen, wo die jagdbaren Tiere hausen, sondern auch die häufige Notwendigkeit, mit Waffen versehen zu sein, die sie schon wegen der vielen den Herden nachstellenden Raubtiere (Wölfe, Bären, Löwen) oder wegen der Räuber führen müssen. Ich berufe mich hierfür zunächst auf die klassischen Worte bei *Varro de r. r.* 2, 10: 'itaque in saltibus licet videre iuvenitum et eam fere armatam ... Formae hominum legendae, ut sint firmac ac veloces [vgl. den Faunus (= Pan) velox b. *Hor.* c. 1, 17, 1; *Or. f.* 2, 285], mobiles, expeditis membris:

qui non solum pecus sequi possint sed etiam a bestiis ac praedonibus defendere', sodann auf die zahlreichen homerischen Gleichnisse, in denen geschildert wird, wie die Hirten Wölfe (*II* 352), Löwen (*M* 299 ff., *E* 136 ff., 554 ff., *II* 752 ff., *P* 109 ff., *S* 161, 579 ff., *K* 485, *Ω* 41), Räuber, Diebe u. s. w. (*Γ* 11, *ξ* 528 ff., *Theocr.* id. 1, 71 ff., 115, *Long. p.* 280, 9 *Teubn.*; *Colum.* 7, 3 u. s. w.) abwehren müssen. Die Hauptwaffen solcher Hirten sind Lanzen, sowie Bogen und Pfeile und Netze. Daher führt nach der *Odyssee* (*v* 225) die in Gestalt eines jugendlichen Hirten (*ἀνδρὶ δέμας ἱκνία νέω, ἐπιβώτορι μύλων*) erscheinende Athene eine Lanze (*ἄκων*), und der göttliche Sauhirt rüstet sich, als er die Nacht bei den Schweinen zu bringen will, nicht bloß mit einem Speere, sondern auch mit einem Schwerte aus (*ξ* 528 ff.; vgl. *Arch. Ztg.* 41 Taf. 10; vgl. *Sp.* 159 f.; *I. Samuel.* 17, 34 ff.; *Verg. Ecl.* 3, 12 u. s. w.). Wo keine reisenden Tiere zu fürchten waren und es nur darauf ankam, Hasen (nach *Philippson* noch heutezu- tage die häufigsten und beliebtesten Jagdtiere der Peloponnes) zu fangen und zu erlegen, da genügte eine einfache Wurfkelle (*λαγωβόλον*, pedum), die sich auch als Hirtens- stab verwenden ließe. Solche Hasenjagden waren bekanntlich ein äußerst beliebter Gegenstand der ältesten griechischen Kunst (*Loeschke, Arch. Ztg.* 39 S. 33 f.). Ferner kommt hier in Betracht das stete Zusammenleben der Hirten mit ihren Hunden, die sich leicht auch als Jagdhunde benützen lassen, wie denn überhaupt der Übergang vom Hirten- zum Jägerleben und vom Hirtenhunde zum Jagdhunde ein leichter und häufiger war (vgl. z. B. *Dio Chrys.* 7 p. 226 f. R.; *Theocr.* id. 5, 106 f.; *Verg. ecl.* 10, 55 f.; *Geo.* 3, 406 ff.). Als Jäger begegnet uns übrigens Pan bereits im homerischen *Hymnus v.* 12 f.:

πολλάκι δ' ἄρ' ἀγγιγόντα διδόμεν οὐρεα μακρά,  
πολλάκι δ' ἐν κρημοῖσι διήλασε θήρας  
ἐναιῶν  
ἡξία δερκόμενος ...

auch trägt er nach v. 23 f. das Fell eines Luchses (*Call. h. in Dian.* 89) auf den Schultern, den er offenbar auf der Jagd selbst erlegt hat.\*) Eine ganze Anzahl von Bildwerken, namentlich schöne arkadische und messanische Münzen (Fig. 5), stellen den Gott als jugendlichen, bis auf die Hörnchen über der Stirn rein menschlich gebildeten Jäger-Hirten dar, bald sitzend bald stehend, und einen oder mehrere Speere oder ein Lagobolon (Pedum) haltend; auf den Münzen von Messana richtet sich ein erjagter und gezähmter Hase auf den Hinterfüßen an ihm empor, während er auf denen von Pandosia, auf einem Felsen sitzend, in der

\*) Vgl. auch *Hy. Hom.* in Pan. 15 οὐς ἄρ' ἔχων; *Theocr.* 1, 16 Πάν ὅπ' ἔσπας; ταῖνα κεκμηκός ἀμύεται (vgl. *Calpurn.* 10, 3 ff.); *Arr. cyneg.* 35, 3: τοὺς ἀνὶ θήρας ἐσπουδαζέτας οὐ γὰρ ἐμυλόν ... Πανὸς οὐδὲ Νυμφῶ ... οὐδὲ ὅσοι ἄλλοι θύοιτο θεοῖ; *Philostr. sim.* p. 416: κατὰ μορφὴν ... λίσσεται καθέδρην δ' Πάνος ἡλασμένος τῆν θήραν; *Paus.* 8, 42, 3: τὸν δὲ Πάνος ἱστανὸς γῆν τῆν Λαρκάδιαν καὶ ἄλλοις αὐτὸν ἐν ἄλλῃ θρησκείᾳ τῶν θεῶν; *Schol.* z. *Theocr.* 7, 106: οὐ Λαρκάδις εἰς θήραν ἐξέδρας, εἰ μὴ εὐθελία; ἱεραὸν, ἐκμωρ τὸν Πάνος.

Rechten zwei Lanzen hält und neben sich seinen Hund hat. Auf diese Weise wird Pan auch zum idealen Züchter aller möglichen Arten von Jagdhunden, als welcher er z. B. bei *Kallimachos* im *Hymnus auf die Artemis* auftritt, wo erzählt wird, wie die jugendliche Jagdgöttin Artemis sich zum Pan nach Arkadien begibt, um sich von ihm eine Anzahl von Jagdhunden schenken zu lassen (vgl. *Nonn.* 16, 186 f.). Eine Reihe von Epigrammen der Anthologie bezieht sich auf Pan als Gott der Jagd und knüpft an die uralte Jägersitte an, dem Jagdgott das Jagdgerät oder einen Teil der Jagdbeute, z. B. das Fell des erlegten Tieres, zu weihen. Die auf die Jagd bezüglichen Kultnamen des Pan sind *ἀγρεύς* oder *ἀγρευτής* (*Archias*, *A. P.* 6, 180; *Hesych.*, *Et. M.* 54, 29), *θηρευτής* (*Zosim.*, *A. P.* 6, 183), *εὐθηρεός* (*Zosim.*, *A. P.* 6, 185), wohl auch *σκοπιτής* (*Archias*, *A. P.* 6, 16; *Antip. Sid.* 30 ib. 6, 109) und *ὕλησκόπος* (*Philipp.*, *A. P.* 6, 107), weil der Jäger, wenn er ein Wild erjagt will, von einer weite Umsicht gewährenden *σκοπία* aus (*Eryc. Byz. A. P.* 9, 824) scharf anlugen muß, um ein solches zu erspähen und dann zu beschleichen. Zur Jagd (*θῆρα*) im antiken Sinne gehört bekanntlich auch die vielfach von den Hirten betriebene Vogelstellerei (*Theocr.* 5, 96 f., 133; *Verg. ecl.* 3, 68; *Op. Met.* 13, 833; *Calpurn.* 3, 76; 9, 67; *Long. Past.* p. 285, 13; 286, 15 ff. ed. Teubn.), die Bienenjägerei (*Il. M* 170; *Magerstedt*, *Bilder aus der röm. Landwirtschaft* 6, 102 ff.) und der Fischfang (*Aristot.*, *Polit.* 1, 3, 4; *Hesiodi et Hom. cert.* p. 326, 5 ff. *Göttl.*, wo die Fischer von *Ιος ἄνδρες ἀπ' Ἀρχαδῆς θηή-ροες* genannt werden): daher Pan schon als Jagdgott auch zum göttlichen Beschützer und Förderer dieser Berufe werden mußte (Pan als Vogelsteller: *Brunck*, *Anal.* 1, 224, 17 und 40 1, 225, 19 (*Leon. Tar.*); 1, 418, 1 (*Alex. Act.*); 2, 296, 5 (*Erykios*); 3, 184, 123 (*Adesp.*); *Propert.* 4, 2, 30; 5, 2, 34; *Anhol. Lat.* ed. Riese 628, 8, wo statt *biceps ariceps* oder *auceps* zu lesen ist; *Roux-Barré*, *Hercul. et Pomp.* 8 pl. 42; *Wieseler*, *Nachr. v. d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Gött.* 1892 S. 529 f.). Natürlich tritt Pan auch bisweilen, ebenso wie die übrigen Jagdgötter, als Ernährer und Beschützer des jagdbaren Wildes auf; vgl. z. B. das herrliche Gleichnis 60 bei *Aeschyles*, *Agam.* 55 ff.; *Ael. n.* a. 11, 6 und das Epitheton *θηροδότης* bei *Kastorion* (b. *Ath.* 456 A; Pan als Beschützer der Bienen und Bienenstöcke [*μυλισσοδότης* u. s. w.]: *Brunck*, *Anal.* 1, 249, 6 = *Anth. Pl.* 4, 189 [*Nikias*]; 2, 81, 6 = *Anth. Pal.* 9, 226). Eine dem Pan durchaus ähnliche Personifikation des ältesten Hirten- und Jägerlebens ist übrigens der in Thessalien, Euböa (*Opp. C.* 4, 265 ff.), Keos und Arkadien heimische *Aristaios*, der ebenso wie Pan als göttliches Ideal eines Hirten, Jägers und Imkers auftritt und außerdem auch als Erfinder (*Opp. C.* 4, 268 ff.) der Olivenkultur und der Wollindustrie verehrt wurde. Eine deutliche Beziehung zu letzterer besitzt auch Pan nach dem *Schol.* und *Eustath.* z. *Il.* 4762 (vgl. *Serv.* z. *Verg. Geo.* 1, 16 f.; *Schol. Bern. ad Georg.* 3, 391 p. 946, 7 *Hagen*), wo er als

*ενοπτής ὑπάσματος* gefaßt wird, offenbar deshalb, weil das Erzeugen und Verarbeiten der Wolle in ältester Zeit Sache der Hirten oder ihrer Frauen war (*Magerstedt* a. a. O. 2, 91; 181 f.).

2) Pan als Krieger und Urheber des panischen Schreckens. Überall läßt sich ferner beobachten, daß die Hirten und Jäger, deren göttliches Ideal und Prototyp Pan ist, eine hervorragende Neigung und Fähigkeit zum Soldatenberufe besitzen, was namentlich *Xenophon* in klassischer Weise von den Jägern entwickelt, indem er (*Cyng.* 1, 18) bemerkt: *ἐκ τούτων . . . γίνονται τὰ εἰς τὸν πόλεμον ἀγαθοί*; ib. 12, 1: *τὰ δὲ πρὸς τὸν πόλεμον μάλιστα παιδεύει [τὰ κυνηγίαι]. πρῶτον μὲν τὰ ὅπλα ὅταν ἔχοντες πορεύωνται ὁδοὺς χαλεπὰς, οὐκ ἀπεροῦνται ἀνέχονται γὰρ τοὺς ποταμούς διὰ τὸ εἰδῆσθαι μετὰ τούτων αἰεῖν τὰ θηρία, ἔπειτα ἐνύαζεσθαι τὴν σκληρὰς δυνατόν ἔσονται καὶ φύλακες εἶναι ἀγαθοὶ τοῦ ἐπιεικτοῦ μένου u. s. w.*; ib. 8: *ἐκ τῶν τούτων οὐν στρατιῶται τε ἀγαθοὶ καὶ στρατηγοὶ γίνονται*. (Vgl. auch *Cyng.* 8, 1, 34 ff.; *Plat. leg.* 823 f.; *Dio Chrys.* or. 7 p. 238 R.). Soeben haben wir gesehen, daß die Begriffe Jäger und Hirte im klassischen Altertum so ziemlich zusammenfallen, daher das, was *Xenophon* vom Jäger sagt, ebenso gut auf den Hirten sich beziehen kann. Ausdrücklich aber bemerkt *Aristoteles* (*Polit.* 6, 2, 7) von den Hirten: *καὶ τὰ πρὸς τὰς πολεμικὰς πράξεις μάλιστα οὗτοι γεγεννησμένοι τὰς ἑξῆς καὶ χρήσιμα τὰ σώματα καὶ δυνάμενοι θυραυλεῖν* (vgl. *Plat. Crass.* 9). In der That haben von jeher alle Hirten- und Jägerstämme im Rufe der Tapferkeit und kriegerischen Tüchtigkeit gestanden — man denke an die Buren in Südafrika —, in Hellas gilt das besonders von den eifrigen Panverehrer, den Arkadern, die sich gerade so 40 wie die ebenfalls dem Hirtenleben und der Jagd huldigenden Schweizer als stets kriegslustige und kriegstüchtige Söldner einen großen Namen gemacht haben (vgl. *W. Vischer*, *Erinnerungen und Eindrücke aus Griechenland* 340 f.; *Herod.* 8, 26; *Ephor.* b. *Strab.* 221: *τοὺς δὲ Πελοποννησίου . . . τὸ ἀνέκασθαι Ἀρχαδῆς ὄντας ἐλίσθαι στρατιωτικὸν βίον, εἰς δὲ τὴν αὐτὴν ἀγῶνιν ποιοῦντας πολλοὺς ἀπασι τοῦ ὀνόματος μεταδόναι καὶ πολλὴν ἐπιφάνειαν κτήσασθαι*; *Apostol.* 3, 73 u. s. w.). In diesen Zusammenhang gehört u. a. die Thatsache, daß verhältnismäßig so viele militärische Ausdrücke dem Hirtenleben entlehnt sind, z. B. *ποιμὲνες λαῶν* = Heerführer, *κέρας*, *cornu*, *miles gregarius*, *cohors* (= eigentl. Hürde), *σταθμός* (= Nachtquartier, eigentl. = stabulum), *στράτος* eigentl. = Herde (*Windisch*, *Indogerm. Forsch.* 3 [1893] S. 80 f. u. s. w.). Ferner denke man an die vielen schönen Gleichnisse der *Ilias*, welche gewisse kriegerische Aktionen mit den entsprechenden Thätigkeiten des Hirten oder Jägers vergleichen (z. B. *B* 459 ff.; 474 ff.; 480 ff.; *Γ* 10 ff.; *P* 725 ff.; *M* 41 ff. u. s. w.; *Plat., Politic.* 267 E; 268 A B; *Aesch.*, *Pers.* 75, 241; *Diels* im *Hermes* 1896 S. 355). Bei dieser nahen Verwandtschaft der drei Begriffe Hirt, Jäger und Krieger ist es also leicht begreiflich, daß der Gott

der Hirten und Jäger auch zu einem Gotte des Krieges, d. h. der herdenartig unter ihren Führern, den ποιῦντες λαῶν, von Ort zu Ort ziehenden Kriegsscharen werden mußte, namentlich seitdem die arkadischen Jäger-Hirten massenhaft in fremde Kriegsdienste zu treten angefangen hatten. So erscheint Pan mehrfach auf Münzen, insbesondere auf solchen von Heraia in Arkadien, ganz wie ein kriegerischer Hirte oder Jäger mit einem Speer ausgerüstet (s. oben Sp. 1386), ja ein kleiner vierseitiger Altar aus Ephesos zeigt ihn sogar mit Helm, Panzer und Schild ausgestattet (*Arch. Ztg.* 31, 112); ferner finden wir einen Πάν στρατιώτης auf Lesbos (*Longos* P. 4, 39; vgl. 2, 26), womit sich der Pan memorum bellique potens b. *Val. Flaccus* (3, 48) vergleichen läßt; nach einem Epigramm des *Leonidas* v. *Tarent* (*Brunck, Anal.* 1, 228, 31) bringt der Jäger Therimachos dem Pan Weihgeschenke dar, ἵνα χεῖρα καθύβου τοῖσιν ἐν πολέμῳ; endlich war Pan nach *Polyaen* (*Strat.* 1, 2; vgl. *Luc. Bacch.* 1 ff.; *Anon. de incredib.* 11 p. 323 *Westermann*; *Diod.* 1, 18; *Euseb. pr. ev.* 2, 1, 6 und die Bildwerke b. *Müller-Wieseler* 2, 444 f.; *Helbig, Führer* 797; *Arch. Ztg.* 3, 84 f.) der στρατιώτης Λιονιδίου und als solcher Erfinder der τάξις, der πάλης, der Scheidung des Heeres in ein δεξιόν und λαίον κίρας, des Schlachtrufs, der wie ein lauter, plötzlich ertöndender und das Echo in den Bergen weckender Hirten- oder Jägerfuss erschallt (vgl. *Od.* 82 und die *Scholien* z. d. St., *Eur. Or.* 284), sowie Erreger des für ganze Heere oftmals verderblich gewordenen panischen Schreckens (παῖσιον, πανικός), der ganz allgemein auf Pan zurückgeführt wird und zweifellos ursprünglich weiter nichts als eine im Hirtenleben häufige Erfahrung bedeutet.

Es ist nämlich eine anerkannte Thatsache, daß selbst vollkommen zahme Herdentiere, namentlich Schafe und Ziegen (*Brehm, Tierleben* S. 329 u. 339), sehr oft ganz plötzlich aus irgend einem höchst unbedeutenden Anlaß, z. B. einem ungewohnten Geräusch, in der Regel aber ohne irgend einen merklichen Grund, vor allem in der Nacht, in heftigste Unruhe und Schrecken geraten und dann völlig besinnungslos, wie besessen oder wahnsinnig nach einem Punkte, selbst wenn derselbe höchst gefährlich für sie ist, z. B. ins Feuer oder auf einen Abgrund oder auf ein tiefes Wasser, zustürzen und so insgesamt oder teilweise schmächtig zu Grunde gehen (*Cornut. nat. d. 27*; *Val. Fl.* 3, 56 f.; *Schol. Eur. Ithac.* 36; *Theocr.* 5, 14 und *Schol.*; *Phocyl. epist.* 77; *Ev. Marci* 6, 13; mehr bei *Roscher, Selene und Verne. Anon.* 655). Das ist der sogen. panische Schrecken, dessen wesentlichste Merkmale, wie schon die Alten hervorheben, das plötzliche unberechenbare Eintreten und die aller Vernunft spottende Kopflosigkeit bilden, die eine Menge von Individuen auf einmal ergreift, daher er öfters auch als *mania* oder *oleiros* bezeichnet wird. Selbstverständlich schrieben die griechischen Hirten, um den in der That dämonischen Charakter dieser, wie gesagt, im Hirtenleben häufigen Erscheinung einigermaßen begreif-

lich zu machen und zu erklären, wie alle gleichartigen Thatsachen, dem verderblichen dämonischen Wirken eines Gottes, und zwar des Pan als Herden- und Hirtengottes, zu und hüteten sich gar sehr, den Zorn (ζῆλος, μῆνις) des Pan zu erregen (*Theocr.* 1, 16; *Phot.* und *Hesych.* s. v. Πανός σκοπός (schr. ζῆλος); *Orph. hy.* 11, 12 u. 23; *Hesych.* πανίω δαίμονι; *Long. P.* 2, 26; 3, 23; *Hippocr. epist.* 19; *Ps.-Eratosth. catast.* 27 u. s. w.), damit er ihre Herden mit dem verderblichen Wahnsinn verschone. Auch auf Grund dieser Thatsache ist Pan zu einem kriegerischen Gott geworden, weil er nicht selten auch ganzen Menschenmassen, namentlich Kriegsheeren, den panischen Schrecken sendet, der ja oft in der antiken Kriegsgeschichte, z. B. bei Marathon und Delphi (*Herod.* 6, 105; *Theocr. Syr.* 9 u. *Schol.*; *Paus.* 10, 23, 7 ff.; *Kaibel, epigr.* 781, 10. *Long. Past.* 2, 26. *Suid.* s. v. Πανικός δαίμων), eine entscheidende Rolle gespielt hat. Daß in der That die Idee des panischen Schreckens lediglich den Erfahrungen und Beobachtungen des Hirtenlebens entsprungen ist, folgt übrigens auch aus der ausdrücklichen Bemerkung des Kriegerchriftstellers *Aeneas* (*Poliorec.* 27), daß der Ausdruck *πάνητα* ein ὄνομα Πελοποννησίων καὶ μάλιστὰ Ἀρκαδικῶν sei, denn die Peloponnes und Arkadien galten ja von jeher als der eigentliche Sitz und die Heimat des Pankultes, wie schon aus der Benennung *Πανία* = Pansland deutlich hervorgeht (*Steph. Byz.* s. v. Ἀρκάς, *Hesych.* s. v. *Πανία*). Im Hinblick auf den durch ihn verursachten Schrecken ist schließlich der Kopf oder die Maske des Pan zu einem wirksamen ἀποτρόσπιον oder φυλακτήριον geworden (vgl. *Stephani, C. R.* 1866 S. 70 ff. und 76; *Conze, Jahrb. d. Arch. Inst.* 6 S. 137), und zwar erscheint er dann entweder als der zornige, furchtbare Gott, der durch seinen Groll (ζῆλος, μῆνις) den panischen Schrecken erregt (vgl. *Liv.* 10, 28, wo *lymphaticus pavor* im Sinne von *πανικός* steht), oder wie der italische Terror auf dem Grabstein des D. Publius Fr. bei *W'ood, Discov. at Ephesus* p. 114 als Typus von Furcht und Entsetzen mit zu Berge stehenden Haaren (vgl. die schönen Münzen von Pantikapaion und *Baumeister, Denkmäler* Fig. 1342 Mitte), wobei der mehrfach (z. B. von *Plut. de Is. et Os.* 14; *Nonn. D.* 32, 276 ff. und *Sidon. ca.* 7, 83: *Pan pavidus*) ausgesprochene Gedanke zu Grunde liegen mag, daß Pan selbst zuerst vom panischen Schrecken befallen worden sei. —

3) Pans Beziehungen zu Quell- und Baumnymphen, sowie zu Echo. Eine Lebensfrage für den Hirten und seine Herden ist es, ob in der Nähe der Weidetriften gesundes Trinkwasser vorhanden ist, wie es namentlich die Quellen zu bieten pflegen. Im Winter wird das Vieh in der Regel nur einmal, im Sommer dagegen regelmäßig zweimal getränkt, d. h. um die vierte Tagesstunde kurz vor Beginn der Mittagshitze, und ebenso nach derselben (*Verg. G.* 3, 327 ff.; *Colum. de r. r.* 7, 3 p. 295 ed. *Bipont.*). Da solche Quellen in der von den arkadischen Hirten im Sommer aufgesuchten Gebirgsregion, den heutzutage

ξηροβούρια = Trockenberge genannten ziemlich wasserlosen Schaf- und Ziegenstritten (Philippson, Peloponn. S. 523 f., 535 f.), verhältnismäßig selten sind, so bilden sie, namentlich während der heißen Tagesstunden und am Abend\*), einen heifersehten Ruhepunkt für die sonst rastlos wandernden Hirten und Herden, und zwar um so mehr, als in der Regel an solchen Quellen und nur hier jene gewaltigen schattenspendenden Bäume, vor allem Platanen und Pappeln, wachsen, die, den Oasen in der Wüste vergleichbar, dem Vieh und den Menschen gegen Mittag ein hochwillkommenes schattiges Schutzdach gegen die brennenden Sonnenstrahlen gewähren (Philippson S. 536 f.). Die antike Poesie ist reich an anmutigen Schilderungen solcher bäumebeschatteter Quellen, die den einsamen Hirten, Jäger und Wanderer zur Erquickung durch Trank und Kühle einladen — ich erinnere an die reizende Schilderung des Wohnsitzes der Kalypso in der *Odyssee* (5, 63 ff.), an das 5. Idyll des *Moschos*, an mehrere Epigramme der *Anthologie*, das 18. anakreonische Liedchen und an das horazische *O fons Bandusiae* u. s. w., — niemals aber ist die Sehnsucht des verschmachtenden Hirten nach dem Labsal der Quelle und der Dank für die Gewährung derselben einfacher und deutlicher ausgesprochen worden als in folgendem Epigramm der *Anyle* von Tegea (Brunck 1 S. 197, 3).

Φριξοκόμα τόδε Πανὶ καὶ αὐλίσιν θεῖο  
Νύμφαις  
δῶρον ὑπὸ σκοπιάς Θεϊδότητος οἰονόμος,  
οὐνεχ' ἔν' ἀζαλίον θέρεος μέγα κεκρυπτα  
παύσαν, ὀρέξασαι χερσὶ μελὶχρόν ὄσφω.

An solchen reizenden kühlen Plätzen pflegt auch Pan, genau so wie ein wirklicher Hirte oder Jäger, wenn er einsam von der Jagd oder Weide am Mittag oder Abend heimkehrt ist, mit den Quellnymphen zu musizieren und zu tanzen, wie es uns u. a. der schöne homerische Hymnus mit den Worten schildert: v. 14: ... τότε δ' ἔσπερος ἔκλαγεν, οἶος

ἀγρης ἐξανιών, δονάκων ὑπο μούσαν  
αὐθύρων  
ῥῥυμον' ...  
v. 19: σὺν δὲ σφιν τότε Νύμφαι ὀρεστιάδες  
λεγόμεναι  
ποιτῶσαι πικρὰ πόσιν ἐπὶ κρήνῃ μελαν-  
δρόφῳ  
μὲλπονται· κορυφῇ δὲ περιστένει οὐρεος  
ἡ χῶ ...

Zu dieser Schilderung des mit den Nymphen musizierenden und tanzenden\*) Gottes, die auch in mehreren hübschen Epigrammen der

Anthologie (z. B. des *Alkaios* v. *Messene*, *Anth. Plan.* 4, 226; ib. 1, 12; 1, 13; *Brunck*, *Anth.* 1, 171, 14 [*Plato*]; *Plato leg.* 815<sup>e</sup>; *Culex* 114 ff.) ausgesprochen ist, liefert uns die schönste Illustration eine lange Reihe von Weibreliefs, die sich an solchen Quellen gefunden haben und den Pan und die Nymphen tanzend und musizierend darstellen. Es ist klar, daß die Vorstellung musizierender und tanzender Nymphen aus den rhythmischen mit regelmäßigen Tönen verbundenen Bewegungen, d. i. dem Tanze des quellenden und fließenden Wassers (vgl. *Grimms Wörterb.* unt. 'tanzen'), vielleicht auch aus dem 'Tanze' des aus dem Meere, aus Quellen, Flüssen und Seen bisweilen emporsteigenden Nebels\*), in den sich die

\*) Zum 'Tanze' des Nebels vgl. *Grimms Wörterb.* unt. 'Nebeltanz' (*Heine*, *Buch der Lieder* 1851 S. 141) und 'Elbentanz'; *Laistner*, *Nebellagen* S. 144, 300 f.; *E. H. Meyer*, *German. Myth.* S. 123 ff., 130; *Hor.* ca. 1, 4, 55. Ke sei mir verstatet, hier ganz kurz meine eigene schon im *Archiv f. Religionswiss.* 1 (1898) S. 71 angedeutete Ansicht über die Grundbedeutung von νύμφη auszuführen. Da νύμφη = Braut, Neuvermählte, heiratfähiges Mädchen sich schwerlich von νύμφη = Nympe trennen läßt und Beides höchst wahrscheinlich mit νῆφο; Wolke, skt. nabh-as Nebel-, lat. neb-ula Nebel, nimb-us u. s. w. sowie mit lat. nubere = sich verhüllen, verschleiern zusammenhängt (*Rick*, *Wörterb.* 12, 618; *Curtius*, *Grds.* 294. *Vanček*, *Etym.* W. 429), so haben wir als Grundbedeutung von νύμφη mit großer Wahrscheinlichkeit den Begriff des (bräutlich) verhüllten Mädchens anzunehmen. Die Übertragung dieser Anschauung auf die in den Quellen (*Naiades*, *Κρηναίαι*, *Ψαγιάδες*), namentlich den in Griechenland so häufigen Thermen, Flüssen (*Ποταμίδες*), Seen (*Λιμνίδες*), Stümpfen (*ὕδαι*, *Λιανοὶ*), Wiesen (*Λιμνοβάδες*), Hainen (*ὀλοφός*; vgl. *Laistner*, *Nebellagen* S. 136, 139, 296), Berg- und Nebelhöhlen (*Laistner* S. 156, 294) u. s. w. waltenden weiblich gedachten Numina [vgl. *Od.* x 350: γέγονται δ' ἄρα ται γ' ἐκ τε κρητὶν ἀπὸ τ' ὀλοφόν] ist s. 9<sup>e</sup> (ἄρ' ὅταν) erklärt sich einfach aus der meteorologischen Thatsache, daß „Nebel sich vorzugsweise über Meeren, Seen, Flüssen und feuchten Gegenden, namentlich im Herbst erzeugen, wo der Boden noch verhältnismäßig warm ist“ (*Porph.* u. s. 11). Ihre Bildung beginnt mitunter schon in den späteren Abendstunden und verrät sich sehr reichlich gegen den Morgen hin, wenn die Luft infolge der nächtlichen Abkühlung eine geringere Temperatur als der Boden besitzt. Im Winter sieht man bei ruhiger Luft auch Nebel über Quellen entstehen [s. *Paus.* 8, 38, 4; die Nymphe der Quelle Hagno steigt infolge eines Regenzaubers in Nebelgestalt zum Himmel und kehrt als Regen zurück; vgl. dazu die schönen Parallelen bei *Laistner* u. a. O. S. 196 u. 203], deren Temperatur, namentlich wenn sie aus einer beträchtlichen Tiefe aufsteigen, höher als die der Luft ist“ u. s. w. (*Cornelius*, *Meteorologie* S. 275). Hierher gehören auch die Meer-nymphen (νύμφαι θάλας, νύμφαις, nymphae marinae: *Soph.* *Phil.* 1470. *Catull.* 61, 16f. *Or. Met.* 13, 736. 14, 557. 566. *Orph. hy.* 51, 4; vgl. *Eurip.* *Ion* 1081) wie die Okeaniden und Nereiden, von deren einer, Thetis, *Homer* ausdrücklich sagt (*A* 359): καρπαλίμως δ' αἰνέον ποταῖς ἀδὺς ἡνὶ δρυὶ χλῆνι; dazu die schönen deutschen Parallelen bei *Laistner*, *Nebellagen* S. 78, 259 u. ob. Bd. 5 Sp. 179, 65 ff.). E ist demnach in hohem Grade wahrscheinlich, daß man im Hinblick auf die Thatsache, daß die Erscheinung des Nebels durch die Feuchtigkeit des Ortes bedingt ist (*Pr.-Aristot.* *de mundo* 4. *Plin.* n. a. 31, 45. *Ser.* Q. n. 5, 3, 2), die Geister der Quellen, Wiesen, Seen u. s. w. sich in schleierartige Gewänder hüllend (*Orph. hy.* 51, 6: νύμφαι ... δρυοσκέμναι; 10: λινυμέναι) oder als in Nebelgestalt sich offenbarende 'Nebelfrauen' dachte, wie denn die Wolken nach *Aristoph.* ebenso wie die

\*) 'Die abendliche Versammlung der Hirten an der Quelle und das Träumen der Herden bietet noch heute in Griechenland ein höchst anmutiges Bild, das ich z. B. in Delphi an der Kastalia jeden Abend beobachten konnte' [Wernicke.]

\*\*) Pan als Tänzer: *φράζορος* *Aesch. Pers.* 448; *χορευτής* *Pind. frg.* 67 *Bockh's* *ἀρχιστῆς* *Skolion* bei *Bergk* P. L. 3 p. 1018, 5; *εὐκαρθεύς* *Agath. Anth.* P. 6, 32; *αὐρηγής*; *Orph. hy.* 11, 4. Vgl. auch *Plat. leg.* 815<sup>e</sup>; *Culex* 114 ff.

Quellnymphe 'hüllte', hervorgegangen ist, während die Idee des tanzenden Pan unzweifelhaft aus der Beobachtung der Tänze \*) erwachsen ist, welche Hirten und Hirtinnen, namentlich am Abend, in der Nähe der Quellen unter schattigen Bäumen aufzuführen pflegten (vgl. z. B. *Long. Post.* p. 280, 3; 281, 27; 325, 22 ff. ed. Teubn.; *Hesych.* s. v. *βορβοραιοί*, *Athen.* p. 618 f.; *Lucian de salt.* 79). Ich brauche kaum darauf aufmerksam zu machen, daß die besonders in zahlreichen Bildwerken ausgesprochene Liebe Pans zu den Nymphen sich einfach aus der Vorliebe der Hirten für schattige kühle Quellen erklärt, die um so größer war, je seltener ihnen in der brennenden Felsenwüste des arkadischen Hochlandes ein solches Labial zu teil wurde.

Aber nicht bloß die Nymphen der Quellen, sondern auch die der schattenspendenden Bäume stehen in naher Beziehung zu Pan, weil sie ebenso wie die kühlen Felsenhöhlen (Roscher, *Selene u. Veru.* S. 150 f.) für die Hirten und ihre Herden in der heißen Sommerglut des Südens einen hochwillkommenen, ja oft unbedingt notwendigen Zufluchtsort bilden, mögen sie nun, wie z. B. die Platanen, Pappeln und der Keuschbaum, an Quellen und Wasserläufen oder, wie Pinien und Eichen, vereinzelt auch an trockenen Stellen mitten in der schattenlosen Wildnis wachsen. Von diesen Bäumen bemerkt ein ausgezeichnete Kenner des heutigen Arkadiens (*Philippson, Peloponn.* S. 536 f.): 'In den Gebieten der Makien, Phrygana und Matten, welche im allgemeinen baumlos sind, heben sich weithin sichtbar die Stellen hervor, welche von fließendem

Wasser benetzt sind. Jeder dauernd oder während des größten Teils des Jahres fließende Bachlauf ist begleitet von einer Zone von Bäumen und Sträuchern in der Art der Galleriewälder. Im Gegensatz zu der übrigen Landschaft versammeln sich hier eine ganze Anzahl sommergrüner Bäume und Sträucher, die mit ihrem frischen Grün dem Wanderer [Hirten und Jäger] schon von weitem erquickendes Wasser und kühlen Schatten verheissen. Vor allem sind hier zu nennen die Platane [*Erykios* bei *Bruckn.* An. 2, 298, 14; *Meleg.* ib. 1, 32, 111; 3, 204, 260; *Theocr.* 25, 20; *Calpurn. ecl.* 4, 2; 8, 72 u. s. w.] und die Pappel [*Theocr.* 7, 135; *Odyss.* 17, 208 ff. u. s. w.]; dazu gesellen sich der Keuschbaum (*Vitex agnus cast.* L.) und auch manche immergrüne Büsche. Die Stelle, wo eine Quelle entspringt, wird fast jedesmal durch eine mächtige Platane, den beliebtesten Schattenbaum der Orientalen, überwölbt' (vgl. *Plat. Phaed.* 230 B; *Anth. Plan.* 227). — 'Außerdem findet man hier und da in der waldlosen Gegend in sehr weiten, oft meilenweiten, Abständen vereinzelt Bäume zerstreut, welche nicht an fließendes Wasser gebunden sind. Sie dienen in der Mittagszeit gewöhnlich den Herden als Sammelpunkt, da sie einen wenn auch geringfügigen Schatten geben. Diese einzelstehenden Bäume sind entweder immergrüne Eichen (*Quercus ilex* L.), *Theocr.* 1, 22; 106; 5, 102; 7, 74; 5, 61; 7, 88; 8, 46; *Mosch.* 3, 20 u. s. w.) Pinien (*Theocr.* 1, 1; 3, 38; 5, 48 u. s. w.) oder vor allen wilden Ölbäume (*Theocr.* 5, 31 u. s. w.) und wilde Birnbäume (*Pyrus salicifolia* M. B. var.). Wie heute, war es natürlich schon im urältesten Altertum, daher z. B. *Varro de r. r.* 2, 2 p. 167 Bip. bemerkt: 'circa meridianos aestus, dum deferrescant, [pastores] sub umbriferas rupes et arbores patulas subiciunt [greges], quoad, refrigerato aëre vesperino, rursus pascunt ad solis occasum' (vgl. auch *Varro r. r.* 2, 3 p. 174; *Theocr.* 1, 116 f.; 5, 32; *Colum.* 7, 3; *Pallad.* 12, 13; *Calpurn.* 5, 2). Im 3. Buche der *Georgica* v. 331 rät *Vergil* dem Hirten:

*Aestibus at mediis umbras exquirere vallem,  
Sicubi magna Iovis antiquo robore quercus  
Ingentis tendit ramos, aut sicubi nigrum  
Illicibus crebris sacra nemus accubet umbra;  
Tum tenuis dare rursus aquas et pascere  
rursus*

*Solis ad occasum . . .*

Natürlich werden alle in diesem Zusammenhange von *Philippson* genannten Bäume auch von den griechisch-römischen Bukolikern und Epigrammatikern als in naher Beziehung zum Hirtenleben stehend häufig erwähnt, außerdem aber noch Arbutus (*Theocr.* 5, 129 und *Fritzsche* z. d. St.; 9, 11; *Hor.* ca. 1, 1, 19; *Verg. ecl.* 7, 46; *Geo.* 3, 82; 300; *Pallad.* 12, 13), ulmus (*πτελέα*: *Theocr.* 1, 21 und *Fritzsche* z. d. St.; *Verg. ecl.* 5, 3; *Theocr.* 7, 8; 136 ff.; 27, 12; *Nemes.* 1, 30; *Calpurn.* 8, 31; 3, 14; 2, 6), salices (*ἱεῖαι*: *Calpurn.* 3, 14; *Verg. ecl.* 1, 55) und Cyprissen (*Theocr.* 11, 45 f.; 27, 44 f.; 22, 41). Es ist demnach leicht begreiflich,

Wassernymphen (Okeaniden) Töchter des Okeanos sind (*Laistner* a. a. O. 8, 15, 135 f. 256, 259, 296, 298, 311); vgl. *nebula* = Schleier oder durchsichtiges Gewand der *noptia* b. *Syrus b. Petron.* 55 v. 16; vgl. *Gr. Met.* 6, 21. *Verg. Geo.* 1, 897; *νεβήλη* = schleierartiges durchsichtiges Fangnetz für Vögel u. s. w. Die Bezeichnung der Brant dagegen als *νεμύνη* hängt mit der uralten bei Griechen und Italikern gleicherweise nachweisbaren Sitte der Verschleierung der Braut bei Hochzeiten zusammen (vgl. *Dragendorff, Rhein. Mus.* 1896 S. 291 ff. *Hermann, Gr. Privatalt.* § 31, 10. *Rofschach, D. röm. Ehe* S. 279 ff. *Marquardt, Röm. Privatalt.* 1 S. 43 Anm. 8), von der auch der Ausdruck nubere im Sinne von heiraten abzuleiten ist. Dafs man in älterer Zeit die Nymphen in Brauttracht darstellte, ersieht man aus der bei *Inchof-Blumer, Monn.* gr. pl. R. Nr. 24 u. 25 (vgl. Text S. 31 f.) abgebildeten (sicilischen?) Münze, auf welcher drei altertümliche Nymphen zwar ohne deutlichen Kopfschleier, aber mit dem für Braute und die bräutliche Hera von Samos (vgl. *Oeberbeck, K. M. Hera Münzst.* I. *Dragendorff* a. a. O. 297) charakteristischen Kopfsatz (*κύκλινος*) und völlig verhülltem Oberkörper hinter einem ornamentierten Wassertroge stehend erscheinen, vor dem Pan sichtbar ist. Auf einer ähnlichen sicilischen Münze (*Catal.* of the gr. coins in the Brit. Mus. *Sicily* S. 84 nr. 5) trägt die mittlere der 3 Nymphen (vielleicht eine in stetigen Nebelgumpen gehüllte Thermo darstellend) eine 'Mauerkrone' (*Kalathos*? *Dragendorff* 298) und einen deutlichen Schleier. Über die Nymphen als Hochzeitgöttinnen s. Art. Nymphen Kap. V.

\*) Hinsichtlich der verwandten noch heute in Hellas fortlebenden Vorstellungen vom Tanze der Nereiden, denen die 'Teufel' [= Pane] dazu aufspielen, vgl. *H. Schmidt, Folklore d. Neugr.* S. 110 f., wo auch der weitverbreitete Glaube erwähnt wird, dafs die Nereiden gern um musizierende Hirten sich sammeln und den frühlichen Reigen beglücken, vgl. *Anton. Lib.* 22.



solcher trägen Mittagsruhe regen sich aber bei jungen kräftigen Naturen, wie es einsame Hirten und Jäger zu sein pflegen, erfahrungsmäßig leicht vollstündige Gefühle (vgl. *Catull.* 32, 3; 61, 114; *Ov. am.* 1, 5, 1 u. 26), und es entsteht der Drang, dieselben auf natürliche oder unnatürliche Art zu befriedigen. So wird die geschlechtliche Verirrung der Onanie ausdrücklich für eine Gewohnheit der Hirten während ihrer trägen und einsamen Mittagsruhe erklärt und ihre Erfindung auf das Prototyp der Hirten, den Hirtengott Pan, zurückgeführt. Dies bezeugt auf das Unzweideutigste der Kyniker *Diogenes* bei *Dio Chrysostomos* or. 6 p. 203 f. R., wo es heisst: *ἔλεγε δὲ [ὁ Λογιόντις] παῖζων τὴν ἀνοουσίαν ταύτην εὖρημα εἶναι τοῦ Πανός*\*, *ὅτε τῆς Ἥχους ἐρασθεὶς οὐκ ἰδύνατο λαβεῖν, ἀλλ' ἐπλανάτο ἐν τοῖς ὕραις νύκτα καὶ ἡμέραν. τότε οὖν τὸν Ἑρμῆν διδάσκει αὐτόν, οὐκείραντα τῆς ἀπορίας, ὅτε τῶν αὐτοῦ καὶ τὸν, ἐπεὶ ἔμαθε, παύσασθαι τῆς πολλῆς ταλαιπωρίας, ἀπ' ἧς ἐκείνου δὲ τοὺς ποιμένας χοῦσθαι μαθόντας.* Dafs es sich in diesem Falle vorzugsweise um die Mittagsruhe handelt, ersieht man deutlich aus einer Notiz des *Suidas* zu dem auch von verschiedenen Parömiographen (*Leutsch* z. *Diogen.* 6, 18; *Phot.* s. v. *Ἀνδός*; vgl. *Theocr.* 1, 86 u. *Schol.*: *οἱ αἰπόλοι λαγνολ*) überlieferten Sprichwort *Ἀνδὸς ἐν μεσημβρία παίζει*, zu dessen Verständnis bemerkt wird: *ἐπὶ τῶν ἀκολάστον ὥς ταῦταις ταῖς ὥραις ἀκολαστάνονται. οἱ γὰρ Ἀνδοὶ κοιμηθῶσιναι ταῖς χερσὶν αὐτῶν πληροῦντες τὰ ἀφροδίσια. ἡ δὲ παροιμία αὕτη ὁμοία τῇ 'Αἰπόλος ἐν καύματι', ἐπειδὴ ἐν ταῖς τοιαύταις ὥραις οἱ αἰπόλοι ἀκολαστάνουσιν.*

6) Pan als Dämon meridianus, Ephialtes und Traumgott (vgl. *Roscher, Ephialtes* S. 66 ff.). Doch mit dem Gesagten ist die Bedeutung, welche die Mittagszeit für den Hirten und seinen Gott hatte, noch nicht ganz erschöpft: es kommt noch hinzu der eigentümliche Glaube, dafs, wie die anderen Götter und Dämonen, so auch der Hirtengott Pan gerade in der Mittagszeit umgehe und sich den Sterblichen bald zu ihrem Heil, bald zu ihrem Unheil offenbare. Diese merkwürdige Vorstellung ist ganz natürlich aus den sozusagen unheimlichen oder dämonischen Eindrücken erwachsen, welche die heißen, von glutvollen Sonnenstrahlen durchleuchteten Landschaften des Südens zur Mittagszeit auf jeden phantasievollen Bewohner ausüben. Mit Recht bemerkt *B. Schmidt* (*Das Volksleben der Neugriechen* I S. 96 Anm. 3), dafs eine von der hochstehenden Sommersonne durchglühete südliche Landschaft einen ähnlichen Eindruck auf das menschliche Gemüt hervorbringe wie eine Mondscheinnacht, und zwar vor allem infolge der feierlichen zur Andacht stimmenden Stille (vgl. *Kallim. λουτρ.* *Πάλλ.* 72 u. 74; *Theocr.* 7, 21 ff.), welche zur

Mittags- wie zur Mitternachtsstunde zu herrschen pflegt. Denn, wie schon die Alten beobachtet haben, sind Mittag und Mitternacht im Gegensatz zu den übrigen Tagesstunden in der Regel durch Windstille ausgezeichnet (*Aristot. Met.* 2, 8, 6; *Probl.* 15, 5 a. E.; 25, 4; *Aesch. Ag.* 665; *Cornelius, Meteorologie* § 137). Hierzu kommt noch die schon vorhin erwähnte Tatsache, dafs gerade in der Mittagszeit die Sonne jene schädlichen oft lebensgefährlichen Wirkungen ausübt, welche der antike Mensch den erzürnten Göttern und bössartigen Dämonen zuschrieb, und dafs die in Hellas so häufigen und gefährlichen Erdbeben nach einer schon von *Aristoteles* (*Met.* 2, 8, 6; *Plin. n. h.* 2, 195; *Luc. Philops.* 22) gemachten Beobachtung ebenfalls in der Regel um die Mittagszeit stattfinden. Endlich ist noch in Betracht zu ziehen, dafs die meisten Menschen, namentlich aber die wie die Hirten und Jäger in der freien Natur lebenden, wie wir bereits gesehen haben, die Mittagsstunden schlafend hinzubringen pflegten. Der Schlaf aber bringt naturgemäfs Träume und Alptruck hervor, und im Traume und Alptruck erschienen dem antiken Menschen die Götter und Dämonen oft leibhaftig, um sich ihm zu seinem Heile oder Verderben zu offenbaren. Denn den Traum hielt der antike Mensch, wie auch der Skandinave des Mittelalters (*Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragm. des Marcellus von Side* S. 59), häufig nicht für etwas Subjektives, sondern für etwas im höchsten Grade Objektives, mit den Erscheinungen des wirklichen Lebens durchaus auf gleicher Stufe der Realität Stehendes; ich erinnere z. B. an den Traum des *Achilleus* (*Il. Ψ* 65), worin diesem der abgeschiedene Patroklos sozusagen als leibhaftiges *εἶδωλον* erscheint, an den Traum der Nausikaa (*Od.* ζ 13 ff.), durch den Athene sich persönlich offenbart, endlich an die zahlreichen Beispiele von 'realen', durch das persönliche Auftreten und Eingreifen des Asklepios im Traume vollzogenen Heilungen, welche uns die kürzlich in Epidauros gefundenen Inschriften überliefert haben (*Baunack, Studien* s. u. 1, 1, Leipzig 1886; *Larfeld* in *Bursians Jahresberichten* 62 [1887] S. 457 ff.). Ja, bisweilen schwindet die Grenze zwischen der Realität des Traumes und des wachen Zustandes vollständig, wie z. B. *Od.* τ 546, wo der im Traume der Penelope erschienene Adler, in dessen Gestalt Odysseus sich birgt, ihr zuruft: *οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὅπαρ ἐσθλόν, ὃ τοι τετελεσμένον ἔσται κ. τ. λ.*, oder in jener merkwürdigen Heilungsgeschichte der Sostrata im zweiten Kataloge von Epidauros (*Eph. ἀρχ.* 1885 Z. 26–35), wo berichtet wird, dafs diese Patientin, nachdem sie unverrichteter Sache, ohne ein deutliches Traumgesicht im Tempel erhalten zu haben, den Rückweg angetreten hatte, von Asklepios auf dem Heimwege nicht etwa im Traume, sondern im wachen Zustande geheilt worden sei. Auf dieser Grenze zwischen Traum und Wirklichkeit schienen den Alten besonders die sogenannten *φαντάσματα* (*visa*) zu stehen, von denen *Macrobius* (z. *Sonn. Scip.* 1, 3, 7) ausdrücklich bemerkt: *φάντασμα*

\*) Der Gott Min (Chem) von Panopolis (Chemmis) scheint auch deshalb mit Pan identifiziert zu sein, weil er gleichsam als Onanist, d. h. mit der einen Hand nach dem Phallos greifend, dargestellt wurde (s. Art. Min. *Brugsch, Rel. u. Myth. d. Äg.* 123; *Wiedemann, Herod.* 2, Buch 367 f.).

vero hoc est visum cum inter vigiliam et adullam quietem in quadam, ut aiunt, prima somni nebula adhuc se vigilare aestimans, qui dormire vix coepit, aspicere videtur irruentes in se vel passim vagantes formas a natura seu magnitudine seu specie discrepantes variasque tempestates rerum vel lutas vel turbulentas. [Eine derartige lebhaftes Traumvision liegt wohl der schönen horazischen Ode auf Bakchos (ca. 2, 19) zu Grunde.] In hoc genere est ἐπιάντης, quem publica persuasio quiescentes opinatur invadere et pondere suo pressos ac sentientes gravare. In der That übertritt die Leibhaftigkeit der Alperscheinungen die der gewöhnlichen Traumbilder so sehr, daß der erwachte Schlaftr von davon überzeugt ist, nicht bloß geträumt zu haben, ja, daß er ihr sogar den Vorrang vor der lebendigsten Intuition der wachen Phantasie oder den realen Erlebnissen der objektiven Wirklichkeit zugestehet (Laistner, Rätsel der Sphinx 1 S. X und 46f.).

Bekanntlich hat sich aus solchen Traum- und Alperscheinungen während des Mittagsschlafes, der übrigens oft den Anfang ernsterer Krankheiten, namentlich des Gehirns, bildet, (Roscher, Kynanthropie Anm. 54), die Vorstellung vom Dämon meridianus oder vom Mittagsgespens entwickelt, die wir bei den verschiedensten Völkern antreffen. Nun ist es aber in so hohem Grade beachtenswert, daß, wenigstens in der späteren Zeit, der Alptraum (ἐπιάντης) gewöhnlich auf Pan zurückgeführt, oder mit anderen Worten der den Alpdruck verursachende Meridianus Dämon (s. d.) mit Pan identifiziert wurde (Didym. b. Schol. Arist. vesp. 1038; Artemid. on. 2, 27 und 34 [wo zu lesen ist: Πάν ὁ καὶ Ἐπιάντης]; August. C. D. 15, 23; Serv. z. Verg. Aen. 6, 776; Isid. etym. 8 cap. ult.; Phot. lex. s. v. Πανός κότεος. Mehr b. Roscher, Selene u. Verw. Anm. 656. Dasselbe gilt vom Faunus: Serv. u. Isid. a. a. O.; Plin. n. h. 25, 29; vgl. Or. fast. 4, 761 f.; Silvanus: August. a. a. O. und Satyros: Philostr. v. Ap. Ty. 6, 27; vgl. Auson. Mos. 178 f. Roscher, Ephialtes Kap. IV S. 82 ff.). Den Hauptgrund für diese Identifizierung haben wir wohl in der Tatsache zu erblicken, daß man dem Pan die Erregung des panischen Schreckens zuschrieb, wie denn ja auch die Erscheinung des Alps in dem davon Betroffenen den größten Schrecken hervorruft. Wie es scheint, führte man auch den panischen Schrecken der Tiere, die ja nach antiker Anschauung ebenso wie die Menschen Träume und Visionen (ὄνειρους καὶ σημεῖα) haben (Pythagor. b. Suid. s. ὀνειρόπληκτον; Lucr. 4, 983 ff.; vgl. Wuttke, Deutscher Aberglaube § 403 und 405, Od. π 162 und die Sage vom Taraxippos in Olympia), auf solche plötzliche, schreckhafte Erscheinungen des Pan zurück. Freilich wirkt der Alp nach antiker Anschauung keineswegs bloß beängstigend und bedrückend auf den Menschen, sondern oft auch heilend, segnend fördernd und erlösend wie auch der Heilgott Asklepios, vgl. Artemidor on. 2, 37, wo es vom Pan-Ephialtes heißt: ὁ δὲ Ἐπιάντης ὁ αὐτὸς εἶναι τῷ Πανὶ νερόμαται, διάφορα

δὲ σημαίνει. Θίβων μὲν γὰρ καὶ βαρὼν καὶ οὐδὲν ἀποκρινόμενος θλίψεις καὶ στενοχωρίας σημαίνει, οἷ δ' ἂν ἀποκρίνηται [vgl. Roskoff, Gesch. d. Teufels 2, 173, 187f., 189f.], τοῦτο ἐστὶν ἀληθές. ἴαν δὲ τι καὶ διδῶ καὶ συνουσιάῃ, μεγάλης ἀφελείας προαγορεύει, μάλιστα δὲ ὅταν μὴ βαρῇ. οἷ δ' ἂν προσῶν πράξῃ, τοὺς νοσοῦντας ἀνέστηναι· οὗ γὰρ ἀποθανονμένοι προσέειπεν ἀνθρώπων. Von diesem großen Nutzen (ἀφελεία), den Pan-Ephialtes durch Gewährung von Schätzen (Petrone. 38, Politis Μελίτη ἐπὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρ. Ell. 2, 487, 2 ff.; Laistner, Rätsel d. Sphinx 1 S. 155 ff.) oder Heilung von Krankheiten stiftet, hat er offenbar den Beinamen Ὠφέλης (Hesych. oder Ἐπωφέλης (Hesych. s. v. und unter Ἐπιάντης) erhalten. Als Heilgott tritt er auf in einem Epigramm bei Kabeil, epigr. gr. 802, in dem ein Hirt oder Jäger durch eine Erscheinung des Pan-Ephialtes während seiner Mittagsruhe von schwerer Krankheit geheilt zu sein bekennt (vgl. Drexler, Philol. N. F. 7 S. 731 u. Wünsch, W. F. cl. Phil. 1901 Sp. 230). Es lautet:

Σ[ο]ι τόδε σφικτὰ, ἵ[μνη] πότι, μίλιζε δαίμων  
ἀνέλτο κορυφῶν κοίαν Ναιάδων  
δῶρον Τυτίνος ἔτε[τε]ν, ὃν ἀργαλῆς ἀπο  
νοῦσον  
αὐτὸς, ἄναξ, ὅγνη θήκας προσέειπ[ε] σ[ο]ί.  
πάσι γὰρ [ἐν κτην-? σκυλάκ-?] ἐσσαν ἔμοις  
ἀνα[φ]ανδὸν ἐπίστης  
οὐκ ὄναρ (vgl. Od. ε 546), ἀλλὰ μέσσης  
ἡματος ἀμφὶ δρόμους.

Ich brauche kaum darauf aufmerksam zu machen, wie trefflich durch dieses Epigramm die Worte des Artemidor über das Wesen des Ephialtes erläutert und beglaubigt werden.

Gerade ebenso wie hier erscheint Pan auch sonst um die Mittagsgunde, aber im Schlafe; vgl. Long. past. 2, 26: ἀμφὶ μέσην ἡμέραν ἐς ὕπνον οὐκ ἀδείει τοῦ στρατηγού καταπύοντος αὐτὸς ὁ Πάν ὡπθῃ τοιαύτη λέγων. Ebenda 2, 25 u. 26 werden allerlei schreckhafte Visionen bei Nacht und bei Tage Πανὸς φαντάσματα καὶ ἀκούσματα μνημόνους τῇ ταῖς ταῦταίς gedeutet. Vgl. auch Suid. s. v. Πανίας und Herod. 6, 117.

Auf solche Weise ist schließlich Pan als Urheber des panischen Schreckens und der Epilepsie (vgl. Roscher, Ephialtes 70 ff. 77 f. 121 ff.), sowie als Ephialtes zu einem Traumgott schlechthin geworden, wie man aus einigen Glossen des Photios und Hesychios erkennt (s. v. Πανός σκοπός d. i. Π. κότεος, vgl. Roscher, Selene und Verw. Anm. 656), in denen Pan als τῶν φαντασιῶν αἰτίας oder als [ποιῶν] νυκτερινῶς φαντασίας bezeichnet wird (vgl. Long. past. 2, 26 p. 277 Teubn. und den durch Träume weissagenden Πάν λυγρίος zu Iroizen: Paus. 2, 32, 6). Mehr bei Roscher a. a. O. 67 ff.

\*) Diese Vorstellung vom Alpdämon ist sehr gewöhnlich; vgl. die Terrakottagruppe strengen Stils in Berlin, welche Furtwängler (Jahrb. d. Arch. Inst. 1892, Beiblatt S. 109 nr. 33) auf Pan-Ephialtes bezieht; Serv. z. Verg. d. 6, 776; Festus Pauli p. 110 s. v. Inlt (vgl. Inuus, Incubus); August. Cie. Del. 15, 23; Philostr. v. Ap. Ty. 6, 27 Vgl. Roskoff a. a. O. 1 S. 320 ff.; 2, 232, 278, 216 ff.; Crusius im Philol. 50, 27 ff. Roscher, Ephialtes passim u. s. w.



7) Pan als Frühaufsteher. Bekanntlich haben die Hirten im heißen Sommer die Gewohnheit, bereits während der Frühdämmerung ([Eur.] *Rhes.* 551 ff.; *Verg. Geo.* 3, 324 ff.; *Calpurn. ecl.* 5, 52; *Geopon.* 18, 2, 7), womöglich noch vor oder bei dem Erscheinen der Morgenröte oder spätestens bei Sonnenaufgang (*Odys.* 308 ff.; 437; o 396; *Eur. Bakch.* 677 ff.; *Ap. Rh.* 2, 161 ff.; *Varro r. r.* 2, 4 p. 174 *Bip.*; 2, 2 p. 167; *Verg. Geo.* 3, 154 ff. u. s. w.), ihre Herden bergauf auf die Weide zu treiben, weil, wie *Varro (de r. r.* 2, 2 p. 167 ed. *Bip.*) sagt: 'tunc herba rosida meridianam, quae est aridior, iucunditate praestat' (*Verg. Geo.* 3, 326; = *ecl.* 8, 14; *Ap. Rh.* 2, 164; *Pallad.* 12, 13; *Anyle b. Brunck, Anal.* 1, 198, 8; *Lucr.* 2, 361 u. s. w.). Da demnach das Austreiben der Herden für die früheste Morgenstunde charakteristisch ist, so sehen wir z. B. auf Vasen, welche den Moment des Sonnenaufgangs und des Monduntergangs allegorisch darstellen, Pan [als ἀποσκοπεύων] auf hohem Berges Rücken erscheinen (*Eur. Bakch.* 677 ff.; *Culex* 41 ff.; *Blacasuse* ob. Bd. 1 Sp. 2010 u. 2 S. 3143; *Petersburger Vase* nr. 1798), oder er schreitet dem Viergespann der Eos rüstig voran (Neapeler Vase nr. 3424; vgl. 2362, 2383), oder er führt geradezu statt des Phosphoros (vgl. *Verg. Geo.* 3, 324) mit einer Kreuzfackel in der Hand das eine Pferd des emporfahrenden Heliosgespanns am Zügel (*Gerhard, Ges. ak. Abh. Atlas* Taf. 7 nr. 3; mehr b. *Roscher, Selene u. Veru.* Anm. 663). Genau dasselbe gilt übrigens auch von den Jägern, denen ebenfalls daran gelegen ist, womöglich schon bei Sonnenaufgang ihr Tagewerk zu beginnen, wie schon aus *Od.* τ 428 ff. (vgl. auch das schöne deutsche Volkslied bei *Biese, Zeitschr. f. deutsch. Unterr.* 1891 S. 184) deutlich erhellt.

8) Pan als ἀποσκοπεύων. Eine Hauptpflicht des Hirten ist es, zu verhindern, daß einzelne Tiere der Herde sich verlaufen und dadurch verloren gehen. Zu diesem Zwecke muß er seine ganze Herde stets im Auge behalten und öfters überzählen, was auf der Weide, d. h. im freien Gelände, nur dann möglich ist, wenn er einen möglichst hoch gelegenen Aussichtspunkt (*σκοπία*, specula) wählt, von dem aus er die sämtlichen, oft weit verstreuten Tiere übersehen und durchzählen kann. Daher heißt es z. B. bei *Longos (Pastor.* 2, 30 p. 278 *Teubn.*) vom Hirten Daphnis, daß er ἀπὸ σκοπιῆς τινας μετῴρων ἴδεαστο τὰς ἀγέλας, und auf einem Endymionbilde aus Pompeji (*Bull.* 1873, 239, *Sogliano* nr. 456; vgl. *Furtwängler, Satyr von Pergamon* S. 18 Anm. 2) ist ein Hirt dargestellt, wie er mit über die Augen gehaltener Hand aufmerksam in die Ferne schaut, um seine Herde vollständig zu überblicken. Man nannte diesen Gestus ἀποσκοπεῖν oder ἀποσκοπεύειν oder, substantivisch ausgedrückt, *σκοπεύμα* und *σκοπός*, was auch als *σχῆμα ὀρχηστῶν* oder *Σαρπηδόν* erklärt wird, offenbar deshalb, weil man Hirten und Satyrn (*Plin. n. h.* 35, 138) bei gewissen orchestischen Aufführungen in dieser Stellung darzustellen pflegte. Nun erfahren wir aber von antiken Schriftstellern,

daß man auch den Hirtengott κατ' ἐξοχὴν, nämlich Pan, häufig als ἀποσκοπεύων abbildete, eine Nachricht, die durch eine Anzahl antiker Bildwerke, namentlich durch Münzen vom Ende des 5. Jahrh. an, auf das Erfreulichste bestätigt wird (Berliner Vase nr. 2889; Neapeler Vase nr. 934; Votivrelief v. Theben *Arch. Jahrb.* 1890 (V) S. 236; Statuette *Arch. Anz.* 1892 (VII) S. 111; *Inhoof-Blumer, Monn. gr.* S. 94). Solche Darstellungen Pans bilden die trefflichste Illustration zu den Worten des *Silius Italicus* (13, 341 f.), mit denen er den Pan als ἀποσκοπεύων schildert:

obtendensque manum solem infervescente fronti  
arceat et umbrato perlustrat pascua visui,

oder zu dem 11. Verse des schönen homerischen Hymnus auf Pan, wo freilich das ἀποσκοπεῖν nur indirekt ausgesprochen ist;

ἀκροτάτην κορυφὴν μηλοσκόπος [μηλόσκοπον] εἰσαβαλὼν.

Wie der Hirte, so muß aber auch der Jäger, der ein Wild aufspüren will, einen hochgelegenen Standort (*σκοπία*) zu gewinnen suchen, um das zu erjagende Wild zu erspähen, zumal da es allgemeine Jägerregel ist, womöglich das Wild zu erblicken, ehe dieses den Jäger zu erschauen vermag (*Theocr. id.* 25, 214 f.; *σκοπιᾶσθαι* *Xen. Cyrop.* 1, 6, 39). Daher ist Pan als Jäger ὄξεια δευόμενος (*Hy. Hom. in Pan.* 14), πάνσχοπος (*Anthol. Plan.* 233), *σκοπιῆτης* (*Anthol. Gr.* 6, 16; 34; 109), *ὄλις* *σκοπός* (ib. 6, 107), *ἐίσκοπος* (*Orph. hy.* 11, 9; vgl. *κατασκέψασθαι* und *σκοπιωρεῖσθαι* vom Jäger b. *Xen. Cynege.* 9, 2; *Suid.* s. v. *σκοπιωρεῖν*; *Poll. on.* 5, 17; *θηροσκόπος* [*Artemis*] bei *Bakchyl.* 10, 107 *Bl.* u. s. w.), ebenso wie auch die Jagdgöttin Artemis *θηροσκόπος* und *ἐίσκοπος* heißt. Überhaupt scheint die Bezeichnung hochgelegener Standorte als *σκοπία* vornehmlich aus den Erfahrungen und Bedürfnissen des Hirten- und Jägerlebens hervorgegangen zu sein.

9) Pan als musikalischer Gott. Die Beziehung Pans zur Musik ferner, insbesondere zur Syrinxmusik, ergibt sich aus der großen Bedeutung, welche die Pfeife und Flöte von jeher für das Hirtenleben, insbesondere in Arkadien, gehabt hat. Schon in der *Ilias* (Σ 525) heißt es, daß die Hirten Hütenspieler den Herden zu folgen pflegen: δῶν δ' αἶψ' ἔποντο νομῆς τερούμενοι σύριγγι (vgl. *Theocr.* 4, 28; 8, 34; 7, 28; 8, 18; 20, 28 u. s. w.). Wie noch heutzutage die Hirten des Orients mit ihrem Flötenspieler ganze Herden locken und sogar zur rhythmischen Tanzbewegungen bringen (*Winer, Bibl. Realwörter.* 2 S. 395 Anm. 2; 1 S. 496), so war es auch im klassischen Altertum, ja es wird wiederholt berichtet, daß Ziegen, Schafe, Rinder und sogar Schweine, den verschiedenen musikalischen Signalen entsprechend, wie Menschen ganz verschiedene Bewegungen und Evolutionen auszuführen abgerichtet waren. Besonders galt das Schaf für ein musikalisches Tier (*Aristot. de an. hist.* 9, 3, 2; *Long.* 2, 29; *Brehm, Tierleben* 3 S. 369). Aus dieser allgemeinen Neigung und Begabung

der Hirtenstämme für die Musik, die noch heute z. B. bei den Sennen der deutschen Alpen deutlich bemerkbar ist (*Brehm* 3 S. 483), läßt es sich leicht erklären, daß die von jeher auf Kleinviehzucht angewiesenen Bewohner Arkadiens als ausgezeichnete Musiker im ganzen Altertum hochberühmt waren, wie denn nach dem Arkader *Polybios* (4, 20) seit uralten Zeiten bei ihnen das Gesetz bestand, daß Knaben und Jünglinge bis zum 30. Jahre eifrig 10 Musik treiben und alljährlich am Feste des Dionysos im Kunstgesang wetteifern sollten (vgl. *Verg. ecl.* 7, 4 ff.; 10, 31 f.). Als Symbol des musikalischen Sinnes der Arkader erscheint auf dem Revers ihrer Münzen seit 370 v. Chr. regelmäßig die Syrinx, während den Obvers ein Panshaupt schmückt. Demgemäß bildet die Syrinx ein stehendes Attribut des Pan, und es entstand ein besonderer Mythos, der dieses Attribut ätiologisch erklären sollte. 20 Wenn Pan neben der Syrinx aber auch den *παιγίαντος* (*Bion.* 5, 7; *Long. P.* p. 319, 15 u. 243, 24 ed. *Teubn.*), *μόναυτος* (*Theocr.* 6, 44; *Müller-Wies.*, *D. a. K.* 2, 542), *κόχλος* (*Ps.-Erat. Katast.* 27) oder die Leier (*Müller-Wies.* 2, 538; vgl. *Synes. epist.* p. 733 *Herch.*; *Hymn. Hom. in Ven.* 80) führt und als Erfinder dieser Instrumente angesehen wurde, so erklärt sich das ganz natürlich aus dem Umstande, daß die Syrinx keineswegs das einzige 30 Musikinstrument der Hirten bildete, sondern daß neben ihr auch noch die anderen genannten Instrumente üblich waren.

10) Pan und Selene. Wie aus dem schönen Gleichnis *Il.* Θ 555 ff. hervorgeht, lieben die Hirten klare schöne Vollmondnächte, weil während derselben der stärkste Taufall stattfindet, der ihren Herden das beste und zuträglichste Futter verspricht (vgl. *Varro r. r.* 2, 2; *Plut. Q. conv.* 4, 2, 2; *Verg. Geo.* 3, 324 ff.; *Colum.* 7, 3; *Pallad.* 12, 13; *Geopon.* 18, 2, 7; mehr b. *Roscher, Selene* u. *Verg.* 49 ff., 54; *Nachtr. dazu* S. 24 f.). Ebenso wie dem Hirten sind aber auch dem Jäger helle Vollmondnächte hochwillkommen, weil solche ihm die reichlichste Jagdbeute verheissen (vgl. *Oppian. Cyneq.* 1, 112; 2, 28; *Steph. Byz.* s. v. *Κυλλήνην*; *Dio. Chrys.* p. 245 f. *R.*; *Liban.* 4 p. 1064 *R.*; *Petron.* 100). Auf dieser Tatsache beruht, wie ich bereits in *Selene* und 50 *Verg.* S. 148 f. u. S. 162 ff. (vgl. auch S. 3 ff.) ausgeführt habe, der Mythos von der Liebe Pans zur Selene, welcher uns von mehreren Schriftstellern und Bildwerken bezeugt ist; vgl. *Nikander* bei *Macrob. Sat.* 5, 22, 9 f.; *Verg. Geo.* 3, 392 und *Serv.*, *Philargy. u. Probus* z. d. St.; hinsichtlich der Bildwerke s. jetzt *Wernicke* unten Sp. 1465 f., von dem ich nur insofern abweiche, als ich auch jetzt noch im Hinblick auf die Münzen von *Patrai* (Pan 60 und *Artemis-Selene Gerhard, Ges. ak. Abh.* Taf. 8, 6 u. s. w.) und die nach *Porphyr.* *de antro ny.* 20 *ἐν Ἀρκადίᾳ* der Selene und dem Pan *Ἀρκάιος* geheiligte [gemeinschaftliche] Grotte [des Lykaions] an eine echte, aus dem Wesen des Pan und der Selene abgeleitete altarkadische Lokalsage glaube, oder, genauer gesagt, eine solche für wahrscheinlicher halte als die An-

nahme einer erst in später alexandrinischer Zeit entstandenen erotischen Legende (vgl. auch *Roscher, Selene* S. 5 Anm. 14).

11) Pan als Höhlenbewohner. Wie die früheren und jetzigen Hirten des an natürlichen Grotten und Höhlen so reichen Griechenlands gern in Felsenhöhlen hausen und mit ihren Herden in diesen oft vor der gefährlichen Mittagsglut oder vor plötzlich ausbrechendem Unwetter oder bei Nacht Zuflucht suchen (*Il.* Δ 275 ff.; *Od.* ε 532; *Theocr.* 3, 6 und 13; *8.* 12, 11, 44; 9, 15; *Epigr.* 3, 5; *Verg. ecl.* 1, 76 ff.; 6, 6; *Babr. f.* 45, 1 ff.; *Paus.* 8, 42, 1 ff.; mehr bei *Roscher, Selene* Anm. 634), so wird auch Pan in Grotten wohnend oder ruhend gedacht (*Lukillios* b. *Brucke, Anal.* 2, 317, 1; *φιλοπλήλυξ*; *Orph. hy.* 11, 5; *ἀντοδοίαιτος*; 11, 12; *ἀντοδοίαιτος*; *Theocr. epigr.* 5, 5; *Adesp.* b. *Brucke* 3, 204, 261 u. 263; *Cornut.* 20 p. 161 ed. *Os.*; *Achill. Tat.* 8, 6 ed. *Teubn.* p. 195; *Luc. dial. deor.* 4, 1; *Calpurn.* *ecl.* 1, 8; 10, 14; vgl. auch *Maxim. Tyr. diss.* 8, 1: *εἰς ποιμένα τὸν Πᾶνα τιμὰ ἔλαττην αὐτὸ ὑψηλὴν ἐξελόμενος ἢ ἄντρον βαθεύει*). Die berühmtesten dieser Pangrotten sind die Korykische Höhle am Parnass, die noch heute den Hirten der Umgegend als Zufluchtsort dient (s. oben Sp. 1365), die Korykische Grotte in Kilikien (s. ob. Sp. 1370), das *Πάνειον* bei Caesarea Paniaeas (s. oben Sp. 1371), die Höhle des Pan Lykaion und der Selene auf dem arkadischen Lykaion (s. oben Sp. 1350) und vor allem die kleine Grotte an der Nordseite der Akropolis von Athen (oben Sp. 1360). Vgl. ferner oben Sp. 1362 unter *Hymettos*, *Aphlystos*, *Marathon* und *Parnes*, sowie Sp. 1364 unter *Kithairon* und Sp. 1372 unter *Kreta*, endlich die zahlreichen 'Nymphenreliefs' (s. unten Sp. 1421 ff.), welche den Gott in der Regel in oder oberhalb seiner Grotte mit gekreuzten Bocksbeinen sitzend und den Nymphen zum Tanze aufspielend darstellen.

12) Name. Die älteste und bei weitem gebräuchlichste Benennung des Gottes ist *Πᾶν*, daneben kommt aber, wenigstens in späterer Zeit, mit Beziehung auf seine Ziegen- 50 gestalt auch *Αἰγύπαιον* (*Apoll. Bibl.* 1, 6, 3, 9; *Euhem.* b. *Hgg.* p. astr. 1, 13; *Ps.-Eratosth. cat.* 27; *Schol. German. Arat.* p. 407, 9; 409, 13 *Eggs*; *Hgg.* p. astr. 2, 28; *Plut. parall.* 27; vgl. auch *Plin. h. n.* 5, 7; 5, 44 u. 46; *Huglin. fab.* 155 und dazu *Roscher* in *Jahrb. f. cl. Philol.* 1895 S. 335 Anm. 7) und in dem astronomischen Mythos vom Steinbock *Αἰγώκερος* (*Ps.-Eratosth. cat.* 27; vgl. *Philodem. Anth. Pl.* 234) — lat. *Capricornus* (*Jahrb. f. cl. Phil.* a. a. O. S. 335), vereinzelt auch mit Bezug auf seine Abstammung von Zeus (vgl. *Kaibel, epigr. gr.* 827) *Diopon* oder (*Euseb. pr. ev.* 3, 11, 27; *Bekk. Anecd.* 1198; *Arcadius* 8, 9; vgl. *Philolog.* 53 S. 366 f. Anm. 22) im Hinblick auf seine Abstammung von *Hermes Hermopon* vor. Hinsichtlich der rätselhaften Bezeichnung *Τιτανόκων* (*Steph. Byz.* s. v. *Ἀναπαύα, Arcad.* ed. *Barker* p. 8, 9; *Bekker, Anecd.* 1198; *Suid.* s. v. *Μετῆρος*) verweise ich auf *Philologus* 53 S. 377 Anm. 62. Bei den römischen Schriftstellern heißt der Gott entweder Pan oder Faunus (s. d.), bisweilen auch Silvanus (*Prob. z. Verg. Geo.*

1, 20; *Ps. Plut. parall.* 22; *Aurel. Vict. orig. gent. Rom.* 4; *Isidor. orig.* 8, 11; *Glossar. Labb.* a. v. *Πάν*; vgl. *Aug. c.* 15, 23 und die unten Sp. 1425 erwähnten Reliefs aus Dalmatien: *Arch.-epigr. Mitt. a. Österr.* 9, 35 ff.; *Arch. Ztg.* 1867, 5, 6, 14 u. s. w.; vgl. ob. Sp. 1378 f.). Was die Bedeutung von *Πάν* betrifft, so leitete man im Altertum den Namen in der Regel von *πᾶς* ab, freilich in sehr verschiedenem Sinne. Im *Hymn. Hom. in Pan.* v. 47 heisst es: *Πᾶνα δὲ μιν καλεῖσθον [ἀθανάτοι, ὅτι πάντα πάνιν ἔρεφιν; Platon Kratyl. 408<sup>b</sup> faßt Πάν als λόγος πάν μνησίων.* Besonderer Popularität erfreut sich die wahrscheinlich erst aus dem Namen *Πάν* und der arkadischen Legende von seiner Mutter Penelope herausgesponnene Sage, daß er der Sohn der Penelope und aller ihrer Freier (*πάντες οἱ μνηστῆρες*) gewesen sei, der wir zuerst bei *Duris* (b. *Teztz. z. Lykophr.* 772) und *Lykophron* 20 (a. a. O.) begegnen (*Schol. Hal. Theocr.* 1, 3 und 7, 109; *Schol. Opp. Hal.* 3, 15; *El. M.* 554, 44; *Serv. z. Verg. A.* 2, 44; *Geo.* 1, 16. *Eustath. z. Od.* p. 1435, 51; *Westermann, Mythogr.* 381, 6 ff.). Die Stoiker und Orphiker endlich, welche im Anschluß an die pantheistische Auffassung des ägyptischen Pan (= Mendes, Chnum, Chem) den altarkadischen Hirtengott zum Allgott erhoben (*Roscher in der Festschrift f. Joh. Overbeck S.* 56 ff.), deuteten ihn als Weltenschöpfer Zeus und τὸ πᾶν (*Orph. fr.* 36 u. 48 *Abel*; *hy.* 11, 1 ff.; 34, 24 ff.; *Apollod. fr.* 44<sup>b</sup>; *Cornut.* 27; mehr b. *Roscher* a. a. O. S. 58 ff.).

Endlich wollten einige spätere Grammatiker (*Phot. lex.* 378, 1; *Etyim. M.* 650, 24) *Πάν* von *παίνειν* ableiten, indem sie ihn mit Bezug auf seine Eigenschaft als Ephialtes, Traumgott und Urheber des panischen Schreckens als *παρτασιών αἰτός* faßten.

Von den Neueren erkennen *Welcker* (*Götterl.* 1, 454 ff.), *Gerhard* (*Gr. Myth.* § 497), *Wieseler* (*Gött. Gel. Anz.* 1891 611 f.), *Lauer* (*Syst. d. gr. Myth.* 235 f.), Immerwahr (*Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 204), *Michaelis* (*Annali* 1863 S. 301) in Pan einen ursprünglichen Licht- oder Sonnengott, indem sie sich teils auf eine falsche Etymologie *Πάν* = *Φάν* von *φαίνειν* (vgl. *Welcker* a. a. O. 454), teils auf das ewige Feuer im Pankult zu Lykosura, auf die λαμπράς im Kulte von Athen, auf seinen Beinamen *Αἰετός* (besser *Αἰεαίος*), auf seine Leidenschaft mit Selene und Ähnliches berufen. Dieser Deutung gegenüber ist geltend zu machen, daß einerseits solche vereinzelt Momente, die zum Teil auch ganz andere Deutungen zulassen, bei der sonstigen totalen Verschiedenheit des Pan- und Helioskultes, durchaus nicht umstände sind, den Pan als Sonnengott zu erweisen, und daß andererseits 20 eine geradezu überwältigende Fülle von Thatsachen (s. oben S. 1382 ff.) dafür spricht, daß Pan nie etwas anderes gewesen ist, als was er in historischer Zeit sich darstellt, nämlich ein uralter arkadischer Hirtendämon, d. h. das Prototyp eines arkadischen Ziegen- und Schafhirten, gewissermaßen die Verkörperung des gesamten arkadischen Hirtenlebens mit allen

seinen Erfahrungen, Eigentümlichkeiten, Freuden und Sorgen, wie schon aus dem Umstande erhellt, daß alle ursprünglichen Funktionen des Gottes ganz einfach aus dem beschränkten Vorstellungskreise der antiken Ziegen- und Schafhirten sich erklären lassen. In vollkommenem Einklang mit dieser einzig zulässigen Deutung steht nun auch die bei weitem wahrscheinlichste und bisher noch niemals widerlegte Etymologie des Namens *Πάν*, insofern dieser Name nach Analogie von *Ἀρκάδων* (arkadisch) = *Ἀρκάδων* (-αίων), *Ἐκράν* (arkadisch) = *Ἐκράδων*, *Ἀρκάδ* (= *Ἀρκάδων*), *Ποσειδάδων* (arkadisch) = *Ποσειδάδων* u. s. w. (*Meister, D. griech. Dial.* 2 S. 93) ursprünglich nichts weiter als eine kontrahierte Form für *Πάων* ist, die sich ungezwungen auf die Wurzel pa (vgl. pa-sci weiden, pa-s-tor Hirt, skr. go-pa-s Kuhhirt, pa-bn-lum, Pa-les Hirtengottheit u. s. w.) zurückführen läßt (*Curtius, Grundz. d. griech. Etym.* 6 S. 270; *Fick, Vgl. Wörterb.* 1 S. 132; 2 S. 139 f.; *Vanicek, Etym. Wörterb.* 2 S. 446 u. s. w.). Der Name *Πάν* bedeutet demnach einfach den Hirten, d. h. den Hütenden oder Weidenden (vgl. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 738, 8; *Mannhardt, Ant. Wald- und Feldkulte* S. 135 f.). [*Roscher.*]

#### Kunstdarstellungen.

Litteratur. *Gerhard, Archäol. Zeit.* 1848, S. 319. *F. Wieseler, Die Nympe Echo, Göttingen* 1854. *Ad. Michaelis, Il dio Pane colle Ore e con Ninfe su rilievi rotivi greci* (*Ann. d. Inst.* 1863 p. 292 ff., besonders 311 ff. 318 ff.). *Helbig, Die Wandgemälde der vom Vesuv verschütteten Städte Campaniens* 1868 (besonders Nr. 402 ff. 443 ff.). *Stephani, Comptes Rendu pour l'ann. 1869* p. 20. 64 ff. *W. Gebhard, Beitrag zur Geschichte des Pankultes*, Progr. 40 *Gymn. Martino-Catharineum z. Braunschweig* 1872. *O. Jahn, Griech. Bilderchroniken* 1873, S. 41 Anm. 272. *Stephani, Comptes Rendu pour l'ann. 1874* p. 66 ff. *A. Conze, Heroen- und Göttergestalten der griech. Kunst* 1875 S. 40. *F. Wieseler, Commentatio de Pane et Panisisc atque Satyris cornutis in operibus artium Graecarum Romanarumque representatis* (*Index Götting. aest.* 1875). *Derselbe, Zur Kunstmythologie Pans, Göttinger Nachrichten* 1875 S. 433 — 478. *Furtwängler, Ann. d. Inst.* 1877, p. 184 — 245. *Derselbe, Athen. Mitteil.* 1878 S. 155 ff. 198 ff. 293 f. *Derselbe, Der Satyr aus Pergamon*, 40. *Berliner Winckelmannsprog.* 1880 (besonders S. 22 ff.). *Milchhöfer, Athen. Mitteil.* 1880 S. 206 ff. *Mylonas, ebenda* S. 352 ff. *E. Petersen, Archäol.-epigr. Mitteil.* a. Österreich 1881 S. 33 ff. *E. Potier, Bull. d. Corr. hell.* 1881 p. 349 ff. *R. v. Schneider, Archäol.-epigr. Mitteil.* a. Österreich 1885 S. 35 ff. *Heydemann, Dionysos' Geburt und Kindheit*, 10. *Hall. Winckelmannsprog.* 1885 (besonders S. 40 ff.). *Wissova, Rom. Mitteil.* 1886 S. 161 ff. *C. I. Visconti, Bull. archeol. comunale di Roma* 1887 p. 57 ff. *O. Bie, Ringkampf zwischen Pan und Eros, Archäol. Jahrb.* 1889 S. 129 ff. *W. H. Roscher, Über Selene u. Verwandtes* 1890. *Derselbe, Pan als Allgott, Festschrift f. Overbeck* 1893, S. 56 ff. *Derselbe, Die Sagen v. d. Ge-*

*burt des Pan*, *Philologus* 1894 S. 362 ff. *Furtwängler*, *Meisterwerke d. griech. Plastik* 1894 S. 217 ff. 422 f. 479 ff. *Preller-Robert*, *Griech. Mythologie I* 1894 S. 745 ff. *W. H. Roscher*, *Nachträge zu 'Selene u. Verwandtes', Programm d. Gymnas. zu Wursen* 1895. Sonstige Literatur an passenden Stellen des Textes. Für numismatische Belehrung bin ich *H. Gaebler* zu Dank verpflichtet, der mich auch in eine von ihm verfasste Zusammenstellung der Münzdarstellungen des Pan im Manuskript Einsicht nehmen liefs.

### Erstes Kapitel.

#### Die Gestalt des Pan bis zum Ende des 5. Jahrhunderts.

1) Satyrn, Silene, Pane und Faune, all' das lustige Völkchen, das sich nach den Anschauungen des späteren Altertums im Gefolge des Dionysos ausgelassen umhertummelt, — schon in hellenistischer Zeit verschwimmen sie in einander, und man macht zwischen ihnen keinen großen Unterschied, ja man ist sich wirklicher Unterschiede kaum mehr bewußt. Und doch, — wie verschieden sind sie von einander, wenn man auf ihre Ursprünge zurückgeht! Ein anderes sind die peloponnesischen Böcke, ein anderes die mittelländischen Rofsdaemonen, der große Gott der Arkader, der altlatinische Feld- und Waldgott. Und wie die römischen Dichter, so ging auch die Wissenschaft bis in neuere Zeit ziemlich achtlos an den Unterschieden vorüber und brauchte die verschiedenen Namen ziemlich wahllos und willkürlich. Auch die ersten nennenswerten Versuche, Klarheit in diesen Wirrwarr zu bringen, die Arbeiten von *Stephani* und *Wieseler*, haben die Sache im wesentlichen nur durch Sammeln von Material gefördert und sind über kritikloses Umhertasten nicht hinausgekommen. Erst *Furtwängler* gebührt das Verdienst, mit kritischem Blick und mit Hilfe einer ausgebreiteten Monumentenkenntnis Licht in das Dunkel gebracht zu haben, so daß seine oben genannten Abhandlungen als die wertvollsten Vorarbeiten zur Kunstmythologie des Pan zu betrachten sind.

2) Die ältesten Nachrichten, die wir von Darstellungen des Pan besitzen, gehen nicht über den Anfang des 5. Jahrh. hinauf. Wie die von *Paus.* 1, 36, 2 erwähnten *ξύανα* des Pan auf der Insel Psytaleia angesehen haben, wissen wir nicht. Schon aus dem homerischen *Hymnos auf Pan* (19) lernen wir zwar, daß man sich den Gott bockbeinig und mit zwei Hörnern dachte (*αἰγυπόδην, δινέωρα*), mit reichem Haar und Bart (*ἀγλαΐθετον, ἡγυμένον*), ein Luchsfell um die Schultern geschlagen; aber von einer Darstellung hören wir zuerst in Verbindung mit dem nach der Schlacht von Marathon zu Athen, in einer Grotte des Burgfelsens, nahe bei den sog. *Πέτραι Μαρμαί*, gestifteten Kult. *Herodot* 6, 105 (dem *Paus.* 1, 28, 4 folgt) erzählt als Veranlassung der Stiftung, daß Pan auf dem Parthenon dem nach Sparta eilenden Staatsboten Pheidippides erschienen sei und wegen seiner Hilfe (bei Marathon? vgl. die Tropf-

steinhöhle mit der Herde des Pan oberhalb der Ebene von Marathon, *Paus.* 1, 32, 7) einen Kult verlangt habe (vgl. *Preller-Robert* 1, 742; die Kultstatue, aus parischem Marmor, scheint ein Tropaion getragen zu haben, vgl. *Anth. Plan.* 4, 259). In der Nähe dieser Grotte (in welcher man vielleicht schon früher Pan hausend dachte) sind mehrere Weihgeschenke gefunden worden, die jedoch nicht über das 4. Jahrh. hinaufreichen, und daher erst in der folgenden Periode aufgeführt werden können. Doch wird der Typus, in dem Pan dort erscheint, auch für die ältere Zeit zutreffen; wenigstens war nach dem Epigramm des *Simonides* (*P. L. G.* 3, 479, 183) der von *Miltiades* (nach Delphi? vielleicht identisch mit dem von Konstantinos nach Byzanz geschleppten, den *Sotomenos*, *Hist. Eccl.* 2, 5 allerdings ein Weihgeschenk des Lakedaimoniers *Pausanias* nennt) geweihte Pan doch wohl, attischer Vorstellung entsprechend, *τραγόμορος*. Hierzu stimmt, daß *Herodot* (2, 46) bei Besprechung der Darstellungen des ägyptischen Mendes (s. d.) dieselben mit denen des Pan vergleicht und dabei als seinen Lesern bekannt voraussetzt, daß die Hellenen diesen als *αἰγυπόμορος* und *τραγόμορος* bildeten. Und so giebt auch *Aristophanes* in den 405 aufgeführten Fröschchen noch einfach der attischen Volksvorstellung Ausdruck, wenn von den Fröschchen als ihr Lehrmeister genannt wird (*V.* 230) *κροβάτας Πάν, ὁ καλαρόσθονγα καίον*. Gehört einherschreitend (dies heisst *κροβάτας* \*), mit Bocksgesicht und Bocksbainen, die *Syrinx* blasend, — das ist die erste für uns faßbare Vorstellung. So wird Pan wohl auch in dem von *Panainos* und *Mikon* in der Stoa Poikile gemalten Wandbilde der Marathonischlacht dargestellt gewesen sein, vgl. *Robert*, *Die Marathonischlacht in der Poikile* (18. *Hall. Winckelmannsprog.* 1895) S. 35 ff. Und auch in dem einige Jahrzehnte späteren Fries des Niketempels, in dem er ebenfalls nicht gefehlt haben kann, ist er in ähnlicher Erscheinung (bockbeinig, mit den Rechten auf ein umgekehrtes Pedum gestützt, Chlamys über l. Arm herabhängend) mit Wahrscheinlichkeit nach *K. Bötticher*s Vorgang von *Sauer* (*Aus der Anomia* S. 101 mit Abb.) nachgewiesen worden (50 (*Furtwängler*s Einwände, *Meisterr.* S. 219 Anm. 2, sind für mich nicht überzeugend).

3) Die bereits am Anfang des Jahrhunderts den Athenern bekannte Mischgestalt des Ziegenpan ist nicht auf attischem Boden gewachsen; die Kultgende selbst verkündet deutlich, woher sie kam: aus Arkadien, wo der Kult des Pan überhaupt zu Hause war, und wo Pan einer der großen Götter des Landes war (vgl. *Roscher* ob. Sp. 1354 u. 1381). So dürfen wir annehmen, daß dieselbe Vorstellung in Arkadien bereits früher, wahrscheinlich schon sehr lange, mindestens im 6. Jahrh. bestanden hat. Hier ist eine merkwürdige, 1816 in der Pelo-

\*) Andere Deutungen von *κροβάτης*; s. b. *Schol.* z. *Arist. ran.* 230, sowie b. *Heppsch* u. *Suid.* s. v. Die richtige Bedeutung ist wohl „hornfösig“ = *cornipes*; vgl. *Orid. frast.* 2, 361: *cornipedē Fauna*. *Sil. It.* 13, 358: *cornipedum plantam* (von Pan). [*Roscher*]

ponnes gefundene Bronzestatuetten zu nennen (nach einer Zeichnung aus Millins Nachlaß abg. *Gaz. arch.* 3, 1877 S. 129; danach unsere Fig. 2), welche, dem Kaiser von Rußland geschenkt, sich jetzt wohl in der Ermitage befindet. Sie stellt Pan in schreitender Stellung dar, unbekleidet, in der gesenkten Linken die Syrinx haltend, die Rechte vorstreckend; der Unterkörper ist hier völlig tierisch (zöttige Bocksbeine mit gespaltenen Hufen, Bocksschwänzchen), ebenso der Kopf (ziegenartig in Strähnen fallendes Haar, Spitzohren, Bart); wenn die Gesichtszüge eher dem Schweine ähnlich scheinen, so mag dies entweder auf Ungenauigkeit der Zeichnung beruhen oder auf dem misglückten Versuch, das Bocksgesicht dem menschlichen anzunähern. Eine auf Rhodos in einem Grabe des 5. Jahrhunderts gefundene Terrakottastatuetten, welche 1885 in das Berliner Museum kam (*Arch. Jahrb.* 1, 20 1885 S. 155 Nr. 8003 mit Abb.), zeigt ebenfalls



2) Pan, Bronzestatuetten (nach *Gaz. arch.* 3, 1877 S. 129).

den stehenden Pan (er hält ein Morn in der Linken) mit gespaltenen Bockshufen und Tierkopf; dieser aber scheint hier wieder eher einem 30 Ochsenkopfe ähnlich. Weniger tierisch, aber bärtig und gehörnt, erscheint der Kopf des Pan als Beizeichen auf einer archaischen Silbermünze von Thasos (Berl. Mus., *Beschr. d. ant. Münzen* 1 S. 288, 17).

4) In der zweiten Hälfte des

5. Jahrh. tritt ein merkwürdiger Wechsel in den Vorstellungen von Pan ein: die Vermenschlichung schreitet vorwärts, der Gott erscheint nicht selten jugendlich, und neben den einen Pan tritt eine Mehrheit von Panen. Um diesen Umschwung verständlich zu machen, muß in kurzen Worten auf eine wichtige, nur scheinbar außerhalb dieser Erörterungen liegende Frage eingegangen werden, die Frage nach der Entstehung der Tragödie! Die Tragödie, durch ihren Namen als 'Bocksgesang' bezeichnet, ist nach *Aristoteles* (*Poet.* p. 1449 a, 20) aus dem Satyrspiel hervorgegangen; das δῶμα σατυρικόν ist, wie wiederum der Name kund thut, ein von Σάτυροι aufgeführtes Spiel. Diese Satyrn sind, wie *Furtwängler* (*Satyr v. Perg.* S. 22 ff.) nachgewiesen hat, nicht, wie man früher meist annahm, die ansehlässen pferdeschwänzigen Gesellen des Dionysos, die wir auf den attischen Vasen so oft ihr Wesen treiben sehen; dies sind vielmehr die ionischen Silene. Wer die Satyrn waren, darüber geben

uns antike Zeugnisse Aufschluß (*Adrian. Var. Hist.* 3, 40; *Serv. Verg. Eklog. proem.*; *Schol. Theokr.* 3 *proem.* und v. 2; *Hesych.* s. vv. τῖτρος, τῖτρος); sie sind gleichbedeutend mit den peloponnesischen Τίτροι, den 'Böcken' (die entgegenstehenden Darlegungen von *Loeschke, Athen. Mitth.* 19, 1895 S. 618 ff. muß ich für ganz verfehlt halten, vgl. meine Darlegungen im *Hermes* 32, 1897, S. 290 ff.; wertvolles Material bringt auch *P. Hartwig, Röm. Mitth.* 12, 1897, S. 89 ff. bei); das würde trefflich zu der Bedeutung des Namens der Tragödie passen. Wer sind aber die peloponnesischen Böcke? Wir kennen sie aus *Herodot.* der 5, 67 von Bockschören in Sekyon berichtet; sie müssen dort schon im 7. Jahrh. bestanden haben, denn in der ersten Hälfte des 6. nahm sie der Tyrann Kleisthenes dem Adrastos, dem zu Ehren sie bisher gefeiert wurden, fort und gab sie dem Dionysos; dies ist keineswegs ein hinreichender Grund, um, wie dies immer geschieht (*Welcker, Kl. Schr.* 1 S. 24. *Stoll* oben Bd. I Sp. 81. *Bethe, Pauly-Wissowa's Realenc.* 1 Sp. 416; das Verhältnis wird geradezu umgekehrt von *F. A. Voigt*, oben Bd. I Sp. 1076), in Adrastos einen Doppelgänger des Dionysos zu sehen; vielmehr sind Adrastos und Adrasteia in Sekyon, die 'Unentrinnbaren', als ein Paar von Unterweltsgöttheiten anzusehen. Die Bockschöre waren natürlich als Böcke verkleidete Menschen; sie stellten wohl nicht wirkliche Böcke vor, sondern bocksgestaltige Dämonen, die, wie sie im Herbst die πᾶντα ihres in der Erdtiefe hinabsteigenden Gottes feierten, so im Frühling seine Epiphanie begrüßten, — eben die Satyrn. Aus ihren nach Athen übertragene Chören und Tänzen entstand dort das Satyrdrama und aus diesem die Tragödie, die wenigstens in dem Namen das Zeichen ihres Ursprungs festhielt, als die Böcke längst verschwunden waren. Dafs dies keine Trugschlüsse sind, läßt sich aus den Monumenten beweisen. Eine Reihe attischer Vasen des 5. Jahrh. zeigt die Bockstänze: 1) rf. Guttus aus Nola, *Durand* 142. 2) desgl. *Pourtales* 399 (beide mal tierisch auf allen Vieren hüpfende Satyrn mit Bocksköpfen). 3) spät-af. weifsgrundige Oinochoe in München (*Jahn* 682), von *Jahn* unrichtig beschrieben: dargestellt ist ein Tanz eines bärtigen Silens mit Pan, der hier als Bock mit bärtigem Menschenkopf erscheint und auf allen Vieren hüpfet. 4) rf. Skyphos aus der Certosa im Mus. Civico zu Bologna, abg. eine Figur daran *Röm. Mitth.* 1897 S. 93, vgl. *Brizio, Bull. d. Inst.* 1872, 112, 86. *Heydemann, Mitth. a. d. Antiken. Ober- u. Mittelital.*, 3. *Hall. Progr.* 1879, S. 63 Nr. 150 (A: Satyr [Kopf, Schwanz, Beine vom Bock, Rücken behaart] tanzt mit einem auf den Hinterbeinen stehenden Ziegenbock. B: Satyr [mit Ausnahme von Armen und Händen ganz Bock] hüpfet auf allen Vieren mit einem Ziegenbock um die Wette). 5) Bruchstück eines rf. Skyphos in Stuttgart, Samml. Hauser, abg. *Röm. Mitth.* 1897, S. 91 (tanzender Satyr [Kopf und Schwanz vom Bock, Menschenbeine]). 6) rf. Askos im Brit. Mus. E 735, Zeichnung im arch. Institut,

Mappe XIIa Nr. 44 (A: Satyr [bartlos, Hörner und Schwanz vom Bock, Menschenbeine] 'ein Tier mißbrauchend'. B: Gelagerter Silen). 7) rf. Kanne in Sta. Maria di Capua, Samml. Galeazzo, vgl. *Röm. Mith.* 1897, S. 92 (Schreitender Satyr [Tierohren, Bocksbeine] mit Fell um Kopf, Hände auf Rücken verschränkt). 8) rf. Krater älteren, schönen Stils in Dresden, abg. *Noël des Vergers, L'Étrurie pl.* 10. *Arch. Jahrb.* 7, 1892, Anz. S. 166. *Müller-Wieseler*, 10 *Antike Denkm. z. griech. Götterl.* Taf. 19, 1 S. 226f. (*Wernicke*) (die in einer Grotte aufsteigende *Φ[ε]φάρρα* wird von drei Satyrn [Hörner, Schwanz, Hufe, Gesichtstypus vom Bock] umtanzt). 9) rf. Skyphos derselben Stilperiode (nicht mit *Hartwig* für unteritalisch zu halten) in Dresden Nr. 27 (*Hettner*; nach der mir vorliegenden Pause ähnlicher Gesichtstypus). 10) rf. Skyphos der Sammlung Bourguignon zu Neapel, abg. *Ann. d. Inst.* 1884, 20 *tab. d'agg. M. Robert, Arch. March.* S. 194 f. (A. Mänade von zwei Silenen umtanzt. B. Aufsteigende weibliche Figur, nach *Robert* Quellennymphy, von zwei Satyrn [Bocksköpfe und nach dem Muster der Pferdeschwänze der Silene auf A. stilisierte Bockschwänzchen] umtanzt). 11) rf. Krater älteren, schönen Stils aus Altamura im British Museum F 113, abg. *Journ. of Hell. Stud.* 11, 1890, pl. 11. (A. Flötenbläser von vier als Böcke maskierten Tänzern [Hörner, Gesichtstypus, Hufe vom Bock; 30 Schwänzchen wie bei Nr. 5] umbüpf. B. Silene beim Ballspiel). 12) rf. Oxybaphon im Herzogl. Mus. zu Gotha, abg. *Mon. d. Inst.* 4, 34. *Élite céram.* 3, 90 (EPMHJ spielt sitzend die Leier, von drei Satyrn [vom Bocke Hörner, Ohren, Gesichtstypus, Schwänzchen, zottige Oberschenkel, Hufe] umtanzt). 13) rf. Krater, 1854 in Chiusi gefunden, vgl. *Arch. Ztg.* 13, 1855, S. 6\*: 'Hermes in Umgebung bocksfüßiger 40 Pane darstellend, wobei auch Inschriften sich befinden' (sicher nicht mit Nr. 12 identisch, da diese sich schon seit Anfang des Jahrhunderts in Gotha befindet). 14) sf. Schale der Sammlung Kyros Simos zu Theben, aus Tanagra, abg. *Bethe, Prolegomena z. Gesch. d. Theaters im Altertum*, Leipzig 1896, S. 339 (*G. Körte*): tanzender Satyr (ithyphallisch, Bockshörner und -Gesicht, aber Pferdeschwanz) mit Spitzamphora (das zu den späteren Ausläufern des 50 sf. Stils gehörige Bild ist von *Körte* wohl zu früh datiert; es dürfte nicht älter als die Mitte des 5. Jahrh. sein).

Wir sehen aus dieser Aufzählung, daß den attischen Vasenmalern des 5. Jahrh. die peloponnesischen Bockstänze bekannt waren; aber da sie niemals fremde Sitten darstellen, so ist auch der Schlufs unabweisbar, daß es damals auch in Athen Bockstänze gegeben hat. Die meisten der genannten Vasenbilder stehen 60 allerdings in keiner direkten Beziehung zu theatralischen Aufführungen; aber auf Nr. 11 tragen die Choreuten deutlich Masken, und Schwänze wie Phalloi sind an einem Lendenschurz befestigt. Damit ist der Beweis für die obigen Behauptungen vollends geführt. Früher auf das Satyrdrama bezogene Vasenbilder, wie die Silenschale des Brygos (*Brit. Mus.* E 65. *Wiener*

*Vorlegebl.* 8, 6) und der Silenpsykter des Duris (ebenda E 768, abg. a. a. O. 6, 4) können zu demselben in keiner Beziehung stehen (vgl. auch *Körte* a. a. O. S. 342. *Wernicke, Hermes* 32, 1897 S. 302ff.). Dagegen sind bald nach der Mitte des Jahrhunderts die Satyrn aus dem nach ihnen genannten Drama durch die (ionischen) altattischen Silene verdrängt worden; ihr allmähliches Eindringen kann man auf den oben genannten Vasen sehr gut bemerken in dem Fortlassen der Bockshufe und der Stilisierung des Schwanzes als Pferdeschwanz. Im *Kyklops* des *Euripides* haben wir bereits einen Chor von Silenen, der unter dem Namen von Satyrn auftretend nur als Erinnerung an diese ein Bocksfell trägt (v. 80), und auf der berühmten Neapler Satyrspielvase (*Mus. Naz.* 3240. *Mon. d. Inst.* 3, 81. *Wiener Vorlegebl.* E 7, 8) ist davon nur ein Bockschurz übrig geblieben.

5) Die Böcke waren ursprünglich nicht mit dem Dionysoskult verbunden; sie wurden dies erst durch die gewaltsame Neuerung des Kleisthenes und weiterhin durch die folgenreichere Verpflanzung nach Athen. Ihre Erscheinung und anscheinende Bedeutung weist vielmehr auf einen Zusammenhang mit Pan, dem großen Gott der Arkader, dem Bock der Böcke. Pan ist in der verbreitetsten Überlieferung ein Sohn des Hermes, und auf zwei Vasen der obigen Liste (Nr. 12 und 13) finden wir Hermes von den Böcken umtanzt. War so wohl schon ursprünglich eine Beziehung zwischen Pan und den Satyrn vorhanden, so mußte die Ähnlichkeit zwischen beiden den Athenern besonders auffallen, die ungefähr zu derselben Zeit die Bockschöre aufnahmen und dem ziegenköpfigen, bockbeinigen Gotte Pan einen Kult stifteten. Auf diese Weise mag der Volksmund dazu gekommen sein, auch die Satyrn als Pane zu bezeichnen und so die Vorstellung einer Mehrheit von Panen zu schaffen, denen der Einzelpan als ein besonderes Wesen gegenüberstand. Auf der Neapler Vase ist einem beliebigen Choreuten der Name Pan beige-schrieben; bei *Aristophanes* (*Ekk.* 1069) werden Pane in der Mehrzahl angerufen; und die Vielheit von Panen, welche bereits *Aischylos* als Zweieiht mythologisch zu motivieren gesucht hatte (*Schol. Rh.* 36. *Schol. Theokr.* 4. 62 = fr. 35 *Nauck*), ist der späteren Zeit ganz ge-läufig (vgl. schon *Plat., Leg.* 7 p. 815 C). So finden wir bereits auf einer rf. Hydria des späteren schönen Stils im British Museum E 228 (abg. *C. Smith, Catal. of Vases in the Brit. Mus.* 3 pl. 9) neben einander den bärtigen Ziegenpan (hier ausnahmsweise ungehört) mit Bocksbeyn und Felchlamys, und einen zweiten jugendlichen Pan mit Syrinx, menschenbeinig, aber mit Hörnern, Ohren und Schwänzchen des Bockes. Aus dieser Wechselbeziehung zwischen Pan und dem Satyrdrama ergaben sich verschiedene Folgen. Wie den Panen ein Einzelpan gegenüberstand, so wurde auch den Satyr-Silenen ein Einzilsilen gegenüber gestellt. Auch Pan erscheint gelegentlich jetzt in der Umgebung des Dionysos: motiviert noch auf dem rf. Oxybaphon, Berlin 2646 (*Mon. d.*

*Inst.* 12, 6. *Robert, Arch. Märc.* Taf. 4; als Besitzer der Grotte, in der die Nymphe aufsteigt; ohne solche Motivierung bei der Kindheitspflege des Dionysos auf einer rf. Deckelschale, *Ermitage 2007 (Stephani, Compte Rendu pour 1861 pl. II. Vgl. Heydemann, Dion. Geburt u. Kindh., 10. Hall. Progr.* 1885, S. 88) und verdoppelt bei Dionysos und Ariadne im Thiasos auf der oben genannten Vase *Brit. Mus. E 228*. Ein um die Wende des 10. Jahrhunderts verfertigtes Votivrelief des Berliner Museums (Nr. 687) stellt ihn, von einem Hunde begleitet, dem Dionysos gegenüber; hier spielt schon die Vorstellung von dem Jäger Pan hinein. Ja, bisweilen lehnt Pan sogar von dem dionysaischen Spiel den Bockschurz, der den Satyr-Silenen allein von dem ehemaligen Bockskostüm geblieben war (Beispiele *Berlin 2646. Ermitage 2007*). Endlich bildete sich aus der Vorstellung einer Vielheit 20 von Panen naturgemäße die von ihrer Jugendlichkeit heraus; bei *Aristophanes, Ekkl.* 1069 erscheinen sie neben den Korybanten und Dioskuren als Schutzgötter der Jugend angerufen, also jugendlich gedacht. Jugendlich erschien Pan wohl schon im Ostfries des Niketempels, s. o. Und so finden wir auch auf den Vasen des ausgehenden 5. Jahrh. nicht selten jugendliche Pane; Beispiele (außer den bereits genannten *Ermitage 2007. Brit. Mus. E 228*) die Peleus-Thetisvase *Millingen, Anc. Uned. Mon. pl. A 1 (Dubois-Maisonneuve, Introd. pl. 70. 1. Overbeck, Her. Gall. Taf. 8, 1)* und der bekannte Krater aus Gurgenti in Palermo (*Gerhard, Antike Bildw. Taf. 59. Inghirami, Vasi fittili 3, 256. Müller-Wieseler, D. a. K. 2, 425*), der übrigens nicht, wie man ihn zu deuten pflegt, die Hochzeit des Dionysos darstellt, sondern Aphrodite und Adonis. In den beiden letztgenannten Fällen erscheint 40 Pan zum ersten Mal in der charakteristischen Haltung des ἀνοσχομένων. Man darf diese glückliche Konzeption wohl als attische Erfindung ansehen (so konnte Pan von seiner Grotte an der Burg weithin ins Land hinaus-spähen) und auf ein berühmtes Gemälde eines in Attika thätigen Künstlers zurückzuführen. Es liegt nahe, zu vermuten, daß dies das von *Plinius, N. H. 35, 62* erwähnte Gemälde des Zeuxis war, welches der Künstler dem König 50 Archelaos (413–399) schenkte. Hierzu kommt bestätigend hinzu, daß eine Silbermünze des thrakischen Ainos (Kgl. Museen zu Berlin, *Beschr. d. ant. Münzen* 1 S. 120, 11 Taf. 4, 43, danach hier Fig. 3), welche, wie *A. v. Sallet (Ztschr. f. Numism. 5 S. 184)* nachgewiesen hat, in dieselbe Zeit gehört, als Beizeichen die vortreffliche kleine Figur eines nackten, jugendlichen Pan (Bockbeinig, gehörnt) zeigt, der im r. Arm das Pedum hält und die Linke 60 mit dem Gestus des ἀνοσχομένων erhebt. Vgl. auch die Münzen von Aigiale auf Amorgos bei *Lambros Έργα. ἀρχ. 1870, ἀρ. 414 πλ. 54 Nr. 5–6* und von Thessalonike (*Imhoof-Blumer, Monn. gr. S. 94, 126*). Der über ein halbes Jahrhundert spätere Satyr ἀνοσχομένων des Antiphilos (*Plin., N. H. 35, 138*) ist demnach nicht als eine originelle Erfindung, son-

dern als eine von Zeuxis abgeleitete Komposition zu betrachten. Vgl. oben im mythol. Teil Sp. 1401f.

6) Wir müssen jetzt noch auf die aufserattischen Darstellungen des jugendlichen, vermenschlichten Pan einen Blick werfen. Von attischer Kunst abhängig mag der jugendliche Pankopf mit kleinen Stirnhörnern und kurzem Haar sein, welcher als Beizeichen auf einer jedenfalls vor 431 geschlagenen Münze von Messana (*Percy Gardner, Types of Greek Coins pl. 2, 42*, danach hier Fig. 4) erscheint; dagegen zeigen die jüngeren Tetrachmen der Stadt (*Head, Hist. Num. p. 135. Imhoof-Blumer, Monn. grecq. pl. B 5*, danach hier Fig. 5),



3) Silbermünze von Ainos (nach *Beschr. d. ant. Münz. d. Berl. Mus. I Taf. IV, 43*).



4) Münze von Messana (nach *P. Gardner, Types pl. II, 42*).

welche immerhin älter sein müssen als die 396 erfolgte Zerstörung von Messana, einen ganz neuen Typus: der jugendliche Pan, ein Fell um die Schultern, sitzt auf einem Felsen, in der Linken das Pedum haltend, mit der Rechten einen aufspringenden Hasen liebkosend. In Boiotien finden wir Pan der Göttermutter gesellt, vgl. das Votivrelief aus Tanagra (*Arch. Ztg. 38, 1880, Tf. 18 S. 187 f. [Gurlitt]. Athen. Mith. 3 S. 390 [Körte]. 5 S. 216 [Milchhöfer]*), welches *Furtwängler (Satyr a. Perg. S. 28)* einleuchtend mit dem von *Pindar (fr. 63 ff. Pylh. 3, 137 mit Schol.)* gestifteten Kult der Rhea und des Pan zusammenbringt. Es stammt aus dem letzten Drittel des Jahrhunderts und zeigt Pan in derselben jugendlichen Bildung mit kurzen Stirnhörnern, wie sie um dieselbe Zeit in Attika auftaucht.



5) Silbermünze von Messana (nach *Imhoof-Blumer, Monn. grecques pl. B, 5*).

7) Endlich ist noch eine selbständige Schöpfung peloponnesischer Kunst hier zu nennen; sie entstammt der Schule des Polyklet. In seinem Speerträger hatte dieser Künstler ein Musterbild des jugendlichen Manneskörpers mittleren Maafses aufgestellt; seine Schüler versuchten nun dies Musterbild auf verschiedene Stoffe anzuwenden, und so wurde es auch auf Pan übertragen. In einer vortrefflichen Bronzestatue des Cabinet des Médailles zu Paris (*Abg. Clarac 4, 726 G, 1681 B*, besser *Athen. Mith. 3, 1878, Taf. 12 [S. 293 f. (Furtwängler)]*). *Babelon, Le cabinet des antiqués de la bibliothèque nationale pl. 22* (danach hier Fig. 6)

p. 67 f. *Collignon, Hist. de la sculpt. grecque* 1, 493. *Furtwängler, Meisterwerke* S. 493 Fig. 251. Vgl. *Chabouillet* nr. 3007. *Bull. d. Inst.* 1878, 71 f. [*Furtwängler*]. *Friederichs-Wolters* Nr. 522. *Heydemann, Pariser Antiken* S. 69, 5. *Robert, Führer durch d. Arch. Mus. zu Halle* Nr. 236. *Furtwängler, Meisterwerke* S. 422. *Babelon, Catalogue des bronzes antiques de la bibliothèque nationale* nr. 428) haben wir, wie zuerst *Furtwängler* aussprach, eine direkt vom polykletischen Doryphoros abhängige Darstellung; während *Babelon* in der Figur eine Kopie des 4. Jahrh. sieht, will *Furtwängler* sogar eine



6) Pan, Bronzestatue des Cabinet des Médailles (nach *Babelon, Le Cabinet des antiques* pl. XXII).

Originalarbeit der polykletischen Schule erkennen. Pan ist hier jugendlich und ganz menschlich dargestellt, in der Haltung des Doryphoros; nur die kleinen Hörnchen verraten die tierische Natur des Gottes. Doch spriess sie nicht unmittelbar aus der Stirn hervor, sondern weiter zurück aus dem leicht gewellten Haare, um die reizvolle Haaranordnung über der Stirn, wie sie für polykletische Kunst so charakteristisch ist, nicht zu verdecken. Statt des Speeres hielt Pan im linken Arm jedenfalls das Pedum, in der gesenkten Rechten die Syrinx. Der leise sinnende Ausdruck des Doryphoros ist hier zu einer träumerischen

Schwermut gesteigert, doch bleibt er durchaus ruhevoll und ist weit entfernt von der seelischen Erregung, welche in den Werken der attischen Kunst lebt. Derselben Kunstschule gehört ein verwandter Typus an, welcher in zahlreichen Repliken vorliegt; er war in römischer Zeit sehr beliebt, offenbar wegen seiner dekorativen Verwendbarkeit. *Furtwängler (Meisterwerke* S. 479 ff.) zählt folgende Exemplare auf: 1. Statuen: 1) Leiden (*Janßen* 1, 62), abg. *Furtwängler* a. a. O. S. 431 Fig. 83. 2) 3) Die Statuen des M. Cosutius Cerdio im British Museum (*Synopsis, Gracco-Roman Room* 188. 190. Abg. *Anc. Marbles* 2, 33. 43. *Clarac* 718, 1716. *Brunn-Bruckmann* 47. Vgl. *Ellis, Townley Gall.* 1 p. 185), gefunden in einer Villa des Antoninus Pius bei Civita Lavigna. 4) Statuette im Vatikan, Gall. d. Candelabri 246. Vgl. *Furtwängler, Ann. d. Inst.* 1877, 202. *Athen. Mitth.* 3, 1878, 293 f. *Satyr v. Perg.* 29. *Brunn, Glyptothek* 102. *Helbig, Führer* 1, 395. *Babelon, Le cab. des antiques* p. 67 f.), zur Brunnenfigur umgestaltet. II. Köpfe: 1) Rom, Pal. d. Conservatori (abg. *Bull. com.* 1887, tav. IV; vgl. *Helbig, Führer* 1, 626), gefunden auf dem Caelius. 2) Rom, Mus. delle Terme (Photographien des *Röm. Inst.* nr. 204 ab). 3) Wien, K. K. Hofmuseum (*Übersicht üb. die kunsthist. Samml. des A. H. Kaiserhauses*, Wien 1894, S. 76 nr. 47). 4) Kopf im Museum zu Palermo. 5) Kopf im Kestnermuseum zu Hannover. 6) Kopf in Rom, Mus. des Lateran (vgl. *Benndorf-Schöne* Nr. 277. *Helbig, Führer* 1, 687). Bei dieser Komposition ist der Doryphoros nicht als direktes Vorbild anzusehen; denn während die Haltung des Unterkörpers dieselbe geblieben ist, findet die Bewegung der Arme und infolge dessen auch die Neigung des Kopfes im Gegensinne statt: Pan schnellt das Pedum mit der Rechten und hält die Syrinx in der Linken; auch hier stehen die kleinen Hörnchen mitten im Haar, das Stirnhaar ist gesträubt, der Ausdruck wehmütig schmachend. Von der Beliebtheit dieser Auffassung zeugt auch das Vorkommen freier Fortbildungen des Typus; hierher gehört vor allem eine Herme der Villa Borghese (*Nibby, Mon. Borghesiani* Taf. 31, 1. *Beschr. Roms* 3, 3, 242. *E. Braun, Ruinen und Museen Roms* 537. *Conze, Heroen- und Göttergestalten* 40. *Furtwängler, Ann. d. Inst.* 1877, S. 202. *Satyr v. Pergamon* S. 29. *Friederichs-Wolters* Nr. 521. *Helbig, Führer* 2, 960; eine weit bessere Replik hat, wie ich von *P. Arndt* höre, unlängst *Jacobsen* für seine Glyptothek Ny-Carlsburg erworben), ferner ein Köpfchen im Vatikan (*Helbig, Führer* 1, 252). Eine schärfere Betonung des tierischen Elements zeigen bereits zwei Köpfe im Lateran (*Benndorf-Schöne* 101 [als Paniska bezeichnet]. *Helbig, Führer* 1, 656; der Mund ist bocksartig vorgebaut) und im Vatikan (*Gerhard, Antike Bilde*. Taf. 319, 6: Tierohren). Endlich ist hier noch der sogenannte Winckelmannsche Faun der Münchener Glyptothek (Nr. 102. *Piroti, Mus. Nap.* 2, 20. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 42, 526. *Brunn-Bruckmann* 380) zu nennen, weil er, obwohl nicht der polykletischen Schule ge-



hörig, doch derselben Auffassung Ausdruck giebt; die Hörner wachsen hier direkt aus der Stirn, die Augen sind aufwärts gerichtet; ihm schliesen sich ein Kopf des Museo Chiaramonti Nr. 507 und ein Köpfchen in Athen (Heydemann, *Marmorbildw.* Nr. 781) an. Wie sich hierzu der von Benndorf (*Röm. Mitth.* 1, 1886, S. 114) erwähnte Kopf im Museo Torlonia (nach B. dem Winckelmannschen Faun verwandt) verhält, ist mir unbekannt.

8) Bemerkenswert ist es, dass im 5. Jahrh. Darstellungen von Mythen des Pan vollständig fehlen. Ganz vereinzelt wäre es, wenn man auf der wohl noch dem Ende des 5. Jahrh. entstammenden Hydria E 228 des British Museum (abg. C. Smith, *Catal. of Vases in the Br. Mus.* 3 pl. 9) eine Hindeutung auf den Echo-Mythos erkennen dürfte; aber ob wir in der kleinen verhüllten, geflügelten Tänzerin überdem rechten Henkel, der über dem linken ein kleiner tanzender (hornloser!) Ziegenpan entspricht, wirklich mit C. Smith Echo zu erkennen haben, ist doch sehr zweifelhaft. Die Mythen des Pan bilden sich erst im Zusammenhang mit dem Kreise des Dionysos, der allerdings bereits im 5. Jahrh. angebahnt wird (s. o.).



7) Pan, Marmorstatuette des Nationalmuseums zu Athen (nach Athen. Mitth. 5, 1879 Taf. 12).

#### Zweites Kapitel.

Die Gestalt des Pan im 4. Jahrhundert.

9) Den alten attischen Typus des Pan *αἰγοπρόσωπος τραγοειδής* sehen wir in dieser Zeit zwei neue Schöfsalinge treiben: den dekorativ als Pfeilerfigur verwendeten Pan und den Pan der sog. Nymphenreliefs. Von beiden Verwendungen sind uns keine Beispiele bekannt, die älter als

das 4. Jahrhunderts wären; doch ist es möglich, bei den Nymphenreliefs sogar wahrscheinlich, dass der Typus, sei es in der Kunst, sei es nur in der Volksvorstellung, auf ältere Zeit, auf das 5. Jahrh. zurückgeht. Dekorativ als Pfeilerfigur (für Balustraden, Tischfüsse u. dgl.) verwendet erscheint Pan in diesem attischen Typus stets mit einem Mantel bekleidet, der bei den älteren Exemplaren noch als Fell charakterisiert ist, während später nicht selten eine einfache Chlamys an die Stelle des Felles tritt; stets wird das tierische (Ziegen-)Element nicht nur in den zottigen Bocksbeinen und den Hörnern, sondern auch in den Gesichtszügen hervorgehoben. Ein gutes Beispiel dieses Typus ist eine Marmorstatuette des Nationalmuseums in Athen (Kavvadias Nr. 252), abg. *Athen. Mitth.* 5 Taf. XII (vgl. S. 352 ff. *Mylonas*), danach hier Fig. 7, die

angeblich aus Sparta stammt. Pan steht mit dem Rücken an einen Pfeiler gelehnt, ganz in seinen Mantel (Ziegenfell) gewickelt; die zottigen Oberschenkel sind sichtbar, der rechte Arm mit der Hand ist im Mantel verhüllt auf die Brust gelegt, in der gesenkten Linken hält Pan die Syrinx mit 9 Röhren, die der älteren Weise gemäß gleich lang sind. Er hat langen Ziegenbart, Ziegenohren, Warzen am Halse, tierisch in die Stirn wachsendes Haar; auch der Gesichtsausdruck ist tierisch; die Hörner scheinen zu fehlen. Zu demselben Typus, dem trotz der tierischen Beimischung Ernst und Würde nicht fehlen, gehören auch ein aus Rhodos stammendes Marmorköpfchen im Berliner Museum Nr. 237, ferner zwei Statuetten in Athen: Sybel 1942 (ithyphallisch, Syrinx blasend) und 6870 (gefunden im Dionysostheater, vgl. *Mylonas* a. a. O. 359; Kopf und Füße fehlen; die Syrinx hat 10 Röhren). Von der Beliebtheit des Typus zeugen die zahlreich erhaltenen Wiederholungen aus römischer Zeit. Voran ist hier die bekannte 1840 im Peiraieus gefundene Marmorstatue des



8) Marmorstatuette des Nationalmuseums zu Athen (nach Le Bas Taf. 30).

Nationalmuseums in Athen (Kavvadias Nr. 251. Sybel 268. *Friederichs-Wolters* 2169. Abg. *Έφημ. ἀρχ.* 1840 Taf. 383. *Le Bas* pl. 30 (danach hier Fig. 8). Müller-Schoell, *Arch. Mitth. a. Griechenland* Taf. 5, 9. *Conze, Heroen u. Göttergest.* Tf. 84, 1. *Clarac* 4, 726 F, 1736 K. Müller-Wieseler, *D. a. K.* 2, 43, 532; vgl. *Rcv. arch.* 1845, 1, 263. *Bull. dell' Inst.* 1840, 135 E. Curtius) zu nennen. Das Schema ist genau dasselbe geblieben: Pan lehnt mit dem Rücken an einem Pfeiler, hat den rechten Arm vor der Brust in den Mantel gewickelt, der die Bocksbeine frei lässt, und hält in der gesenkten Linken die Syrinx; der spitze Bart fließt schlicht herab, die Hörner setzen nicht unmittelbar über der Stirn, sondern erst weiter zurück im Haar an. Die Figur gehörte wohl zu einer Balustrade oder war als Tischfüß verwendet; eine genaue Replik, ebenfalls aus pentelischem Marmor, befindet sich im Fitzwilliam Museum zu Cambridge, vgl. *Ad. Michaelis, Ann. d. Inst.* 1863, 310 und *Anc. Marbles in Gr. Britain* 246. Weitere Beispiele sind eine in Epidauros gefundene Statuette des athenischen Nationalmuseums (Kav-

vadias Nr. 282; vgl. *S. Reinach, Chronique de l'Orient* 279. *Athen. Mitth.* 11, 1886, S. 384) mit der Weibinschrift eines gewissen Dardanos; eine Statuette im Palazzo Corsini zu Rom (*Matz-Duhn* 1, 487; lächelnder Ausdruck); und mehrere Exemplare in Villa Albani (vgl. *Furtwängler, Ann. d. Inst.* 1877, 198). Eine Variante des Typus ergab sich, wenn an Stelle des Pfeilers ein Baumstamm trat; in dieser Art sehen wir Pan bereits auf einem im Peiraieus gefundenen Votivrelief des 4. Jahrh. im athenischen Nationalmuseum (*Sybel* 356, *Heydemann* 13, *Friederichs-Wolters* 1187, *Furtwängler, Satyr* 27) dargestellt: Pan hält hier in der vorgestreckten Linken sein Pedum. Beispiele hellenistischer Verwendung dieser Variante des Typus sind eine Statuette des Museo archeo-



9) Pan und 3 Nymphen, Votivrelief vom Südabhang der Akropolis zu Athen (nach *Athen. Mitth.* 5, 1879 Taf. 7).

logico in Venedig (*Valentinelli* 121. *Dütschke* 5, 185; vgl. *Conze, Arch. Ztg.* 30, 1872, 86) und ein Kopf, der sich einst zu Rom in Atelier Jerichan befand (*Matz-Duhn* 1, 506); aus späterer Zeit zwei Statuetten im Palazzo Sciarra zu Rom (*Matz-Duhn* 1, 488: Arme auf den Rücken gelegt) und in Villa d'Este zu Tivoli (*Clarac* 4, 726 F, 1736 L.; vgl. *Ad. Michaelis, Ann. d. Inst.* 1863, 310: bis auf den Baumstamm und den lächelnden Gesichtsausdruck dem alten Typus entsprechend). Eine andere Variante des Originalschemas entsteht, wenn Pan die Rechte nicht mehr im Mantel auf der Brust hält, sondern sie mit einem Attribut erhebt. So finden wir ihn an einen Pfeiler gelehnt in einer Marmorstatuette der Sammlung Hope (abg. *Specimens* 2 pl. 55), wo ein Pedum

ergänzt ist. Zwei als Gegenstücke gearbeitete Statuen des Museo Capitolino (abg. *Clarac* 4, 725, 1738; vgl. *Helbig, Führer* 1, 409, 410) lassen ihn mit der erhobenen Rechten einen Korb mit Trauben unterstützen, den er auf dem Kopfe trägt. Ferner hat sich aus dem Typus des an einen Pfeiler gelehnten Pan eine andere ebenfalls dekorative Verwendung entwickelt: die Pansherme. Es ist die Form der in hellenistischer Zeit üblichen Oberkörperherme; an den Oberkörper des bärtigen Pan im Mantel setzt der Hermenschaft an; so z. B. in Athen (*Sybel* 988. 1952. 2815, noch im alten Schema: R. auf Brust gelegt unter dem Mantel, in L. Syrinx), im Vatikan (*Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 319, 4, auf dem Kopfe einen Korb mit Früchten haltend), im Brit. Mus. (aus Kentoripa, abg. *Kekulé, Terracotten von Sicilien* S. 35 Fig. 79), in Mantua (*Clarac* 710 A, 1727 A: mit beiden Händen einen Schlauch auf dem Nacken tragend); vgl. auch die Pansherme auf einem Relief des Palazzo Colonna (*Matz-Duhn* 3, 3575, abg. *Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 42. *Schreiber, Die hellenist. Reliefbilder* Taf. 17), einem Wandgemälde des Farnesinahauses (abg. *Mon. d. Inst.* 12 tav. 7 a<sup>1</sup>), und mehreren Gemmen (*Lippert, Daktyl.* 931: Achat, alte preuss. Sammlung; *Suppl.* 244: Carneol, Graf Brühl) u. s. w. Die beiden als männliche und weib-

liche Pansherme bezeichneten Hermen des Lateranmuseums (*Benndorf-Schoene* 181. 188) gehören nicht in diese Reihe; sie sind wahrscheinlich mit *Helbig* (*Führer* 1 nr. 663. 664) als ein Paar altitalischer Gottheiten zu deuten. Dagegen muß hier noch die bekannte, 1779 von Gavin Hamilton in der Villa des Antoninus Pius bei Civitá Lavigna gefundene Herme des Brit. Mus. (*Anc. Marbl. in the Brit. Mus.* 2, 35. *Ellis, Townley Gall.* 1 p. 188. *Panofka, Antikenkranz* 8. *Clarac* 726 D, 1736 J. Vgl. *Ad. Michaelis, Arch. Ztg.* 1866, 254. *Furtwängler, Ann. d. Inst.* 1877, 198. *Friederichs-Wolters* 448. *Wieseler, Zur Kunstmythol. Pans* S. 441, 2) erwähnt werden: in geistreicher, leicht scherzender Art hat ein hellenistischer Künstler den Typus völlig neu umgestaltet und mit einem Anfluge von Archaismus pikant gemacht (vgl. *Schreiber, Lit. Centralbl.* 1887, 254 ff.). Der bärtige, hornlose Pan trägt hier nicht mehr den Mantel aus Fell, sondern ein ziemlich gefaltetes Gewand mit geknüpften Ärmeln; auf dem Kopfe hat er einen Kappe, die langen Locken fallen vor den Spitzohren über die Schultern herab, der spitze Bart ist wohl geordnet; der Gott bläst mit etwas geneigtem Haupte die Querflöte, die auch sonst gelegentlich (s. u.) bei Pan an die Stelle der Syrinx tritt.

10) Die zweite Verwendung, in der uns um die Wende des 5.—4. Jahrh. die Gestalt des

bockbeinigen Pan entgegentritt, sind die sog. Nymphenreliefs, deren in großer Zahl erhaltene Wiederholungen die Fortdauer des Typus bis in späte Zeit beweisen (vgl. *Ad. Michaelis, Ann. d. Inst.* 1863, S. 292 ff. *Furtwängler, Athen. Mitth.* 3, 1877, S. 198 ff. *Milchhöfer, ebd.* 5, 1879, S. 206 ff. *Mylonas, ebd.* S. 362 ff. *Pottier, Bull. d. Corr. hell.* 5, 1881, S. 349 ff. *R. v. Schneider, Arch.-epigr. Mitth. a. Oesterr.* 9 S. 35 ff.). Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu machen, führe ich die mir bekannten Varianten und Exemplare hier auf. Vielleicht das älteste von allen ist 1) ein in Athen am Südrand der Akropolis beim Asklepieion gefundenes Votivrelief (*Sybel* 1855. *Friedrichs-Wolters* 1136, abg. *Athen. Mitth.* 5, 1879, Taf. VII, danach hier Fig. 9) mit der Inschrift *Ἀρχανδρος Νύμφαις καὶ Πανί*. Die drei Nymphen stehen ruhig in anmutiger Gruppe da, links vor ihnen ein Altar aus Steinen, dem Archandros anbetend naht. Über ihm erscheint, aus seiner Grotte hervorschauend, der Oberkörper des bärtigen Pan mit hohen Hörnern. Das Relief gehört auch inhaltlich an den Anfang der Reihe, da es den lokalen Zusammenhang mit der Pansgrotte an der Burg besonders deutlich hervorhebt (s. u.). Am häufigsten aber erscheint Pan auf diesen Reliefs in oder oberhalb seiner Grotte mit gekreuzten Bockbeinen sitzend und auf seiner Syrxin den Nymphen zum Tanze aufblasend; diese Vorstellung war wohl auch dem Volke im 5. und 4. Jahrh. am geläufigsten, vgl. *Eurip. Ion* 491 ff. Die Nymphen werden dabei in der Regel von Hermes geführt; sie schreiten im Reigen auf einen einfachen, ländlichen Altar zu oder umschreiten ihn. Beispiele: 2) Athen (*Sybel* 1238), gefunden 1829 unterhalb der Pansgrotte, abg. *Έρμυ. ἀρχ.* 18, 1840, Taf. 389 S. 324 (*Pittakios*). Vgl. *Müller-Schoell, Arch. Mitth. aus Griechenland* nr. 82. *Ann. d. Inst.* 1863, 312 c (*Ad. Michaelis*). *Athen. Mitth.* 3, 200 (*Furtwängler*). Nur die l. Hälfte ist erhalten: in der Grotte sitzt Pan bärtig, mit hohen Hörnern und gekreuzten Bockbeinen, syrxinblasend; auf ihn zu tritt Hermes (Chlamys), der in der R. wohl das (jetzt fehlende) Kerykeion hielt und mit der L. die Hand der vordersten der drei (weggebrochenen) Nymphen hielt. 3) Athen (*Sybel* 317), Provenienz verschieden angegeben (nach *Pittakios* aus Megalopolis, nach *Ev-triadis* Athen. *Mitth.* 2, 379 f. dagegen aus Sparta), abg. *Ann. d. Inst.* 1863, tav. L2, vgl. p. 292 (*Michaelis*). *Athen. Mitth.* 2, 379, 195 (*Dressel-Milchhöfer*). 3, 201 (*Furtwängler*). Hier fehlt Hermes, die letzte der drei Nymphen hält Ähren und Mohnkopf. Vgl. auch die fragmentierten Darstellungen in Athen, *Sybel* 1684. 2755. 4) Sammlung Millosicz, früher in Gallipoli, abg. *Arch.-epigr. Mitth. a. Oesterr.* 1, Taf. I S. 4 ff. (*Gurlitt*), vgl. *Arch. Anz.* 1854, 512\* (*Newton*). *Bull. de Corr. hell.* 5, 1881, 353 (*Pottier*): Hermes führt die drei Nymphen zu einem Altar; am Grottenrande sitzt erhöht der blasende Pan (4. Jahrh.). Auf anderen Reliefs sitzt Pan oberhalb der Grotte; Beispiele: 5) Wien, Hofmuseum (*Übers. üb. d. kunsth. Samml. des A. H. Kaiserhauses* S. 80

nr. 86), aus Lampsakos: Hermes führt die drei Nymphen im Reigentanz in der Grotte zum Altar, oben bläst Pan die Syrxin ('etwa 3. Jahrh.'). 6) Brocklesby Park (*Michaelis, Anc. Marb. in Gr. Britain* p. 239f.), gefunden in Athen bei der Akropolis, abg. *Mus. Worsleianum* Taf. 4. *Abh. d. Berl. Akad.* 1846, Taf. 1, 2. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 44, 555 (ὁ δὲ αὖτε τοῦ θεῖου πρὸ Φλωρεντίας ἀνέθηκεν). Hier ist der Typus bereits erweitert; in der Grotte, über der Pan mit Syrxin und Trinkhorn sitzt, sehen wir eine bärtige Maske, gewöhnlich Acheloos genannt; Hermes führt die drei Nymphen auf den Altar zu; es haben sechs Adoranten mit einer Ziege als Opfertier. 7) British Museum, vgl. *Arch. Anz.* 1896, S. 143, 3, 5: drei tanzende Nymphen, r. Achelooskopf (a head of Pan?); Inschrift . . . *σεν Πανὶ Νύμφαις*. Pan ist wohl weggebrochen. 8) Berlin 711, aus Megara, abg. *Furtwängler, Samml. Sabourouff* Taf. 28: Hermes führt in der Grotte die drei Nymphen zum Tanze am rohen Steinaltar, am Rande Achelooskopf; Pan sitzt blasend oben (4. Jahrh.). 9) Rovigo, vgl. *Schöne, Griech. Reliefs* S. 58; ähnlich 10) Fragment in Athen, beim Dipylon gefunden, vgl. *Ἀθηναίων* 1 p. 667. *Pottier, Bull. d. Corr. hell.* 5, 1881, 352; mir nicht näher bekannt. 11) Berlin 709, gefunden 1769 zu Athen im Stadion, abg. *Paciandi, Mon. Pelop.* 1, 207. *Mus. Nanioum* tav. 22. *Millin, Gall. Myth.* 81, 321. *Guignaut, Rel. de l'ant.* 139, 501. *Abh. d. Berl. Akad.* 1846 Taf. I, 1. *Arch. Ztg.* 1880 Taf. IV, 4. Hier ist die ganze Szene über die Grotte verlegt: Pan sitzt blasend, und drei Nymphen werden von Hermes vor die Acheloosmaske geführt; unten führt ein bärtiger Mann ein Pferd zu einem Altar, wo eine Göttin mit Kalathos auf dem Kopfe thront, während eine andere mit einer Fackel ihr zur Seite steht; zwischen beiden Darstellungen steht die Weihinschrift der Wäcker vom Ilisos (ὁ πλουτὶς Νύμφαις εὐχόμενοι ἀνέθεσαν καὶ θεοῖς πάνσι) mit ihren Namen. 12) Athen (*Sybel* 360. *Kekulé* 192), aus einer Grotte des Parnes bei der Panagia ton Kliston, abg. *Έρμυ. ἀρχ.* 1852, 1101. *Rangabé, Ant. hell.* 3, 22. *Ann. d. Inst.* 1863, tav. L, 3; vgl. *Arch. Ztg.* 4, 211 (*Braun*). 309 (*Panofka*). *Bull. d. Inst.* 1846, 47. *Schöne, Griech. Reliefs* 58. *Athen. Mitth.* 3, 198 (*Furtwängler*). 5, 214 (*Milchhöfer*). 291 (*Lolling*). *Ann. d. Inst.* 1863, 313 (*Michaelis*). *Friedrichs-Wolters* 1839: l. oben bläst Pan, am Rand der Grotte werden vier Köpfe seiner Ziegenherde sichtbar; unterhalb der Achelooskopf; Hermes mit drei Nymphen umtanzt den Steinaltar (*Ἐπὶ τῷ ἀνδρὶ ἀνέθεσαν Πανὶ καὶ Νύμφαις*). Ähnlich ist 13) Athen (*Sybel* 3763), aus Megara, vgl. *Athen. Mitth.* 3, 200 (*Furtwängler*). 5, 358 (*Mylonas*), und 14) Athen (*Kekulé, Thuseion* 81), aus dem Peiraiens, abg. *Schöne, Gr. Reliefs* Taf. 28, 117. Vgl. *Rev. arch.* 1866, 2, 350. *Athen. Mitth.* 5, 360 (*Mylonas*). Hierher gehören auch 15) Athen, von der Akropolis, vgl. *Bull. d. Inst.* 1870, 68 (*Matz*). *Schöne, Gr. Reliefs* S. 58: Acheloos hat hier auch Brust und Beine eines Stieres; Hermes hält ein Füllhorn. 16) Berlin 709 A, gefunden auf dem Quirinal (?): oben am Grotten-

rand sitzt Pan, unten führt Hermes die drei Nymphen auf Acheloos zu (auch hier der Stierkörper sichtbar); hinzugefügt ist noch ein Adorant. 17) Relief auf Andros (vgl. *Rofs, Inselr.* 2, 20. *Le Bas, Rev. arch.* 3, 287. *Michaëlis, Ann. d. Inst.* 1863, 314): über der Grotte sitzt Pan mit Syrinx, darin erblickt man inmitten die Acheloosmaske, r. einen Jüngling in Chlamys (Hermes?), links drei Nymphen (die mittlere sitzt). Im Gegensatz zu dieser der attischen Vorstellung entsprechenden Erscheinung des Pan in oder auf der Grotte muß hier auch eine megarische Darstellung aus dem 4. Jahrh. erwähnt werden, welche Pan zwischen megarischen Göttern ebenfalls in einer Grotte sitzend zeigt: Votivrelief aus Megara im Berliner Museum nr. 679, abg. *Furtwängler, Samml. Sabouroff* Taf. 27. *Wieseler, Abh. d. Göttinger Gesellsch. d. Wiss.* 20, 1875. Auch hier finden wir den bärtigen gehörnten Achelooskopf wieder, er steht in der Mitte auf oder hinter einem altarartigen Tisch; umher sitzen oder stehen in der Grotte sieben Gottheiten, inmitten Zeus, dicht neben ihm Pan (hier bereits in der jugendlichen, vermenschlichten Gestalt, die gegen Ende des 5. Jahrh. auftaucht s. o.), ferner Aphrodite, Apollon (vgl. *Paus.* 1, 44, 9). Kora mit zwei Fackeln, Agathodaimon mit Füllhorn und Schale, eine Göttin.

Die attische Sitte, dem Pan und den Nymphen Weihgaben darzubringen, hat sich vom 4. Jahrh. an bis in spätrömische Zeit gehalten, auch außerhalb Attikas. Eine Reihe bisher nicht erwähnter Varianten sei hier aufgeführt: 18) Athen, von Conze 1873 im Privatbesitz gesehen, abg. *Arch. Ztg.* 38, 1880, S. 10: In der Grotte 1. die Acheloosmaske, auf die Hermes die drei Nymphen zu führt; zwischen Hermes und Acheloos steht, kleiner gebildet, der bockbeinige Pan (im Typus der Pfeilerfigur, mit Mäntelchen) und bläst die Syrinx. 19) Relief des 4. Jahrh. in Athen (*Sybel* 3139), aus Eleusis, abg. *Bull. d. Corr. hell.* 5, 1881, pl. VII, vgl. p. 349 ff. (*Pottier*). 4, 478, 3. *Athen. Mith.* 3, 201 (*Furtwängler*). 5, 359 (*Mylonas*): Pan führt hier selbst blasend die drei Nymphen in der Grotte zum Altar; 1. wieder Achelooskopf. 20) Votivrelief eines Kallimachos aus Orta, im Capitolin. Museum (*Mori, Mus. Capitol.* III, *Stanza d. filos.* tav. 13. *Bottori und Foggini*, 50 *Mus. Cap.* 4, 43. *Winckelmann, M. I.* p. IX. *Beschr. Roms* 3, 1, 211. *Brunn, Gesch. d. gr. Künstler* 1, 255. *Ann. d. Inst.* 1837, 180 (*Braun*). *Friederichs-Walters* 435: schon archaisierend; der jugendliche Pan führt die drei Nymphen. Ähnlich 21) ein Relief im Louvre (*Fröhner, Notice* nr. 289). Dieser Typus (Pan als Anführer des dann als Horen charakterisierten Dreivereins) ist in der neuattischen Kunst beliebt und wird mit dem dionysischen Kreise in Verbindung gesetzt, vgl. die Reliefs zweier Rundaltäre in Verona (*Dütschke* 4; 579. *Maffei, Verona ill.* 3, 202. *Mus. Veron.* pl. 71, 2, 3), und im Lateran (*Benndorf-Schöne* 202, abg. daselbst Taf. IV, danach oben Bd. I Sp. 2721); ferner zweier Marmorkratere aus Herculaneum (*Gerhard, Neapels antike Bildw.* 368. *Antike Bildw.* Taf. 45, 1, 2. *Mus. Borb.* 7, 9. *Garguilo,*

*Rocc.* 1, 43. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 44, 549. *Ann. d. Inst.* 1863, 322, 3 [*Michaëlis*]), und im Camposanto zu Pisa (*Dütschke* 1, 132. *Lasinio* tav. 61. *Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 46, 3). Pan als Anführer der Nymphen finden wir ferner 22) Berlin 712, aus Museo Grimani in Venedig, abg. *Mon. del Mus. Grimani* tav. 29: am Altar tänzt Pan, in erhobener R. die Syrinx, mit drei Nymphen. 23) Knidos, vgl. *Newton, Discov.* p. 437 nr. 8: ähnlich 24) Fragment im Lateran (*Benndorf-Schöne* 511): Reigen des blasenden Pan (jugendlich, ganz menschlich) mit drei Nymphen. Weiter finden wir diesen Typus auch zu Hekate in Beziehung gesetzt: der Reigen des Pan mit den Nymphen schlingt sich um den Schaft eines Hekataion; so z. B. Athen (*Sybel* 1177), vgl. *Petersen, Arch.-epigr. Mith. aus Österr.* 5 S. 33 ff., der diesen Typus mit Recht als aus den Nymphenreliefs entwickelt bezeichnet; so finden wir Pan auch ganz klein gebildet, einen Opferkorb auf dem Kopfe tragend, zwischen drei ein Hekataion umtanzenden Mädchen, in einer attischen Skulptur des Cab. d. Méd. (*Chabouillet* 3279, abg. *Le Bas* 192, 3. *Arch. Ztg.* 1857, Taf. 99), und bei dem Hekataion der Samml. Modena in Wien (abg. *Gerhard, Venusidole* 5, 1, 2. *Ak. Abh.* 32, 1, 2, danach *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 71, 892 ab. *Arch.-epigr. Mith. a. Österr.* 4, Taf. V, 3a—c, S. 167 nr. BC) steht Pan gar, einen schildartigen Korb tragend, auf einer Säule zwischen der Dreigestalt der Göttin selbst. Eine fernere Variante zeigt 25) ein schönes Relieffragment in Athen (4. Jahrh.), unterhalb der Propyläen gefunden (*Müller-Schöll* 5, 12. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 43, 546. *Le Bas* pl. 59. Vgl. *Rofs, Arch. Aufs.* 1, 97. *Gerhard, Ann. d. Inst.* 1837, 2, 117 f. *Panofka, Arch. Ztg.* 3, 15. *Friederichs-Walters* 1138): Pan sitzt blasend auf einem Felsen, vor ihm tanzt eine verhüllte weibliche Figur; wahrscheinlich folgten noch zwei andere. Vgl. auch die Marmovase in Villa Borghese, abg. *Ann. d. Inst.* 1863, Taf. I, 1. Ganz aus der Typenreihe fallen endlich heraus zwei merkwürdige Reliefs: 26) München, Glyptothek Nr. 301A (vgl. *Petersen, Arch.-epigr. Mith. a. Österr.* 5, S. 40), wo der Nymphenreigen über die Grotte verlegt ist, in der zwei Pane wie es scheint abwechselnd konzertieren. 27) auf Paros, in den Steinbrüchen eingemesselt, abg. *Stuart u. Revett, Antig. of Athens* 4, cap. 6 pl. 5 (fasc. 19 pl. 4). *Abh. d. Berl. Akad.* 1846, Taf. II, 1. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 63, 814: in der oberen Reihe sind der kauernde Pan, die Acheloosmaske und die drei Nymphen zusammengestellt (Weibinschrift *Ἀδίας Ὀδῶρος Νύμφαις*). Zu erwähnen wäre hier noch eine Kupfermünze einer sicilischen Stadt (abg. *Imhoof-Blumer, Monn. Graec.* pl. B, 24, 25; im *Cat. of Coins in the Brit. Mus., Sicily* p. 240 *Thermae Selinuntiae* zugewiesen; *Imhoof* p. 35, 99 liest ΘΗΡΑ—ΙΩΝ und deutet auf eine sonst unbekannte sicilische Stadt Thera), welche Pan syrinxblasend und mit gekreuzten Bocksbeinen vor einem kastenartigen Altar (Wassertrög? *It.*) stehend zeigt, auf dem drei weibliche Büsten mit Kalathos sichtbar werden (Hekate oder

drei Nymphen?). Als letzter Schöföling des Typus der Nymphenreliefs muö hier endlich (28) eine Reihe spätrömischer Reliefs angeführt werden, die sämtlich in Dalmatien gefunden sind (Verzeichnis bei R. v. Schneider, *Arch.-epigr. Mith. a. Österr.* 9, 35 ff., vgl. auch K. Klement, ebda. 13, S. 1 ff. Michaelis, *Ann. d. Inst.* 1863, S. 323, 3 und *Arch. Ztg.* 1867, S. 6, 14); nach den Inschriften sind diese Reliefs dem Silvanus und den Nymphen geweiht, benutzt ist jedoch der Typus des attischen Nymphenreliefs in der einfachen Form, daß Pan den Reigen der drei Nymphen anführt oder den ruhig stehenden gesellt ist; Pan ist dabei ganz äußerlich durch den Frucht-schurz dem Silvan angeöhelt, neben ihm steht ein Ziegenbock oder ein Hund, die Nymphen halten Schilfstengel in den Händen oder Muscheln vor dem Schoö.

Die vorstehend aufgezählten Reliefs werden gewöhnlich als 'Nymphenreliefs' bezeichnet, und die in dieser Bezeichnung ausgedrückte Auffassung wird wohl auch im allgemeinen für zutreffend gelten müssen; bei einigen Stücken (z. B. 10. 11. 27. 28) ist die Deutung der weiblichen Figuren sogar inschriftlich gesichert. Gesichert wird die Deutung auch durch den lokalen Ursprung des Reliefs; denn es kann ja kein Zweifel darüber obwalten, daß sie einer attischen Sitte und dem Kulte des an der Burg von Athen verehrten Pan entspringen; von hier aus verbreitet sich der Typus zunächst in Attika und dessen Nachbarschaft, später auch in weiteren Kreisen. Die Akropolis aber ist umwoben von Dreivereinen göttlicher Wesen, die sämtlich Nymphencharakter haben; was sind die Tauschwestern, die Chariten anders als Nymphen? Die Nymphen tanzen nach *Euripides* (s. o.) zur Pfeife des Pan ihre lieblichen Reigen. So ist wohl die Bezeichnung 'Nymphenreliefs' als richtig anzusehen. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, daß in einzelnen Fällen an speziellere Nymphen-dreivereine gedacht ist; ich kann jedoch die Behauptung von Furtwängler (*Athen. Mith.* 3, S. 198 ff.), der Typus sei speziell für die Chariten geschaffen, nicht für richtig halten und stimme ganz dem bei, was Milchhöfer (ebd. 5, S. 210) und Pottier (*Bull. d. Corr. hell.* 5, 1881, S. 349 ff.) dagegen bemerken. In einigen Fällen sind die Nymphen durch ihre Attribute deutlich als Horen gekennzeichnet (z. B. Nr. 3. Vgl. *Rapp* oben Bd. 1, Sp. 2721, ferner *Orph. Hymn.* 10, 4 *σὺν ὁμοῖος ὄρειος* und das Relief eines heiligen Tisches im Heiligtum der Groöen Göttinnen zu Megalopolis, *Paus.* 8, 31, 3. Vgl. auch das Relief des arretin. Bechers, abg. *Bonner Jahrb.* Bd. 96—97 S. 64). Wie schwer es ist, im Einzelfalle sicher zu spezialisieren, erhellt schon daraus, daß Nymphen, Chariten, Horen auch im Kult mit einander verbunden oder vermisch werden: die Nymphengrotte am Hymettos ist den Nymphen, Pan, Apollon und den Chariten geweiht (*C. I. G.* 1, 4, 56. *Olympiod.*, *Vit. Plat.* 1. *Ailian.* V. H. 10, 21). Der (meist abgekürzt als Maske dargestellte) menschenköpfige Stier, welcher nicht selten in der Grotte erscheint, bedeutet wohl zweifellos

den Flusögott der Landschaft, in den Reliefs von der Akropolis also vermutlich den Ilios (vgl. das Relief der Wäscher vom Ilios; die Furtwängler'sche Deutung auf die Klepsydra bedarf keiner Widerlegung, — die Klepsydra als bärtiger Mann!); so war auch im Amphiraion zu Oropos der letzte Teil des fünfteiligen Altars dem Pan, den Nymphen, dem Achelöos und Kephisos geweiht (*Paus.* 1, 34, 3). Auch mit anderen Gottheiten fanden wir vereinzelt den Nymphendreiverein in Verbindung, so mit Demeter und Kore (vgl. das Wäscherrelief, das megarische Relief und den Tisch in Megalopolis), und mit Hekate. Überhaupt spielen allmählich mehr und mehr in den ursprünglichen attischen Typus fremde Vorstellungen, boiotische (vgl. auch die im *Arch. Anz.* 1895, S. 36 beschriebene boiotische Vase im Berliner Museum), megarische, später auch Dionysisches hinein; in Dalmatien endlich wird Pan dem Silvan angeöhelt.

Schließlich muß noch darauf hingewiesen werden, daß der Typus des kauernnden, die Syrinx blasenden oder zum Mande führenden Pan auch für sich allein, ohne die Nymphen, bis in späte Zeit beliebt gewesen ist. Einige Beispiele mögen genügen: Statuen: in Athen (*Kavvatis* 683. *Sybel* 401), gefunden beim Olympieion, abg. *Épigraph. Anz.* 11, 1862, S. 49, 1. *xiv.* 13, 1, vgl. *Bull. d. Inst.* 1862, 86. *Arch. Ztg.* 1862, 296\*. *Athen. Mith.* 5, 317; in Rom, Pal. Sciarra (*Matz-Duhn* 1, 498); in Dacien (*Cumont.* *Arch.-epigr. Mith. a. Österr.* 17, 1894, S. 23 mit Abbildung. — modern?) zwei Bronze-statuetten des Cabinet des Médailles (*Babelon* nr. 444. 445 mit Abbildungen, S. 197); Terrakotten der Sammlungen Komnos (*Kekulé.* *Bull. d. Inst.* 1868, 52) und Branteghem (*Fröhner* nr. 333); Reliefs in Athen (*Sybel* 3576) und Lindau (*R. v. Schneider.* *Arch.-epigr. Mith.* 17, 1894, S. 23); Bronzelampe von Cortona (*Mon. d. Inst.* 3, 42. *Micali.* *Mon. Ined.* 9. 10); Gold-anhängsel eines Halsbandes aus der Krim (*Ant. du Bosph.* *Cimm.* pl. 9, 3); Münzen von Athen (*Beulé.* *Monn. d'Ath.* 394) und Aigiale auf Amorgos (2.—1. Jahrh. v. Chr.). abg. *Épigraph. Anz.* 1870, *xiv.* 54, 3. 4. 7. 8. *Brit. Mus. Cat. of Coins.* *Crete etc.* pl. 20, 1. Es ist möglich, daß Pan so in seiner Grotte an der Akropolis dargestellt war; hierfür würde das Vorkommen des Typus auf einer athenischen Erzmünze (*Beulé.* *Monn. d'Ath.* p. 394f.) sprechen, sowie auch die Statuette eines Hirtenjünglings im Museum zu Mantua (*Dütschke* 4, 745. *Labus* 3, 50, 2. *Clarac* 704C, 1683 F), an deren Seite Pan syrinxblasend in einer Grotte des Felsens kauert. Allein es ist ebenso möglich, daß der Typus nur auf derselben Volksvorstellung beruht, der die Nymphenreliefs so beredten Ausdruck geben.

11) Die Betrachtung der Nymphenreliefs im Zusammenhang gab den Anlaß, die chronologische Folge zu verlassen und auf spätere Zeiten vorzugreifen. Wir kehren nunmehr zum 4. Jahrh. zurück und sehen zunächst, wie sich die Gestalt des Pan in dem Bereiche der attischen Kunst entwickelte. Hier ist uns von einem der Hauptmeister der jüngeren

attischen Kunst eine Darstellung des Pan litterarisch überliefert, von Praxiteles. Zwei Epigramme (*Anth. Pal.* 6, 317. *Plan.* 4, 262) erwähnen eine Marmorgruppe von seiner Hand, welche Danae, Nymphen und Pan darstellte; welche Bedeutung diese Gruppe hatte, ob es überhaupt eine einheimische Gruppe oder nicht vielmehr verschiedene Bildwerke waren, ob Pan handelnd oder nur als Zuschauer gegenwärtig war, — alles dies ist leider nicht auszumachen; wir erfahren nur, daß Pan bockfüßig war und einen Schlauch emporhielt. Er war also nach der alten attischen Weise dargestellt und zugleich schon mit dionysischer Beziehung. Diese Beziehung zu Dionysos sahen wir bereits am Ende der vorigen Periode auftauchen; sie stimmt zu sehr zu dem Charakter der praxitelischen Kunst, als daß man nicht annehmen sollte, *Praxiteles'* Einfluss habe ihr zu der Bedeutung verholpen, die wir sie später einnehmen sehen. Wir können aber noch weiter gehen: *Praxiteles* war es, der den Typus des jugendlichen Satyrs, wenn auch nicht erfunden, so doch ausgebildet hat; dieser Typus ist zweifellos aus dem des jugendlichen Pan entwickelt und ebenso zweifellos eine Schöpfung der praxitelischen Zeit, vgl. *Collignon* zu *Rayet*, *Mon. de l'art. ant.* 2, 60. *Furtwängler*, *Ann. d. Inst.* 1877, S. 217 f. Diese jugendlichen Satyrn mit sprossenden Hörnchen (*οἰα τοῖς ὅροι γερνῶντι τῶν ἐρῶν* *ὑποφύεται*: *Luk. Bach.* 1) und Syrinx oder Flöte sind nicht Pan zu nennen, sondern von diesem zu trennen; erst die hellenistische Zeit wirft den jugendlichen Pan und den jugendlichen Satyr wieder durch einander (s. u.). Vielleicht war es die richtige Erkenntnis dieses Sachverhaltes, die in zwei Repliken des praxitelischen Satyrs im Pal. Pitti zu Florenz (*Dütschke* 2, 11. 13) ihren Ausdruck dadurch gefunden hat, daß dort auf einem Absatz des Baumstammes ein kleiner bärtiger Ziegenpan sitzt.

Von dem anderen attischen Hauptmeister dieser Zeit, von Skopas, ist uns zwar keine Darstellung des Pan litterarisch bezeugt. Allein die Vermutung *Furtwänglers* (*Meisterw.* S. 524) hat viel für sich, daß ein dem Apollon Smintheus dieses Künstlers (vgl. *Furtwängler*, oben Bd. I Sp. 457. 466. *Weil*, *Baumstämme* *Denkm.* 3 S. 1669. *Wernicke*, *Pauly-Wissowa's Realencycl.* 2 Sp. 102) verwandter Typus des jugendlichen Pan auf einer Silbermünze aus Heraia (*Brit. Mus. Cat. Coins, Peloponnesus* pl. 34, 12 p. 182. *Imhoof-Blumer*, *Monn. Graec.* p. 191, 203), welche zwischen 417 und 370 v. Chr. geschlagen ist, auf Skopas zurückgeht. Skopas war bekanntermaßen in Arkadien thätig; in Heraia befand sich ein Heiligtum des Pan (*Paus.* 8, 26, 2); wahrscheinlich stellt die Münze die Kultstatue dar. Pan ist hier als Jäger aufgefaßt, eine Vorstellung, die wie es scheint in Arkadien zu Hause ist, und der wir auch auf den anderen, von peloponnesischer Kunst beeinflussten arkadischen Münzen (s. u.) begegnen. Er trägt eine Chlamys, tritt mit dem l. Fuße auf felsigem Grund hoch auf (ein von Skopas ausgebildetes Stellungsmotiv),

stammt die Rechte in die Seite und stützt sich mit der Linken auf einen Jagdspieß. Er ist jugendlich und gehörnt, aber menschenbeinig. Wenn *Furtwängler* als eine Wiederholung desselben Werkes die von *Treu* (*Arch. Ztg.* 1881, S. 251) beschriebene Bronzestatue (*abg. Festschr. f. Otto Benndorf* S. 154 f.) des Berliner Museums aus Andritzana anführt, so muß dem gegenüber betont werden, daß die flüchtige Ähnlichkeit mit der Münze dazu nicht ausreicht, obgleich die Statuette sicher Pan darstellt, und nicht, wie *Furtwängler* früher (*Ath. Mitth.* 3, 294, 1) meinte, das Porträt eines hellenistischen Herrschers wiedergibt; aber allerdings hängt sie aufs engste mit dem Apollon Smintheus zusammen, dem sie durch ihre Nacktheit und dadurch, daß der linke Unterarm auf dem erhobenen Schenkel aufricht, näher steht als die Münze von Heraia (vgl. *Wernicke*, *Festschr. f. Benndorf* S. 153 ff.). Die Figur des skopasischen Pan begegnet uns auch auf Silbermünzen von Segesta, wo auch ein Hund beigegeben ist (vgl. das oben § 5 erwähnte Votivrelief Berlin 687): *Salinas*, *Sul tipo dei tetr. di Segesta* Taf. I. 1; *Brit. Mus., Cat. Sicily* p. 133 (mit Abb.); vgl. auch die Silbermünze von Parrhasia Ark. *Imhoof-Blumer*, *Monn. Gr.* S. 204, 253 Taf. E, 12; ferner in einem attischen Vasenbild freien Stils aus Ruvo (*Mon. d. Inst.* 5, 22), wo Pan auch den Bockschurz trägt; hier hält er sogar wie der Apollon Smintheus in der Linken einen Lorbeerzweig, der ihm seit dieser Zeit auf jüngeren Vasen öfters gegeben wird (vgl. *Wieseler*, *Comm. de Pane* S. 24). Durch dies Vasenbild kann der attische Ursprung des Typus als gewiss und die Zurückführung auf Skopas als fast gesichert gelten. Dagegen ist ein anderes, mit Nachdruck von *Wieseler* (*Comm. de Pane* S. 9. 13. *Zur Kunstmythol. Pans*, *Gött. Nachr.* 1875, S. 435) für Pan angeführtes Werk attischer Kunst, das Lyiskratesdenkmal, hier auszuseiden, vgl. *Furtwängler*, *Ann. d. Inst.* 1877, S. 197.

Auf dem eben genannten Vasenbild erscheint Pan bereits neben Aphrodite und Eros; auch dies ist, wie es scheint, eine speziell attische Verbindung, welche auf die benachbarte Lage der Heiligtümer beider Gottheiten zurückzuführen ist (vgl. *Preller-Robert* 1, S. 508, 3. 744, 2); sie begegnet nicht selten auf attischen Vasen dieser Periode. Beispiele: Hydria im Brit. Mus. E 241, Hydria im Berliner Museum 2636 (*abg. Gerhard*, *Antike Bildw.* Taf. 44. *Elite céram.* 4, 5). Von den attischen Vasen wurde die Gruppe durch die apulischen (tarantinischen) entlehnt, und erscheint dort ungemein häufig in der Reihe der zuschauenden Götter: Beispiele: Berlin 3240. Jatta 424, Brit. Mus. F 116. 270, vgl. *Schlie*, *Zu den Kyprien* (Waren 1874) S. 31 f. *Wieseler*, *Zur Kunstmythol. Pans* (*Gött. Nachr.* 1875) S. 442 Anm. 4. *L. Bloch*, *Die zuschauenden Götter* S. 70. Auch außerhalb dieser Gruppe finden wir Pan häufiger auf attischen und unteritalischen Vasen dieser Zeit, und zwar meist im Gefolge des Dionysos oder dionysischer Umgebung, bald bärtig und bockbeinig (Beispiele: *Tischbein*, *Vases d'Hamilton* 1, 43 —

Müller-Wieseler, D. a. K. 2, 43, 539 [vor Dionysos]. Ermitage 1983 a [im Thiasos]. Brit. Mus. E 435 [bei Dionysos und Ariadne]. Ermitage 847 = Gerhard, *Etr. u. Camp. Vasenb.* C 6 [Kadmos]. Vgl. auch die bärtigen Pansbüsten auf den Vasenbildern des Assteas [Neapel 2873. *Wiener Vorlegebl.* 8, 12: Hesperiden] und der von Assteas abhängigen Kadmosvase [Millingen, *Mon. Ined.* 2, 199 *Gall. Myth.* 18, 396. *Inghirami, Pitt. d. Vas.* 3, 239], 10 wohl auch Neapel 3251) oder bärtig und menschenbeinig (Beispiel Ermitage 1788. *Antiq. du Bosph. Cimm.* pl. 63, 1—3; im Thiasos), daneben auch jugendlich bockbeinig (Beispiele: Zürich 307. Neapel 690 B, 3218 B) oder menschenbeinig (Beispiele: Berlin 2648. Neapel 690 B, 3218 B).

12) Im Anschluß an die attische Kunst sind auch die Darstellungen des Pan auf den Münzen von Pantikapaion zu erwähnen (Abbildungen der Goldmünzen *Mionnet, Descr.* 1, 347, 7 pl. LXIX, 3. *Mon. d. Inst.* 3, 35, 16. *Antiq. du Bosph. Cimm.* 85, 1. 2. Müller-Wieseler, D. a. K. 2, 42, 524. *Rev. numism.* 1865 pl. 2, 1. *Brit. Mus., Cat. Coins, Thrace etc.* p. 4 ff. *Head, Hist. num.* p. 2 fig. 170. *P. Gardner, Types of Gr. Coins* pl. VII, 34 [danach hier Fig. 10]. *Kgl. Mus. zu Berlin, Beschreibung der antiken Münzen* 1 Taf. I, 11, 12; der Silbermünzen 30 *Kgl. Mus. zu Berlin a. a. O. Taf. II, 15. Brit. Mus. a. a. O.*; der Kupfermünzen *Mus. Kotchoubey* 1 pl. 5, 19. *Sibirsky, Cat. des méd. du Bosph. Cimm.* 1 pl. 22. 23. *Brit. Mus. a. a. O. Kgl. Mus. zu Berlin a. a. O. Taf. II, 16, 17, vgl. Mionnet, Descr.* 1, 348, 11—14).



10) Goldmünze von Pantikapaion (nach P. Gardner, *Types* pl. VII, 34).

Stadt (vor Alexander d. Gr.) erscheint der Kopf des Pan in Seiten- oder Dreiviertelansicht, mit wirrem Haar und Bart, wilden Gesichtszügen, Spitzohren, aber ohne Hörner, bisweilen bekränzt. Die jüngeren zeigen einen bartlosen, jugendlichen Panskopf, ebenfalls ohne Hörner; ähnlich erscheint der Kopf des Pan auch in Makedonien auf Münzen des Antigonos Gonatas (vgl. *Usener, Rhein. Mus.* 29, S. 43 ff. Müller-Wieseler, D. a. K. 1, 52, 233. 50 *Wieseler, Comm. de Pane* p. 7). wo schon früher ein gehörnter jugendlicher Panskopf als Münzstempel vorkommt (Amyntas II. oder III., vgl. *Berl. Mus., Besch. d. ant. Münzen* 2, S. 194, 14, 15 m. Abb. *Brit. Mus., Cat. Coins, Macedonia* p. 168), und in Phanagoria (*Mionnet, Suppl.* 4, 417, 14). Pantikapaion wählte den Pan als Münzzeichen wahrscheinlich mit Rücksicht auf den Stadtnamen, wohl nicht unbeeinflußt von den Kulturen der Umgegend; der Typus stellt sich als eine äußerst gelungene und charakteristische Neuschöpfung dar. Der unbekannte Künstler, der ihn schuf, lehnte sich wohl an einheimische Vorstellungen an, und das nahe gelegene Skythenland bot ihm die Modelle, vgl. *Percy Gardner a. a. O.* Nenerdings hat freilich *Furtwängler (Satyr v. Perg.* S. 27, 1), der früher (*Ann. d. Inst.* 1877, S. 199 ff.)

ähnlich urteilte, in Abrede gestellt, daß dieser Kopf Pan bedeuten könne; er führt drei Gründe an: Pan habe keinen Kult in Pantikapaion gehabt; die Anspielung auf den Stadtnamen sei denkbar, aber unwahrscheinlich, da das Ziegenartige im Typus fehle; es sei unwahrscheinlich, daß ein so vorzüglicher Künstler im 4. Jahrh. nicht den allgemein recipierten Typus gewählt hätte. Diese Gründe sind aber nicht sehr schwerwiegend; die Existenz des Kultes können wir mit unserm Material nicht mit Sicherheit in Abrede stellen; und der fremdartige Typus erklärt sich durch beabsichtigtes Lokalkolorit. Immerhin bliebe die Sache zweifelhaft wegen des Fehlens der Hörner, wenn nicht eine von Imhoof-Blumer (*Monn. Greecq.* p. 39, 8, danach hier Fig. 11) publizierte Münze von Abdera denselben Typus gebürtig zeigte. Danach kann die Entscheidung für Pan nicht mehr zweifelhaft sein. Ebenso ist vielleicht die in gewisser Weise verwandte Darstellung eines Mannes mit wildem Bart und Haar auf einer Stele aus Kyzikos im Museum zu Konstantinopel (*S. Reinach, Catal. du mus. imp.* 163, abg. *Bull. d. Corr. hell.* 13 pl. 9) zu deuten (vgl. *Lechat* ebenda p. 514. *S. Reinach, Chronique de l'Orient* p. 634). Übrigens kommt ein ähnlicher Typus für Pan gelegentlich auch in späterer Zeit vor, vgl. z. B. die Marmorscheibe in Peltaform im Berlin. Mus. Nr. 1045; verwandte Typen auch auf Münzen des Gens Vibia (*Cohen, Méd. cons.* pl. 41, 9, 10, 13, 16).



11) Münze von Abdera, (nach Imhoof-Blumer, *Monn. greccq.* pl. 39, 8).

13) Die peloponnesische Kunst hatte, wie wir gesehen, einen Typus des jugendlichen Pan geschaffen in Anlehnung an den Doryphoros des Polyklet. An diesen Typus knüpfen die schönen arkadischen Münzen des 4. Jahrh. an. Arkadien hatte erst damals, durch Epameinondas' staatsklugen Einfluss zu einem Bunde geeinigt, begonnen eine politische Rolle zu spielen. Seit dieser Zeit setzt das Koinon der Arkader auf seine Bundesmünze die beiden Hauptgottheiten des Lykaion, Zeus und Pan. Zwei Haupttypen des Pan kommen vor, und zwar der erste nur auf Silbermünzen: Pan (jugendlich, menschenbeinig, mit kurzen Hörnchen) sitzt auf der Felsklippe des Lykaion (bisweilen ist sein Fell untergebreitet); er stützt sich mit der einen Hand auf den Sitz, in der anderen hält er das Pedum; zu seinen Füßen liegt die Syrinx der älteren Form, mit gleich langen Röhren (Beispiele: *Mionnet, Descr.* 2, 244, 6. 7. 11—13. 60 *Müller-Wieseler, D. a. K.* 1, 41, 181. *Brit. Mus., Cat. Coins, Pelop.* p. 173, 48—174, 54 pl. XXXII, 10 [danach hier Fig. 12<sup>a</sup>]. 11. *Head, Hist. num.* p. 373 fig. 242); häufig schwebt vor ihm ein Adler mit ausgebreiteten Flügeln (*Mionnet, Descr.* 2, 244, 8—10. *Suppl.* 4, 272, 7—12). Der zweite Typus (Kopf des jugendlichen Pan mit kurzen Hörnchen im Haar) kommt sowohl auf Silbermünzen (*Mionnet, Descr.* 2, 244, 4. 5.

Suppl. 4, 272, 5. 273, 16. 18. *Brit. Mus., Cat. Coins, Pelop.* p. 174, 55—61 pl. XXXII, 12 (s. Fig. 12<sup>b</sup>). 13. *Head, Hist. num.* 373. *Zeitschr. f. Numism.* 9 pl. II, 5) wie auf Kupfermünzen (*Mionnet, Descr.* 2, 245, 14—16. *Brit. Mus. a. a. O.* p. 174, 62—175, 72 pl. XXXII, 14—16. *Head a. a. O.* Nr. 6) vor (möglicherweise gehört auch der ähnliche Kopf mit längerem Haar, *Brit. Mus. a. a. O.* pl. XXXII, 17 hierher). Die Münzen des arkadischen Bundes gehören in die Jahre 370—363; aber die Typen werden nach dieser Zeit von Megalopolis beibehalten (*Mionnet, Descr.* 2, 249, 37—41. *Suppl.* 4, 281, 55. *Brit. Mus. a. a. O.* p. 176, 76—86 pl. XXXII, 20; p. 188, 1—11 pl. XXXV, 10. 11; p. 189, 15. 16 pl. XXXV, 13), vgl. auch den verwandten Typus von Heraia bei Imhoof-Blumer, *Monn. Grecq.* 193, 221. Es ist möglich, daß diese Münzen (wie *Rathgeber, Bull. d. Inst.* 1846,



12 a u b) Arkad. Bundesmünzen d. 4. Jahrh. (nach *Catal. of gr. coins Brit. Mus. Pelopona.* pl. XXXII, 10 u. 12).



p. 41, vermutet; vgl. *Michaëlis, Ann. d. Inst.* 1863 p. 303. *Wieseler, Gött. Nachr.* 1875 S. 458) die von *Paus.* 8, 30, 3 erwähnte

Marmorstatue des Pan Oionois im Lykaion darstellen; dagegen ist es sehr zweifelhaft, ob eine vereinzelte Kaiser-münze (Septimius Severus) von Megalopolis (*Mionnet, Suppl.* 4, 281, 58), welche Pan nach rechts schreitend zeigt, die R. auf einen Speer gestützt (vgl. die oben auf Skopas zurückgeführte Münze v. Heraia), in der L. ein Pedum, — auf die bei *Paus.* 8, 30, 6 f. genannte

Bronzestatue des Pan Skoleiitas (vgl. oben Sp. 1352) zurückzuführen ist.

Der Zusammenhang der arkadischen Bundesmünzen mit dem Pan der polykletischen Schule ist unverkennbar, besonders bei den Münzen, welche nur den Kopf zeigen. So hat die von *Percy Gardner* (*Types of Greek Coins* zu pl. 8, 32) vorgetragene Kombination viel Wahrscheinlichkeit, daß die Inschrift der dort abgebildeten Münze OAY sich auf den Stempelschneider beziehe (vgl. *Brunn, Gesch. d. gr. Künstl.* 2, 437) und daß dieser identisch sei mit dem gleichzeitigen Bildhauer Olympos von Sekyon, von dem *Paus.* 6, 3, 5 eine Siegerstatue erwähnt, und der seiner Herkunft nach vermuthungsweise der polykletischen Schule beigezählt werden darf (eine andere, von *Chr. Scherer* herrührende Kombination will den Stempelschneider mit dem von der Berliner Gemme nr. 351 Taf. 7 *Furtwängler* bekannten Gemmenschneider Olympos identifizieren, vgl. *Arch. Jahrb.* 1888, S. 119 ff.).

Der offenbar von einem hervorragenden Künstler geschaffene Typus des auf seinen Felsen sitzenden jugendlichen Pan blieb nicht auf Arkadien beschränkt, sondern fand seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. weite Verbreitung. Zwar die von *Head, Brit. Mus.,*

*Cat. Coins, Central Greece* p. 28, 23 auf Pan gedentete delphische Kupfermünze (abg. ebd. pl. IV, 14) hat offenbar mit diesem nichts zu thun: es ist vielmehr der Berggott des Parnass, und die beiden Felsen, auf deren einem er sitzt, sind die beiden Gipfel des Parnass. Aber wir finden den Pan der arkadischen Münzen wieder auf den jüngeren Münzen von Panti-kapaion, sowie auf sicilischen und unteritalischen Münzen (Messana: s. o. § 6, auch *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 42, 528; Pandosia: *Brit. Mus., Cat. Italy* S. 370, 2 (mit Abb.) 371, 3 (mit Abb.) 4; Salinas, *Sul tipo dei tetr. di Segesta* Taf. III, 12—14; Mesma: *Brit. Mus., Cat. Italy* S. 369, 3 u. s. w.). Überall ist Pan als der jugendliche Jäger aufgefaßt, bald mit Jagdspeeren bewaffnet, bald von einem oder mehreren Hunden begleitet, bald einen Hasen fassend. Bis in die späte Kaiserzeit erscheinen ähnliche Typen auf den Münzen von Pella (*Brit. Mus., Cat. Maced.* S. 93—95. *Berl. Mus., Beschr. d. ant. Münzen* 2, S. 113 f. *Mionnet, Descr.* 1, S. 482, 257. 483, 258. 259. *Suppl.* 3, 91 ff.), vgl. auch die Silbermünze der Julia Domna von Nikopolis a. Istros, *Mionnet, Suppl.* 2, 135, 460. Die Traianismünze von Korinth (*Mionnet, Suppl.* 4, 80, 536), welche diesen Typus in einem Tempel, also als Kultstatue, darstellt, ist unsicher, da ihre Kenntnis nur auf *Mus. Arigon.* 1, 68, 49 beruht. Auf Silbermünzen von Messana (*Salinas a. a. O.* Taf. III, 6 ff.) erscheint auch der Kopf dieses jugendlichen Typus allein.

Mit all' diesen Typen sind wir schon an die Grenze der hellenistischen Zeit gekommen. Zu erwähnen bleibt hier noch ein Gemälde des Protogenes (*Plin., N. H.* 35, 106); in welcher Weise Pan dargestellt war, entzieht sich völlig unserer Kenntnis, denn die Worte des *Plinius: novissime pinxit Alexandrum ac Pana* beziehen sich natürlich auf zwei verschiedene Gemälde und nicht (wie *Overbeck, Schriftquellen* nr. 1930 annimmt) auf ein und dasselbe.

### Drittes Kapitel.

#### Die Gestalt des Pan in der hellenistischen und römischen Zeit.

14) Der Typus des jugendlichen Satyrs, wie ihn das 4. Jahrh. unter dem Einflusse des *Praxiteles* ausgestaltet hatte, fängt mit dem Beginn der hellenistischen Zeit an, sich mit dem schon aus dem Ende des 5. Jahrh. stammenden des jugendlichen Pan, der ebenfalls im 4. Jahrh. von hervorragenden Künstlern ausgebildet war, zu vermischen. Ganz im Sinne einer Zeit, welche für das Ländliche ohne inneres Verständnis schwärmt, werden die ländlichen Satyrn noch ländlicher gemacht, indem man die tierische Beimischung ihres Äußeren durch verschiedene von Pan entlehnte Züge, wie Hörner, Ziegenschwänzen und Feigwarzen am Halse, steigert; auch die Attribute des Pan, Syrx und Jagdkeule, erhalten die Satyrn. Man hat diese Gestalten häufig für jugendliche Pane erklärt, sehr mit Unrecht. Über die Zeit, in der sich dieser Umschwung vollzieht, vgl. *Furtwängler, Ann. d. Inst.* 1877, S. 209. 211 f. *Satyr von Perg.*



S. 30 f. Für alles Nähere wird auf den Artikel Satyroi verwiesen. Allerdings erhält sich auch bei Pan zunächst der jugendliche Typus, während der ältere bärtige vollständig zurücktritt. Die späteren Vasenbilder zeigen den alten Ziegenpan überhaupt nicht, vgl. die von Wieseler, *Gött. Nach.* 1875, S. 442 ff. angeführten Beispiele. Gegen Ende des 3. Jahrh. haben sich die Typen des jugendlichen Pan und des jugendlichen Satyrs einander so genähert, daß man beginnt, sich nach Unterscheidungsmitteln umzusehen. Jetzt greift man wieder auf den alten Ziegentypus zurück, und neben den menschenbeinigen, gehörnten Satyr tritt der bockbeinige Pan, bald jugendlich, bald bärtig. Dies geschah natürlich im Kreise des Dionysos, weil dort Satyr und Pan neben einander zu erscheinen haben. Von der hellenistischen Zeit an ist Pan ein unentbehrlicher Bestandteil des dionysischen Thiasos, dessen Darstellung besonders seit Alexanders d. Gr. indischem Feldzuge beliebt geworden war.

Zuerst finden wir den bockbeinigen Pan des älteren Typus wieder auf ganz späten Vasenbildern, gewöhnlich bartlos und jugendlich, seltener bärtig (Beispiele gesammelt bei Wieseler, *Gött. Nachr.* 1875, S. 467). Ferner erscheint Pan stets bockbeinig auf den von hellenistischer Kunst abhängigen oder doch in Weiterbildung hellenistischer Motive entstandenen römischen Wandgemälden und Sarkophagreliefs. Auf allen diesen Denkmälern bildet Pan handelnd oder zuschauend einen Teil einer größeren Darstellung; Beispiele sind daher in den folgenden Kapiteln zu suchen. Hier sind nur noch einige charakteristische Einzeldarstellungen des Pan zu betrachten.

15) Die Richtung auf das Effektvolle, welche von der hellenistischen Zeit ab die Kunst beherrscht, fand in der Figur des Pan einen besonders dankbaren Vorwurf. Mit großem Behagen versuchten die Künstler ihren Witz und ihre Virtuosität an ihm in der Vermischung menschlicher und tierischer Formen und in der Verwendung der letzteren zur Charakterisierung des Pan zu zeigen. Je nach Ernst und Laune überwogen die menschlichen oder die tierischen Züge, machte sich eine edlere oder eine niedrigere Auffassungsweise geltend. Zwei vorzügliche Beispiele der ernsteren, würdigeren Auffassung, zugleich mit ungemein charakteristischer Hervorhebung der tierischen Züge, sind ein frühhellenistischer Terracottakopf aus Tralleis, früher in der Sammlung Gréau (abg. Froehner, *Terres cuites de la coll. Gréau* I Taf. 1—3, nach Taf. 3 oben als Fig. 1 wiederholt), und eine Bronzemaske des Dresdener Albertinum (Hettner 90. *Treu* 394. Abg. *Mon. d. Inst.* 10, 45—46, 3; danach hier Fig. 13), die ebenfalls der hellenistischen Zeit entstammt. In der Auffassung verwandt, allerdings erst der Antoninenzeit angehörig, ist ein Marmorkopf bei d'Escamps, *Musée Campana* pl. 31 (trümerischer Ausdruck; die Zunge wird zwischen den geöffneten Zahnreihen sichtbar). Weitere Beispiele dieser edleren Auffassung sind eine Bronzemaske des Cabinet des Médailles (*Babelon* nr. 447, abg. S. 198) mit schönem, mild-

ernstem Ausdruck, eine sehr schöne Bronzemaske des Wiener Hofmuseums (*Sacken, Antike Bronzen* 1, Taf. 29, 13), ferner die Doppelhermen bei Gerhard, *Antike Bildw.* 319, 1, 3; mit Darstellung der ganzen Figur (und zwar menschenbeinig) und ein Bronzegefäß der Uffizien (*Gerhard* a. a. O. 101, 5, 6: kauernnd, fließend gelockter Bart, die Stirn über der Nasenwurzel tierisch vorgebaut). Maßvoll humoristisch ist eine

Statuette der Sammlung F. A. v. Kaulbach (abgebildet und besprochen von P. Arndt, *Ztschr. d. Münchener Altertumsvereins* 11, 7; Arndt erinnert mit Recht an die reizende Panin der Villa Albani (s. unten Fig. 15)).



13) Bronzemaske in Dresden (nach *Mon. d. Inst.* 10, 45—46 nr. 3).

Andere Darstellungen betonen die tierischen Elemente noch viel stärker; auf diese Weise entstehen sehr merkwürdige, oft geistreiche, oft auch



14) Marmorkopf im Berliner Museum nach neuer Photographie.

abstoßende Bildungen. Besonders weit geht hierin eine hellenistische Terrakottabüste in Athen (gef. beim Stadion, *Martha, Figurines* nr. 106. Abgebildet *Athen. Mitth.* 3 Taf. 8; vgl. *Furtwängler* S. 155 ff.), wo bei allem Ernst des Ausdrucks die Übertreibung fast komisch wirkt; ähnlich soll ein aus Tanagra stammen-

des Marmorköpfchen (*Körte, Ath. Mitth.* 3 S. 394) sein. Sehr tierisch ist auch eine Bronzemaske des Wiener Hofmuseums (*Sacken, Antike Bronzen* 1, Taf. 29), ferner eine hässliche Marmorbüste des Fitzwilliam-Museums zu Cambridge (*Mus. Disenianum* pl. 15), ein Bronzebüstchen des Cabinet des Médailles (*Babelon* nr. 446) und ein Köpfchen in Rossie Priory, *Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit.* S. 649 nr. 9). Öfters ist das Gesicht zu grinsendem Lachen verzerrt, z. B. bei einem wirkungsvoll gearbeiteten Marmorkopf des Berliner Museums (nr. 241; hier abg. als Fig. 14), einem Kopf im Vatikan (*Brunn-Bruckmann* Taf. 199), einem Kopf des Museo Bocchi (*Schöne* Taf. 17, 1), und einem Kopf auf Schloß Tersatto bei Fiume (vgl. *Loewy, Arch.-epigr. Mitth. a. Österr.* 5, S. 166), während ein Kopf des Museums zu Palermo (*Arnold, Einzelverkauf* nr. 558) einen ernsten, träumerischen Ausdruck zeigt. Häufig finden wir auch den tierischen Typus des Pan in kleinen Bronzestatuetten römischer Zeit, vgl. *Arch.-epigr. Mitth.* 3, S. 129 (*Sacken*). *Babelon* nr. 441. 442. *Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Br.* S. 482 nr. 4. S. 520 nr. 8. *Sacken, Antike Bronzen* 1, Taf. 26, 2. In der römischen Kunst herrscht durchaus der stark tierische Typus; ihn finden wir auch in allen späteren Kompositionen verwandt, so in der Daphnis-Gruppe (z. B. *Clarac* 726 C, 1736 H), den Dornausziehergruppen (z. B. *Clarac* 726, 1742), den Gruppierungen mit Nymphen (z. B. *Clarac* 725, 1739, 736, 1736 B), besonders aber in dionysischem Zusammenhang (Beispiele: *Roux, Hercul. et Pompéi, Mus. secret* pl. 10. *Arch. Ztg.* 1864, Taf. 185); in widrigster Steigerung auf einem dionysischen Relief in Mantua (*Dütschke* nr. 860. *Arnold, Einzelverkauf* Ser. 1, 11).

Im einzelnen weichen die Darstellungen ziemlich stark von einander ab. Während die Hörner meistens dicht über der Stirn ansetzen, fanden wir schon in der polykletischen Schule einen Panstypus, der sie weiter zurück mitten in das Haar verlegt. Beispiele sind unter den oben genannten die attische Bronzestatue des Wiener Hofmuseums (*Arch.-epigr. Mitth.* 3, S. 129), der Kopf in Tersatto (ebda 5, 162) und der Kopf Campana (*d'Escamps* pl. 31); ferner des merkwürdigen, an Silen erinnernden Typus halber das *'Egyp. a. Z.* 1890, Taf. 6, 2 abgebildete Terrakottaköpfchen aus Megara. In der Regel stehen die Hörner hoch empor; nicht selten aber legen sie sich auch rückwärts über die Haarmasse (Beispiele: *Schöne, Mus. Bocchi* Taf. 17, 1. *Roux, Mus. secr.* pl. 57. *Combe, Anc. Marbl.* 2, 40, 1, 2), oder sie sind gewunden wie bei Antilopen (Beispiele: die Bronzemaske in Dresden, *Mon. d. Inst.* 10, 45—46, 3, und ein Kopf des Berliner Museums nr. 240); ja, die Hörner fehlen gelegentlich ganz, wo man doch nicht an der Deutung auf Pan zweifeln kann (Beispiele: *Arch. Ztg.* 1845, Taf. 30. *Roux, Mus. secr.* pl. 27. *Combe, Anc. Terracotta's in the Brit. Mus.* pl. 24, 45. *Babelon, Catal.* nr. 448). Dagegen giebt es weder einen einhörnigen (die Berliner Bronze, *Friederichs* 2, 2476, ist modern) noch einen dreihörnigen (die Abbildung *Bull. Nap.* 1, tav. 3 ist nach

*Wieseler, Zur Kunstm. Pans* S. 444 in dieser Beziehung falsch) Pan. Dagegen erhält Pan gelegentlich die hängenden Schweinsohren des Silen (Beispiele bei *Wieseler, Gött. Anz.* 1850, S. 1864. *Stephani, C. R.* 1863, 229), besonders auf Sarkophagen (z. B. *Clarac* 150, 181, 127, 345, 132, 150. *Combe, Anc. Marbl.* 10, 38, 39. *Mus. Chiaram.* tav. 34 u. s.).

16) Ein weiteres Feld zur Bethätigung bot sich der hellenistischen Kunst in Anknüpfung an die bereits gegen Ende des 5. Jahrh. angebaute Vielfältigung des Pan. Indem man diesen Gedanken weiter ausspann, erfand man zunächst, wie man dem Kentauren die Kentauringegenüberstellte, auch zu Pan ein weibliches Gegenstück, die Panin. Und war erst dieser Schritt gethan, so konnten auch die Pansinder nicht fehlen, und die ganze Pansfamilie war fertig. Von weiblichen Panen ist uns eine ziemliche Anzahl erhalten: 1) Marmorstatuette der

Villa Albani (*Clarac* 727, 1732.

*Brunn-Bruckmann* Taf. 391; danach hier Fig. 15, vgl. *Friederichs-Wolters* 1508. *Helbig, Führer* 2, 819); die jugendlich anmutige Figur steht aufrecht da, mit Ziegenfell bekleidet, und bläst die Doppelflöte (von der wenigstens etwas antik ist,

— die Ergänzung ist also richtig); der Kopf ist etwas seitlich geneigt. An dies Werk voll schalkhafter Grazie reiht sich 2) eine Bronzestatue aus Aventicum (*Mitth. d. aniquar. Gesellsch. zu Zürich* 16, 1, 4 Taf. 14); hier sitzt die nackte buckbeinige Panin (Lorbeerkranz, gescheiteltes Haar mit Löckchen), sie ist Flöte blasend zu ergänzen. 3) Roter Jaspis in Florenz (*David, Musée de Florence* 2, pl. 80, 2): eine buckbeinige Panin bläst die Doppelflöte. 4) Auf einem Bleiplättchen des Münzkabinetts in Athen (*Mon. d. Inst.* 8, 52, 375; *Müller-*



15) Marmorstatuette in Villa Albani (nach *Brunn-Bruckmann* Taf. 391).

Wieseler, D. a. K. 2, 43, 538a; von *Postolaccas*, *Ann. d. Inst.* 1868, 286 für einen Affen erklärt!) sitzt auf Vorder- und Rückseite eine nackte, bockbeinige Panin; auf der Vorderseite spielt sie das Trigonon. 5) Bronzestatnette in Florenz (*Gori*, *Mus. Etr.* 1, 64, 2): sitzende Panin (nackt, bockbeinig, geschwänzt) hält in der L. einen Apfel, mit dem sie liebäugelt, während sie die R. verzückt auf den Magen legt. 6) Bronzestatue in Florenz (erwähnt von *E. Braun*, *Ann. d. Inst.* 18, 1848, S. 240): trägt Eimer oder Korb. 7) Statuette in Athen (*Sybel* 2782): mit Krotalen klappernd (gekrümmte Nase, lächelnd Mund). 8) Bronzeköpfchen der Samml. Fejervary (*Mon. d. Inst.* 1854, p. 89 fig. 19). 9) Bronzebüste in Neapel, erwähnt bei *Gerhard*, *Neapels antike Bildw.* S. 208. Im Gefolge des Dionysos 10) auf dem Bruchstück eines Sarkophagdeckels in Neapel (*Gerhard* a. a. O. nr. 514). Bisweilen erscheint die Panin in Verbindung mit dem männlichen Pan: so 11) auf einem stark obscönen Sarkophagrelief in Neapel (*Gerhard* a. a. O. S. 459, 12, abg. *Antike Bildw.* Taf. 111, 2. *Roux*, *Mus. secr. pl.* 27. *Müller-Wieseler*, D. a. K. 2, 44, 548), wo zwei Paninnen ihre Sinnlichkeit zu befriedigen suchen. Ferner 12) auf einer Gemme bei *Hirt*, *Bilderb.* Taf. XXI, 3, wo eine Panin sich den Phallos einer Pansherme von hinten einsteckt. Weniger krafs ist die Darstellung 13) eines runden Marmorreliefs aus Tusculum (*Müller-Wieseler*, D. a. K. 2, 43, 536), wo Pan und Panin in Umarmung vorwärts stürmen. Hermaphroditisch sind 14) die drei Stützfiguren eines Bronzedreifußes in Neapel (*Roux* a. a. O. pl. 57), dessen Pendant von drei Panen getragen wird. Endlich finden wir die Panin auch in Verbindung mit Panknaben. 15) Eine früher bei *Vescovali* befindliche (wo sie *E. Braun*, *Ann. d. Inst.* 1864, 240 sah), später in den Besitz des Bildhauers Jerichan übergegangene Marmorgruppe (*Matz-Duhn* 1, 507) zeigt eine auf einem Felsen sitzende Panin, die auf dem Schoße ein nach der Mutterbrust greifendes Pansknäbchen hält; 16) eine Bronze-Gruppe der Sammlung Meester de Ravestein (*Mon. d. Inst.* 8, 12, 6) eine mit halben Körper aus einem Blumenkelch aufsteigende bockbeinige Panin, die in den Armen ein kleines Satyrknäbchen (mit menschlichen Beinen) hält, wohl um es zu säugen. 17) Eine Marmorgruppe der Uffizien (*Hirt*, *Bilderb.* S. 63 erwähnt; vielleicht identisch mit der bei *Düschke* 3, 555 kurz erwähnten Statuette einer Panisca) zeigt die Panin, wie sie ihr Knäbchen im Schurze der Nebris trägt. Sicher nicht antik (nach *E. Braun* Cinquecento-Arbeit) ist die *Ann. d. Inst.* 1846, tav. N abgebildete Marmorgruppe des Grafen Orti di Manara in Verona. Wenn dagegen eine sicher antike herrliche Silbermünze von Metapontion, um die Mitte des 4. Jahrh. geschlagen (*Beschr. d. ant. Münzen* d. Kgl. Mus. z. Berlin 3, 2, S. 360 nr. 149 Taf. XVII, 267; hier nach einem Gipsabguss als Fig. 16), wirklich, wie *Wieseler* (*Götting. Nachr.* 1890 S. 396) nicht ohne Wahrscheinlichkeit vermutete, eine Panin darstellt und nicht etwa den jugendlichen gehörnten

Dionysos, so würde sie für uns das älteste bekannte Beispiel der Darstellung eines weiblichen Panes sein.

Auch außer den bereits angeführten kommen Darstellungen von Pansknaben mehrfach vor; besonders kleine Statuetten, z. B. die Bronzen Castellani in Neapel (*Bull. d. Inst.* 1864, p. 217, mit l. Standbein) und im Cabinet des Médailles (*Babelon* nr. 449, abg. S. 199, mit r. Standbein), die den Knaben tanzend zeigen, wie er mit der L. die Augen beschattet und in der R. die Syrinx hält. Ferner die Bronze im Mus. Egizio zu Turin (*Heydemann*, *Mith. a. d. Antikens. Ober- u. Mittelital.* S. 39 nr. 11, die ihn sitzend und mit Trauben spielend zeigt. Eine Terrakotte der Samml. von Branteghem (*Fröhner* nr. 407) stellt ihn mit verschränkten Beinen stehend dar, wie er die Flöte spielt. Auch auf dem bekannten sog. Amalteiarielief des Lateran (*Benndorf-Schoene* nr. 24. Abg. u. a. *Schreiber*, *Die hellenistischen Reliefb.* Taf. 21 und in diesem Lexikon Bd. I Sp. 263, unten als Fig. 19 wiederholt) ist nach *W. Roschers* ansprechender Deutung (*Philologus* 58 [N. F. 7] S. 363 ff.) der Knabe Pan neben seinem Zwillingbruder Arkas dargestellt. Auf dem etruskischen Spiegel des

Vibius Philippus im Mus. Kircheriano (*Mon. d. Inst.* 9, 29, 2. *Gerhard*, *Etr. Sp.* 5, 45) macht sich der Pansknabe (*Painsscos* verschrieben für *Panisscos*) das Vergnügen, die unbeholfenen Bewegungen des tanzenden Silens *Marsuas* zu karikieren (*Helbig*, *Ann. d. Inst.* 1871, 119 faßt die Darstellung wohl irrig so auf, als wollte der Silen den Panisken züchtigen). In einem Sarkophagrelief des Louvre (*Fröhner* nr. 248. *Clarac* 124, 105) erscheint der Pansknabe zusammen mit zwei Niken, das in einem Fruchtgirlande sitzende Dionysoskind emporhaltend. Auch auf Wandgemälden finden wir gelegentlich Pansknaben, vgl. *Helbig* nr. 402, 1143. Wahrscheinlich ist mir endlich, daß auch das von *F. v. Duhn* im *Arch. Anz.* 1895, S. 53 (danach hier Fig. 17) als Hermesknabe publizierte Köpfchen der Samml. Duval in Morillon bei Genf einen Pansknaben darstellt; der Ausdruck und die Gesichtsbildung



16) Silbermünze von Metapontion im Berliner Museum, nach einem Gipsabguss.



17) Marmorköpfchen der Samml. Duval in Morillon bei Genf (nach *Arch. Anz.* 1895 S. 53).

würden dazu (wie auch *F. v. Duhn* zugiebt, den ich brieflich um seine Meinung befragte) vortrefflich passen; beides erinnert an die oben erwähnte Panin der Villa Albani. Die zu Flügeln ergänzten Ansätze in dem lockigen Haar können sehr wohl Reste von Hörnern sein; der Einwand des Herrn *Dual*, daß Hörner aus der Stirn wachsen müßten und nicht aus der Mitte des Haares, ist nicht stichhaltig, wo es so viele Beispiele vom Gegenteil giebt. Dagegen macht mich *F. v. Duhn* mit Recht darauf aufmerksam, daß der Scheitelzopf für Pan singular sei. Aber auch diese zunächst wohl auffallende Einzelheit läßt sich erklären: der Scheitelzopf ist von Eros entlehnt, der ihn ja oft genug trägt, mit dem Pan seit hellenistischer Zeit in naher Beziehung steht (vgl. unten Kap. 4, II, 4), und nach dessen Muster die Panskinder wohl überhaupt erfunden sind.

17) Seitdem die hellenistische Kunst die Figur des Pan effektiv ausgestaltet hatte, ist ihre Darstellung sehr beliebt. In der römischen Kaiserzeit finden wir ihn in mannigfachen Szenen teils handelnd, teils zuschauend beteiligt, besonders in den Kreisen des Dionysos und der Aphrodite, vgl. die folgenden Zusammenstellungen. Entsprechend einer thürischen Ausdeutung seines Namens (= τὸ πᾶν) und der Sinnesrichtung einer religiös herabgekommene, aber gottesdurstigen Zeit, die neben den verblästen Gestalten der Olympier die kleinen Götter zweiten und dritten Ranges hervorholte, um sich an sie anzuklammern, sehen wir Pan auch als 'Allgott' dargestellt, so z. B. wenn in einem Torso des Museums zu Mannheim (abg. *Baumann, Festschr. zur Karlsruher Philol.-Versamml.* 1882, S. 16) an Brust, Schultern und Armen des Pan die Köpfe der zwölf Götter angebracht sind; oder wenn er flöteblasend inmitten des Tierkreises steht (s. u. Kap. 4, II, 16). Vgl. auch *Letronne, Rec. d'inscr. égypt.* 2, 196. *W. Roscher* in *Festschr. f. Overbeck* S. 56 ff.

Der Merkwürdigkeit halber sei zum Schlusse noch erwähnt, daß auch Antinoos auf Kontraktanten als Pan dargestellt vorkommt (vgl. *Sabatier, Descr. des méd. contorn.* Taf. X, S. 9), und auf die Wahrscheinlichkeit hingewiesen, daß die mittelalterlichen Vorstellungen vom Teufel im letzten Grunde von der Figur des Pan abgeleitet sind, vgl. seine Darstellung am Portal der Kirche zu Trau in Dalmatien (*Conze, Heroen- und Göttergestalten* S. 40).

#### Viertes Kapitel.

##### Pan als handelnde Person.

18) Im folgenden ist der Versuch gemacht, eine Reihe von häufigen oder bemerkenswerten Darstellungen, in denen Pan handelnd auftritt, zusammen zu stellen.

##### I. Im Kreise des Dionysos.

###### A. Dionysos selbst anwesend.

1) Kindheitspflege des Dionysos. Auf Kupfermünzen des M. Aurelius und Caracalla von Zakythos sehen wir in Fortbildung des Motivs des praxitelischen Hermes Pan darge-

stellt, wie er auf dem linken Arme das Dionysoskind trägt, während er ihm mit der Rechten eine Traube vorhält (*Mionnet, Descr.* 2, 207, 20. *Suppl.* 4, 200, 52 f. 70 f. *Head, Hist. num.* 360. Abg. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 35, 410. *Brit. Mus., Cat. Coins, Pelop.* pl. XXI, 2—6). Auf der Schulter trägt er den Knaben scherzend in einer Marmorgruppe des Berliner Museums (nr. 236; Köpfe ergänzt); hier hält er ebenfalls eine Traube in der Rechten, aber gesenkt. In einem Wandgemälde der Casa di Lucrezio (*Helbig, Wandgem.* nr. 379; abg. *Zahn* 3, 83) schreitet Pan, an dem geschulterten Pedum einen Korb tragend, auf das Dionysoskind zu, das, vom Thiasos umgeben, auf dem Schoße Silens von einem Stierzweigespann spazieren gefahren wird. Ein anderes Wandgemälde (aus Herculaneum, *Helbig* nr. 376. Abg. *Pitt. d'Erc.* 2, 12. *Ternite* 1, 3, 3) zeigt als Hauptgruppe den sitzenden Silen, der das Kind hoch hebt, damit es nach einer Traube greifen kann, welche eine hinter ihm sitzende Bakchantin hält; vor der Gruppe kniet Pan. Auf einem fragmentierten Sarkophagrelief des Vatikans (abg. *Gerhard, Ant. Bildc.* Taf. 104, 1. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 35, 412. *Gaz. arch.* 5, 1879, S. 28; vgl. *Heydemann, Dionysos Geburt*, 10. *Hall. Winckelmannsprog.* 1885, S. 55) sehen wir links das nach Analogie des Zeuskindes von Kureten umtanzte Dionysoskind (vgl. das Elfenbeinrelief *Palagi, Arch. Ztg.* 1846, Taf. 38), rechts noch ein Stück der zweiten Scene: den gebückten greisen Silen und Pan, der über eine halb geöffnete Cista springt; aus der Cista, deren Deckel er mit dem Fuße anstößt, ringelt sich eine Schlange. Diesem sehr beliebten Motiv werden wir noch öfters in dieser Beispielsammlung begegnen. Die Mittelgruppe eines Sarkophagreliefs im Louvre (*Fröhner* nr. 248. Abg. *Clarac* 124, 105) zeigt das Dionysoskind in einem Fruchtkranz sitzend, von zwei Niken und einem kleinen nackten Panskneben hochgehalten. Bei der Säugung des kleinen Dionysos finden wir Pan auf zwei Relieffragmenten: in Rom, Pal. Cardelli (*Matz-Duhn* 2, 2252) und im *Muscée Napoléon* 2, 29 (*Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 35, 411, vgl. *Heydemann* a. a. O.). Dagegen ist der von *Heydemann* a. a. O. S. 40 auf Pan gedeutete, ganz menschlich gebildete Jüngling eines apulischen Vasenbildes (*Ann. d. Inst.* 1865, tav. E) sicher kein Pan.

2) 'Hochzeit' des Dionysos. Auf einer ziemlich späten rf. Hydria schönen Stils im Brit. Mus. E, 435 sitzt Dionysos in der Mitte, nach der hinter ihm sitzenden Ariadne umblickend, auf deren ausgestrecktem Arm Eros sitzt; dabei links ein Satyr, rechts, auf einem Felsen sitzend, der bärtige hockbeinige Pan mit Pedum. Eine ähnliche Darstellung finden wir auf einer rf. Pelike des Berliner Museums (*Jahrb. d. Inst.* 1, S. 151), wo Eros zwischen dem sitzenden Götterpaare schwebt; l. schreitet eine Nymphe heran, r. büpft ein jugendlicher menschenbeiniger Pan (bekränzt) davon. Ferner gehören hierher zwei lucanische Vasen des British Museum: F 272 (abg. *Mon. d. Inst.* 1854, Taf. 16. Dionysos sitzt, von einer weib-

lichen Figur hinter ihm bekränzt, auf einer Kline, gegenüber zu seinen Füßen Ariadne, hinter der ein Satyr einen Krater bringt; unter der Kline schreitet ein kleiner, jugendlicher, bockbeiniger Pan herbei, in der Rechten einen Zweig, auf der Linken eine Schale mit Früchten haltend, und F 163 (Durand 671: Dionysos blickt herab auf eine tragische Maske in seiner Linken, ihm gegenüber steht Nike, auf der Linken eine Schale mit Früchten haltend, in der Rechten einen Krauz, mit dem sie ihn kränzen will; hinter ihr steht Pan, jugendlich, menschenbeinig, auf dem Zeigefinger einen Vogel haltend). Dies letztgenannte Motiv kehrt wieder auf einer sehr verwandten Vase bei Tischbein (Vases Hamilton 2, 33); vgl. auch die Vase München 848 (abg. Arch. Ztg. 1865, Taf. 83). Nicht hierher gehört die gewöhnlich auf die Hochzeit des Dionysos gedeutete Vase von S. Martino im Museum zu Palermo (Gerhard, Antike Bildw. 69. Müller-Wieseler, D. a. K. 2, 36, 425), da sie sich auf den Adonismythos bezieht; vgl. unten Kap. V.

3) Dionysos findet Ariadne. Darstellungen dieser Scene, zurückgehend auf eine jedenfalls berühmte Gestaltung der Sage in hellenistischer Zeit, die sie in verschiedener Weise variieren, sind uns auf Wandgemälden und Sarkophagen erhalten. Als gemeinsames Grundschema gilt, daß Dionysos, von mehr oder minder zahlreichem Gefolge umgeben, der schlafenden Ariadne naht; entweder zieht ihr Pan selbst das Gewand fort, indem er zu Dionysos aufblickt (Beispiele: 1) Wandgemälde aus Herculaneum im Mus. Naz. zu Neapel, Helbig nr. 1235, abg. Pitt. d'Arc. 2, 16. Mus. Borb. 13, 7. — Sarkophagereliefs: 2) Vatikan, abg. Mus. Pio-Clem. 6, 8. Gerhard, Antike Bildw. 110, 2. 3) Blenheim [ovaler Sk. mit Löwenköpfen], vgl. Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit. S. 215 f. nr. 3. Gefunden in Vigna Casali, vgl. Bull. d. Inst. 1873, S. 18 [Brizio]; oder Eros zieht ihr das Gewand fort, während Pan bewundernd zuschaut oder vor Vergnügen tanzt und springt (Beispiele: 4) Wandgemälde aus der Casa del citarista in Pompeji, Neapel Mus. Naz., Helbig nr. 1239. — Sarkophagereliefs: 5) Florenz, Pal. Riccardi [Dütschke 2, 191]. 6) Florenz, Pal. Antinori [ebda 351]. 7) Louvre, abg. Clarac 127, 148. 8) Louvre, abg. Clarac 132, 150. 9) Aus Rom, früher Pal. Altemps, jetzt Graf Ouvrart, vgl. Helbig, Bull. d. Inst. 1880, S. 27 ff. 10) Auf dem Markte von Bolsena, abg. Gerhard, Antike Bildw. 112, 2. 3; gelegentlich lüftet Dionysos selbst das Gewand der Schlummernenden, wie auf dem 11) pompejanischen Wandgemälde, Helbig nr. 1236. Pan ist dabei stets bärtig und kleiner gebildet als die übrigen.

4) Begleiter bei Dionysos' Wagenfahrt. Häufig begleitet Pan den zu Wagen einherziehenden Dionysos. So finden wir ihn schon auf späten Vasenbildern, z. B. Neapel 1759. S. A. 687; ungemein häufig jedoch in Sarkophagereliefs, in denen ja die Wagenfahrt des Dionysos, oft als indischer Triumph charakterisiert, einer der beliebtesten Vorwürfe

ist. Mir sind folgende Beispiele bekannt: 1) Rom, Vatikan, Mus. Chiaramonti, abg. tav. 34. 2) Replik S. Bartoli, Admiranda 46 — 47 'in aedibus Mazarinis'. 3) Rom, Vatikan, abg. Mus. Pio-Clem. 4, 22. 4) Rom, Vatikan, abg. ebda 5, 7. 5) Rom, Lateran, Benndorf-Schöne nr. 408. Helbig, Führer<sup>1</sup> 1, nr. 702. Abg. Mon. d. Inst. 6, 7, 80, 1. 6) Rom, Capitol, abg. Foggini, Mus. Capit. 4, 63. 7) Rom, Villa Panfilii, Matz-Duhn 2, 2297, abg. im Codex Coburgensis 480, 133. 8) Ebenda, Matz-Duhn 2, 2302. 9) Rom, Villa Ludovisi nr. 142 Schreiber, vgl. Ann. d. Inst. 1863, S. 373 ff. nr. C (Petersen). 10) Neapel, abg. Gerhard, Antike Bildw. 119, 1; vgl. Gerhard, Neapels antike Bildw. nr. 191. 11) Neapel, vgl. Gerhard ebda nr. 195. 12) Pisa, Campo Santo, Dütschke 1, 23. Lasinio tav. CXVII, 19. 13) Pisa, Dütschke 1, 26. Lasinio tav. CLIV, 130. 14) Florenz, Pal. Riccardi, Dütschke 2, 110. 15) Verona, Museo Lapidario, Dütschke 4, 435. Maffei, Mus. Veron. Taf. 37, 1 — 3. 16) Louvre, abg. Clarac 144, 109. 17) Louvre, abg. ebd. 124, 151. 18) Louvre, abg. ebd. 127, 149. 19) Louvre, abg. ebd. 143, 145. 20) British Museum, abg. S. Bartoli, Admiranda tav. 48 — 49. (Combe) Anc. Marbl. 10, 39. 21) Cambridge, Fitzwilliam-Museum, vgl. Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit. S. 252 ff. nr. 31. 22) Ince Blundell Hall, vgl. Michaelis a. a. O. S. 383 nr. 249. 23) London, Lausdownehouse, vgl. Michaelis a. a. O. S. 442 f. nr. 25; abg. Cuvaceppi, Racc. 2, 68. 24) Richmond, Samml. Cook, vgl. Michaelis a. a. O. S. 640 nr. 73. 25) Woburn Abbey, vgl. Michaelis S. 720 nr. 61; abg. Engravings pl. 12. Hierher gehören ferner noch 26) ein Relief der tensa Capitoлина, abg. Bull. com. 1877, tav. XII. XIII, 8. 27) Eine Reliefplatte im Berliner Museum nr. 850. 28) Elfenbeinrelief in Mailand, Samml. Palagi; abg. Arch. Ztg. 4, 1846, Taf. 38. Den springenden Pan dieses Zusammenhangs zeigt allein 29) ein kleines Altarrelief vom Palatin, vgl. Matz-Duhn 3, 3640. Hier müssen auch mehrere Erzmünzen von Kyzikos (Faustina d. J., Monnet, Descr. 2, 542, 195. Müller-Wieseler 2, 10, 115. Imhoof-Blumer, Griech. Münzen [Abh. Akad. München 17, 1890] S. 614, 169, Taf. VII, 3 [die Figur auf dem Wagen ist nicht, wie die Herausgeber meinen, Demeter oder Kore, sondern trotz der Fackel sicher Dionysos, vgl. Wernicke, Ant. Denkm. z. griech. Götterlehre (Müller-Wieseler II\*) S. 251]; Commodus, abg. Imhoof-Blumer a. a. O. S. 615, 170, Taf. VII, 4) und Epiphaneia in Kilikien (Trebonianus Gallus, Imhoof-Blumer a. a. O. S. 707, 558, Taf. XI, 13) erwähnt werden. In diesen Darstellungen fährt Dionysos entweder allein (Nr. 1. 5 — 9. 10 — 14. 16. 21 — 23. 26) oder mit Ariadne (3. 4. 13 — 15. 17. 19. 22. 24. 25. 27); sein Zweigespann bilden meist zwei Kentauren (1. 3. 4. 10 — 15. 17. 20. 21. 23. 24), oft aber auch zwei Panther (8. 9. 16. 19. 22. 25 — 28), seltener zwei Elefanten (5. 7) oder zwei Löwen (6. 23). Pan tanzt meist ausgelassen im Thiasos der Satyren und Mänaden dem Wagen des Gottes voraus (Nr. 13. 21. 23. 26) und stößt dabei mit einem seiner Bocks-

beine eine am Boden stehende Cista auf, aus der sich eine Schlange ringelt (s. o. Kap. 4, I, A, 1) (Nr. 1. 3—5. 8. 10. 11. 15. 20. 25. 27. 29); auf Nr. 18 ist wohl nur durch falsche Ergänzung oder Überarbeitung aus der Cista ein Ziegenkopf geworden, auf Nr. 24 ist das Motiv des Cistenöffnens zwei unter dem Kentaurengespinn befindlichen Knaben gegeben; oder Pan geht dem Dionysoswagen voraus (Nr. 14. 18. 19. 22. 24) oder nebenher (Nr. 25 und auf den Münzen) oder er folgt ihm (Nr. 28); oder er füllt den Raum zwischen den Beinen eines Kentauren (Nr. 5) oder Elefanten (Nr. 16) aus. Endlich finden wir ihn auch bisweilen als Lenker des Gespannes, sowohl desjenigen des Dionysos (Nr. 7. 9, vgl. auch 27) wie des Eselgespannes des Silen (Nr. 10. 12; hier ist auch ein Sarkophagfragment des Berliner Museums Nr. 851 zu nennen, welches Pan als Lenker des typischen Eselgespannes zeigt, in dem, wie auf 12, zwei trunkene Mainaden sitzen, abg. *Arch. Ztg.* 1864, Taf. 185); er führt einen Löwen, auf dem Eros reitet (Nr. 10). In dem Relief Nr. 17 fahren mit Kentaurenzweigespann auf den in der Mitte angebrachten Clipeus (Porträts eines Ehepaares) zu von I. Dionysos, von r. Ariadne, in der Umgebung der Thiasos; in jedem der beiden Wagen steht hinten ein kleiner, bärtiger, bockbeiniger Pan.

5) In der Umgebung des auf einem Panther reitenden Dionysos. 1) rf. attisches Oxybaphon des späteren schönen Stils, Berlin nr. 2648: der jugendliche menschenbeinige Pan eilt dem auf dem Panther reitenden Dionysos voran. 2) Ovaler Sarkophag mit Löwenköpfen in Dresden (*Becker, Augusteum* 113): die Mittelgruppe zeigt den bärtigen, bockbeinigen Pan in ähnlicher Handlung. 3) Ovaler Sarkophag in der Villa Reale zu Poggio a Caiano: Pan treibt den Panther an. 4) Sarkophag bei S. *Bortoli, Admiranda* tab. 79: Dionysos, auf dem Panther zwischen Jahreszeiten, gießt aus einer Schale Wein in das hingehaltene Trinkhorn eines kleinen, bockbeinigen, bärtigen Pan, der auf der Schulter einen Schlauch trägt. 5) Marmorgruppe in Rom, Villa Casali (*Mats. Duhn* 1, 389): Dionysos setzt den Fuß auf den Rücken des gelagerten Panthers, erhebt mit der R. den Becher und senkt die (wohl richtig mit einer Traube ergänzte) L., nach der er neben ihm auf dem Felsen sitzender Panisk greift. Vgl. auch das Relief eines griechischen Klappspiegels im Berliner Museum (dort M. J. 7457 bezeichnet): Dionysos, vom Panther begleitet, schreitet nach links, ihm folgen Pan und eine Mänade, die sich jauchzend umarmen.

6) Den Dionysos stützend. Der trunkene Dionysos, auf einen oder zwei Gefährten gestützt, ist eine überaus glückliche Komposition, die mannigfach variiert in zahlreichen Werken der griechischen und römischen Kunst seit dem 4. Jahrh. wiederkehrt. Das Verdienst, diesen künstlerischen Gedanken zuerst gefaßt zu haben, gebührt Praxiteles, vor dessen Zeit eine solche Gruppe nicht denkbar gewesen wäre und mit dessen Kunstrichtung sie aufs Vortrefflichste zusammenstimmt. Er

bildete (*Pin.* 34, 69) aus *Erz Liberum patrem et Ebriatalem nobilemque una Satyrum quem Graeci νεφροποντα cognominant*. Man kann sich die Gruppe nach erhaltenen Darstellungen (vgl. z. B. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 44, 548) wohl vorstellen: Dionysos, leicht trunken, stützte sich auf eine weibliche Figur, Methe, und den Satyr. Ob *Praxiteles* an einer der Ideen nach verwandten Gruppe des *Thymilos* in der Triptodendstraße zu Athen ebenfalls beteiligt war, geht leider aus den orakelhaften Worten des *Pausanias* (1, 20, 2) nicht deutlich hervor. Dionysos war hier mit Eros gruppiert, wahrscheinlich von ihm unterstützt; ein Satyr gab ihm einen Becher. Eine Weiterbildung dieser bereits hellenistisch anmutenden Komposition im Sinne der hellenistischen Zeit ist es, wenn an Stelle der weiblichen Figur Eros tritt oder sein hellenistisches Gegenbild, der dionysaische Ziegenpan. Beispiele dieser Zusammenstellung sind eine Marmorgruppe im Berliner Museum nr. 97 (abg. *Mon. d. Inst.* IV, 35), die Mittelgruppe eines geriefelten Sarkophages im Fitzwilliam Museum zu Cambridge (*Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Britain* p. 263 nr. 77, abg. *Mus. Dim.* pl. 41), und eine fragmentierte Gruppe (der Satyr abgebrochen) aus Sparta (*Dressel-Milchhöfer, Athen. Mitth.* 2, 1877, S. 333; diese Beispiele zeigen den bärtigen älteren Pan; doch kommt die Gruppe auch mit dem jugendlichen bockbeinigen Pan vor, vgl. die Bronze-Gruppe der Sammlung Hertz in London (abg. *Ann. d. Inst.* 1846 tav. K); auch die Marmorgruppe aus Tusculum im Berliner Museum nr. 96 (abg. bei *Canina, Descrizione dell' antico Tusculo* tav. XXXIII) ist vielleicht so zu ergänzen. Eine unter Gordianus geschlagene Erz Münze von Tion in Bithynien (abg. *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* Taf. VI, 18, vgl. S. 607, 148) zeigt Dionysos in der Haltung des sog. Apollino auf den bärtigen Pan gelehnt, während ein Satyr vor ihm tanzt. Endlich kommt Dionysos auch wiederholt auf Pan allein gestützt vor. Beispiele: Marmorgruppe in Lowther Castle (*Michaelis a. a. O.* p. 497 nr. 63); Wandgemälde aus Pompeji im Museo Nazionale zu Neapel (*Helbig* nr. 408. Abg. *Mus. Borb.* 3, 4. *Arch. Ztg.* 1855, Taf. 82, 1. *Wieseler, Theatergeb.* 10, 1. *Ternite* 1, II, 2); Sarkophag im Louvre (*Clarac* 146, 116) und in den Offizien (Fragment, *Drüschke* 3, 350). Ob in der *Mon. d. Inst.* 1856, tav. 27, 4 abgebildeten fragmentierten Gruppe des Principe di Salerno Pan allein stützte, läßt sich nicht mehr feststellen. Zu erwähnen ist hier auch die Mittelgruppe eines Neapeler geriefelten Sarkophages (*Gerhard, Neapels antike Bildw.* nr. 189), in der Dionysos, auf einen Satyr gestützt, einem Panther den Kantharos reicht, während Pan vor ihm die Syrinx bläst. Dagegen ist die den Dionysos stützende (ganz menschlich, aber mit kleinen Hörnchen und Spitzohren gebildete) Figur der Henkelgruppe einer Ciste Barberini von *Furtwängler* (*Ann. d. Inst.* 1877, S. 211) mit Unrecht für Pan, früher bereits von *Schöne* (ebd. 1866, S. 175 nr. 44) mit Recht für einen Satyr erklärt worden.

7) Sonst im Dienste des Dionysos.



Wie dem Wagen des Dionysos, so schreitet Pan auch sonst gelegentlich dem Dionysos im Zuge des Thiasos voran, z. B. auf dem späten Vasenbild bei *Tischbein* (*Vases Hamilton* 1, 43), einer dreiseitigen Basis im Louvre (*Clarac* 169, 174), einem Sarkophag im Vatikan (*Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 104, 2). Oder er naht dem Dionysos mit unterwürfiger Geberde (tarentinisches Vasenbild der Sammlung Caputi in Ruvo, *Jatta, Vasi Caputi* nr. 239; Sarkophag im 10 Composanto zu Pisa, *Dütschke* 1, 128, abg. *Lasinio* tav. 26) und wird von ihm gezüchtigt (Sarkophag im Louvre, *Fröhner, Notice* nr. 311, abg. *Clarac* 192, 176, vgl. *Heydemann, Pariser Antiken* S. 14 nr. 19). Auf Sarkophagreliefs,

Darstellungen der Kämpfe und des Triumphs des Dionysos, finden wir Pan im Sinne der späteren Dichtung als Doryphoros und Schildknappen des Gottes. Beispiele: Sarkophag im Museo Chiaramonti des Vatikan (*Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 109, 1), im Hofe des Domes zu Salerno (ebd. Taf. 109, 2), im Dom zu Cortona (*Arch. Ztg.* 1845, Taf. 30. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 38, 443. *Heydemann, Mittheil. a. d. Antikens. Mittel- u. Oberital.* S. 111), in Villa Albani (*Zoega* 2, 75. *Guignaut, Rel. de Pant* 108 bis 458 B. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 38, 446 a). Zeigt diese Auffassung den Pan über seine eigentliche Natur hinausgehoben in Erinnerung an den Gott Pan, der den Feinden panischen Schrecken einflößt, so erscheint daneben Pan im Dienste des Dionysos auch aufs tiefste erniedrigt; wir sehen ihn in viehischer Trunkenheit sich zu den Füßen des Dionysos am Boden wälzen und, während ihm der Gott seinen Fuß auf den Bauch setzt, gierig mit der Schale die Tropfen auffangen, die aus dem Becher seines Gebieters herabfallen. Diese wohl ursprünglich für ein Gemälde erfundene Komposition liegt uns in einer Reihe von Wiederholungen vor: 1) Wandgemälde aus Herculaneum (*Helbig* nr. 403, abg. *Pitt. d'Erc.* 3, 37. *Mus. Borb.* 10, 52; danach hier Fig. 18. *Ternite* 1, 3, 6. *Roux, Mus. secr.* pl. 10). 2) Marmorstatuette, abg. *Nuove Mem. d. Inst.* tav. X, vgl. p. 276 ff. (*Benndorf*). 3) Statuette 60 bei Castellani (von *Benndorf* angeführt). 4) Marmorstatue aus einer Gruppe im Brit. Mus. (*Anc. Marbl.* 11, 42. *Clarac* 726 A, 1743 A). 5) Relief aus Philippeville im Louvre, *Clarac* 161 C, 149 A. 6) Münze des Caracalla von Stratonikeia, *Mionnet, Suppl.* 6, 539, 496. *Mus. Arigon.* 2, tav. V, 3. 7) Gemme, *Tassie* 1, 267.

## B. In bakchischem Kreise ohne Dionysos.

19) Von den zahlreichen Darstellungen, welche Pan außerdem in bakchischer Umgebung zeigen, seien hier nur einige besonders häufige oder sonst bemerkenswerte aufgeführt.

1) In Beziehung zu Satyrn und Mä-naden. a) Tanzend in der Umgebung des Thiasos erscheint Pan oft, so auf zwei rf. Hydrien aus Salerno in Neapel (Sammlung Peytrignet), *Bull. d. Inst.* 1864, p. 183 f.; mehreren griechischen Spiegelkapseln (*Arch. Ztg.* 1868, S. 77 nr. 7. *Friderichs, Berl. ant.*



18) Wandgemälde aus Herculaneum (nach *Museo Borbonico* 10, 52).

*Bildw.* 2, 21, nr. 2 a. *Mylonas, 'Ελληνικά κά-  
ντρα* 3, nr. 24 ff., vgl. *Bull. de Corr. hell.* 1877,  
p. 110 f.); einigen neuattischen Reliefs: Mar-  
morse aus dem Lateran (*Benndorf-Schöne* nr. 167.  
*Helbig, Führer* 1, 662, vgl. *Ann. d. Inst.* 1877,  
p. 212, 1. *Hauser, Neuatt. Reliefs* S. 51 nr. 68);  
vierseitige Basis in Villa Ludovisi (*Schreiber*  
nr. 331); Rundaltar aus America (*Bull. d. Inst.*  
1840, 86. 1869, 132); und Sarkophagen, z. B.  
dem ovalen Sarkophag in Dresden, *Becker,  
Augusteum* Taf. 115.

b) Einem Satyr einen Dorn aus dem  
Fuße ziehend. Diese in ihrer Erfindung  
durchaus der idyllischen Stimmung alexandri-  
nischer Dichtung entsprechende, durch feine  
Beobachtung der Bewegungen reizvolle Gruppe

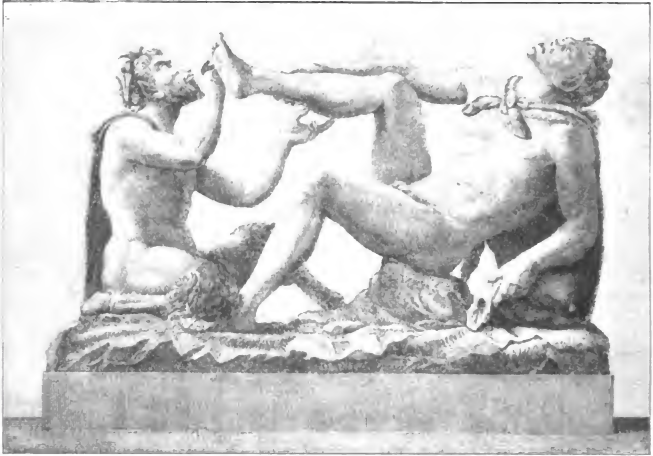
ist uns in mehreren Wiederholungen erhalten.

1) Vatikan, abg. *Visconti, Mus. Pio-Clem.* 1, 48; danach hier Fig. 19. *Pistolesi, Vaticano* 6, 20, 2. *Mon. Matth.* 1, 40. *Clarac* 4, 726, 1742; war als Brunnengruppe verwendet. 2) Rom, Archäol. Institut, vgl. *Matz-Duhn* 1, 502. Nur Pan erhalten und der Fuß des Satyrs. 3) Eine falsch mit Bocksbeinen ergänzte Replik des Satyrs in der *Galleria d. Candelabri* des Vatikan nr. 201 erwähnt *Furtwängler, Ann. d. Inst.* 1877, S. 209 Anm. 1. 4) In einer kleinen Marmorgruppe der Villa Borghese (*Hirt, Bilderb.* 2, Taf. XX, 9) erscheint Pan jugendlich bartlos. Auch auf Sarkophagen wurde die Gruppe zur Ausfüllung von Lücken verwendet, vgl. das Sarkophagerelief in Villa Panfili (*Matz-Duhn* 2, 2313),

1880, p. 28. 3) Dresden, abg. *Becker, Augusteum* Taf. 113. 4) Newby Hall, vgl. *Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit.* p. 633 nr. 34.

Ganz singulär wäre eine kleine Bronze-statuetten im Münchener Antiquarium Saal IV nr. 360, welche nach *Arch. Anz.* 1896, S. 148 Pan darstellt, wie er sich selbst einen Dorn aus dem Fusse zieht; aber dieses Werk wird, wie ich höre, von Kennern für modern gehalten.

d) Von Satyrn bestraft. In äußerst drastischer Weise wird dies auf der Schmalseite eines bakchischen Sarkophages im British Museum (*Anc. Marbl.* 10, 37) dargestellt: unter einem Baume steht ein Altar mit Früchten, von denen Pan (bockbeinig) geascht haben



19) Marmorgruppe des Vatikan (nach *Visconti, Museo Pio-Clementino* 1, 48).

wo sie unter einem der Löwenköpfe des Sarkophages angebracht ist.

c) Sich von einem Satyr einen Dorn ausziehen lassend (vgl. auch unten Kap. 4, 2, 4 [Pan mit Eros]). Das älteste Beispiel dieser offenbar in der römischen Kaiserzeit beliebten Variation derselben Vorstellung ist für uns eine kleine, im Peristylhofe der *Casa di Lucrezio* zu Pompeji gefundene Marmorgruppe (*Bull. d. Inst.* 1847, 133. *Overbeck-Mau, Pompeji* S. 319). Sonst findet sie sich, wie es scheint, nur auf Sarkophagen der ovalen Form, wo sie als Füllscene unter den Löwenköpfen oder Gorgonenmasken benutzt wird. Beispiele: 1) Florenz, Villa Reale zu Poggio a Caiano, *Dütschke* 2, 400, abg. *Gori, Inscr. ant.* 3, 35. 2) Früher in Rom, Pal. Altamps, dann beim Grafen Ouvaroff, vgl. *Helbig, Bull. d. Inst.*

mag; ein bärtiger Satyr hat ihn gepackt und sich auf den Rücken gehoben, indem er ihn an den Händen festhält; ein zweiter Satyr faßt das Schwänzchen des Sünders und bläht ihn mit einem Stecken weidlich durch; die Wirkung ist aus der Grimasse des Pan unschwer zu erkennen. Eine andere angebliche Bestrafungscene ist wohl anders aufzufassen, s. o. § 16.

2) In Beziehung zu Silen. Die Darstellung des trunkenen, auf einem von Pan geführten oder gelenkten Mauleselgepann fahrenden Silen ist uns schon oben (A 4) begegnet. Ähnlich ist es, wenn Silen auf einem Maultiere reitet, das von Pan geführt wird (Beispiele: Bronzefase *Compte Rendu* 1872, pl. 2, 3, 4; Sarkophag in Rom, Pal. Gentili, abg. *Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 110, 1; Gemme, *David,*



*Mus. de Florence* 2, 78, 2), oder wenn Pan den trunkenen taumelnden, von zwei jugendlichen Satyrn gestützten Silen begleitet (*S. Bartoli, Admir.* tab. 44).

Originell in der Erfindung, wenngleich in der Ausführung ungewöhnlich roh und schlecht, ist ferner eine kleine Brunnengruppe im Pal. Corsini al Prato zu Florenz (*Deutsche* 2, 266. *Arndt-Bruckmann, Einzelverkauf* 330): Silen sitzt am Boden und hat eine Ente unter dem Arm, die ihm Pan vergeblich zu entreißen sucht, indem er ihn ins Ohr beißt; eine zweite Ente ist dem Silen entschlüpft und ist im Begriff sich ins Wasser zu stürzen. Über die Rolle des Silen als Kampfrichter in dem Streite zwischen Eros und Pan s. u. Kap. 5.

3) In Beziehung zu Mänaden. Ein in der Wandmalerei ziemlich häufiger Vorwurf ist die Darstellung des eine schlafende Mänade beschleichenden Pan. Schon in der attischen Vasenmalerei schönen Stils finden wir verwandte Darstellungen, vgl. *Ermitage* Nr. 1983a. 2161. Die Komposition der Wandgemälde ist nach *Helbig* eine Weiterbildung aus der ebenfalls nicht seltenen Darstellung eines Satyrs, der ein Mädchen beschleicht, und diese wird von demselben Gelehrten auf ein Gemälde des Nikomachos (4. Jahrh., vgl. *Plin., N. H.* 35, 109: *pinxit nobiles bacchas obrepantibus satyris*) zurückgeführt. Der Kontrast des sehnigen Satyrkörpers mit dem weichen Frauenkörper, der den Künstler reizte, wird durch die Einsetzung des zottigen Pan noch verschärft. Beispiele sind gesammelt von *Helbig, Die Wandgem. der v. Vesuv verschütt. Städte* Camp. nr. 559—564. *Sogliano* (in dem Sammelwerk *Pompri e la regione sotterr. dal Vesuvio, Napoli* 1879) nr. 195: Abbildungen *Pitt. d'Érc.* 5, 32—34. *Roux, Mus. secr.* pl. 5—7. Verwandte Kompositionen kommen auch in der Skulptur vor; Beispiele: Relief der Loggia scoperta des Vatikans, abg. *R.-Rochette, Mon. Ined.* pl. X A 1. Sarkophag in Ince Blundell Hall, abg. *Engravings* 104, 1, vgl. *Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit.* p. 390 nr. 275. Smaragd der Sammlung Blacas: *King, Antique Gems and Rings* pl. XXIX, 6. Vergrößert wird die Komposition durch Hinzufügung eines Satyrs, der den Pan am Bein zurückzieht, in der Form eines Rundreliefs aus Cherchel (*Rev. arch.* 19, 3. *Sér.* 1892, pl. XI) und einem Carneol-Cameo in Neapel (*Gerhard, Neapels antike Bildw.* S. 394, 4). In einer vatikanischen Gruppe (*Visconti, Mus. Pio-Clem.* 1, 50. *Clarac* 726, 1739) sucht Pan die sitzende Bakchantin zu umarmen; die wohl nach dem Vorbilde dieser Gruppe ergänzte Dresdener (*Becker, Aug. Taf.* 81. *Clarac* 726, 1743) ist in ihren antiken Teilen Überrest der bekannten Gruppe von Pan und Daphnis (s. unt.); ein Achat-Cameo in Neapel (*Gerhard, Neapels ant. Bildw.* S. 398, 4) und die Lecuyer'sche Terracottagruppe (*Fröhner, Coll. Lecuyer* pl. 18) im Berliner Museum (*Furtwängler, Arch. Ztg.* 42, 1884, S. 66) sind modern. Zudringlich betastet Pan den Busen einer Bakchantin in dem Relief eines griechischen Klappspiegels des Berliner Museums (*Friederichs, Berlins ant. Bildw.* 2, nr. 2; auf

einem anderen griechischen Klappspiegel derselben Sammlung (*M. I.* 8148 bezeichnet) sitzt er ihr im Gesprieche gegenüber. Pan und Nympe sich umarmend und küßend zeigt ein Wandgemälde aus Pompeji (*Bull. d. Inst.* 1835, p. 129) und ein Carneol Vecovoli (*Imp. Gemm.* 6, 11. *Bull. d. Inst.* 1839 p. 108); in traulichem Beisammensein bei einander gelagert eine kleine Marmorgruppe des Wiener Hofmuseums (*Übersicht d. Kunst. Samml. des A. H. Kaiserhauses* Saal IX Schr. VII, 64, abg. *Sacken, Die antiken Skulpt. des k. k. Münz- und Antikencab. zu Wien* Taf. 18, 2. *Clarac* 736, 1736 B). Pan, ithyphallisch, in sinnloser Trunkenheit rücklings auf einen Felsen gesunken und von zwei Mänaden unter spottenden Geberden unterstützt, sehen wir in bakchischer Umgebung auf dem Deckel eines früher in Villa Casali (*Mats-Duhn* 2, 2344), jetzt in der Glyptothek Ny Carlsberg bei Kopenhagen befindlichen Sarkophages (*Visconti, Mus. Pio-Clem.* VC. *Millin, Gal. Myth.* 64, 242. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 37, 432. *Brunn-Bruckmann* Taf. 410). Auf einem Marmorcippus des Lateran (*Benndorf-Schoene* nr. 116) sucht eine Bakchantin dem Pan seine Syrinx zu entreißen. Zum Schluss sei noch eine Statuette in Rom, Pal. Castellani (*Mats-Duhn* 1, 503, vgl. *Benndorf, Nuove Memorie d. Inst.* 283) erwähnt: Pan sitzt hier am Boden, die Arme erhebend und Oberkörper sowie Kopf zurücklehnend; zwischen seinen Beinen ist ein nackter Fuß erhalten, nach *Benndorf* der des Dionysos, nach *v. Duhn* ein weiblicher, von einer Bakchantin, die ihm den erigierten Phallos niedertritt. Möglicher Weise sind die Panfiguren im Atelier Jerichau zu Rom (*Mats-Duhn* 1, 504) und im British Museum (*Synopsis, Gr.-Rom. Sculpt.* nr. 175. *Mus. Marbles* 11, 42. *Clarac* 726 A, 1743 A) ähnlich zu deuten und zu ergänzen.

4) In bakchischem Gelage. Als Teilnehmer eines Gelages kommt Pan auf römischen Reliefs vor, besonders auf Sarkophagreliefs. So reicht er auf einem Relief des Casino Ludovisi-Boncompagni zu Rom (abg. *Schreiber, Relief.* Taf. 42, 43) dem auf einer Kline gelagerten Dionysos eine Traube hinauf. Auf einem Sarkophagrelief des Lateran (*Benndorf-Schoene* nr. 373, abg. *Mon. d. Inst.* 6, 7, 80, 2) macht er zum Gelage der Satyrn und Mänaden auf seiner Syrinx die Musik; auch auf den Sarkophagreliefs in Villa Altieri (*Mats-Duhn* 2, 2411) und im Atelier Carimini (ebd. 2, 2418) führt er die Syrinx. Auf seinen Schlauch gelagert und mit der Rechten den Becher vorstreckend zeigen ihn die Sarkophagreliefs im Louvre (*Fröhner, Notice* nr. 308. *Clarac* 226, 160) und in Dresden (*Becker, Augusteum* Taf. 111). Auf einem Relief in Mantua (*Deutsche* 3, 860. *Arndt-Bruckmann, Einzelverkauf* nr. 11) sehen wir auf einem Felsen Satyr, Silen und Mänade gruppiert; zu ihren Füßen liegt Pan in widerlicher Trunkenheit und läßt sich von dem Satyr aus einem Schlauch in das hingehaltene Trinkhorn eingießen. Ein Trinkgelage von Satyrn, denen Mänaden (mit Tutulus) etwas vortanzen, zeigt ein archaischer

etruskischer Sarkophag aus Chiusi (*Mon. d. Inst.* 8, 2); auf einer der Klinen lagert auch Pan und spielt die Leier.

5) Mit Traubenkeltern sehen wir Pan zusammen mit einem bärtigen Satyr beschäftigt in dem zierlichen, von Ornamenten durchflochtenen Relief eines korinthischen Pilasters im Lateran (*Benndorf-Schoene* nr. 353). Hier mag auch das bei *Roux, Hercul. et Pompéi, Mus. secr.* pl. 16 abgebildete Mosaik erwähnt werden, das die aus Weinlaub emporsteigende Nymphe des Rebstocks zeigt, einen Korb mit Weinlaub und Trauben über dem Kopfe hal-

die hier in seinen Händen befindliche Schlangenciste geöffnet hat und nun, beim Anblick der Schlange erschreckt, einen Sprung macht (Pedum und Syrinx liegen am Boden); oder wenn Herakles trunken vor dem Kentauergespinn des Dionysos einherwankt, während Pan vor ihm einen von Eros gerittenen Löwen am Zaume führt (Sarkophag in Neapel, abg. *Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 112, 1); oder wenn Pan die Syrinx bläst in festlicher Versammlung vor Dionysos und Herakles (Goldschale von Rennes im Cabinet des Médailles zu Paris, abg. *Babelon, Le Cab. des Ant.* pl. VII) oder bei ihrem Ge-  
lage (Gemme, *Lippert Dact.* 365. *Maffei, Gemme* 4, 100). Häufig wird auf Herakles, den ἄλλος διόρυαος, auch die bereits oben erwähnte Komposition übertragen, in der Dionysos berauscht auf Satyr oder Pan oder Bakchantin gestützt dasteht. Auch Herakles stützt sich bald auf einen Satyr, bald auf eine Bakchantin, auf Eros oder auf Pan; auf einem Caeretaner Spiegel, einst in Gerhards Besitz (*Gerhard, Etr. Sp.* 2, 150), wankt er, auf eine Bakchantin gestützt, einher, während Pan dazu die Syrinx bläst; auf Satyr und Pan gestützt erscheint er z. B. auf dem bereits oben (I B 3) erwähnten Sarkophag in Ince Blundell Hall (*Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Br.* p. 390 nr. 275. *Engravings* pl. 104, 1) und auf einem aus Lykien stammenden Sarkophag in Athen (*Sybel* nr. 2974. *Mylonas, Bull. de Corr. hell.* 1, 1877 p. 348); vgl. auch die oben Sp. 1368 erwähnte Münze von Alexandria Troas. Ein auf dem Markte zu Bolsena befindlicher Sarkophag (*Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 112, 2, 3) zeigt unter anderen auf Pan bezüglichen Szenen auch Herakles, der trunken einer Bakchantin entgegen taumelt, während zwischen beiden Pan sichtbar wird, in einer Gruppierung, die zu offenbar an die Gruppe der Iuno Pronuba mit dem Ehepaar auf Ehesarkophagen erinnert, um nicht von dieser abgelenkt zu sein oder auf sie anzuspielen.



20) Nymphe (Maia? Oinoë?), Pan und Arkas, Relief im Museum des Lateran (vgl. *Benndorf-Schoene* nr. 24).

tend, dem ein junger bockbeiniger Pan lustern zudringlich naht.

6) Mit Herakles zusammen im Thiasos. Wie Herakles seit der hellenistischen Zeit häufig in bakhischer Umgebung oder als Genosse des Thiasos erscheint (vgl. oben Bd. 1 Sp. 2249 f.), so treffen wir ihn auch nicht selten in Verbindung mit Pan. Sehr lose ist diese Verbindung z. B. in dem Relief eines Altars im Vatikan (*Mus. Chiaram.* tav. 42), das an der Vorderseite Herakles mit einer Bakchantin zeigt, an einer Nebenseite einen Satyr mit Pedum, an der anderen Pan, der

Endlich finden wir Herakles im Thiasos auch trunken gelagert, von einem Pan an Kopf und Armen unterstützt, während ein zweiter Pan den Zecher mit Wein bedient; Beispiele: der bereits oben (I A 4) erwähnte Sarkophag Ouvarov, früher Altemps (*Bull. de Inst.* 1880 S. 27 ff.), und ein ebenfalls ovaler Sarkophag in Blenheim (*Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Br.* p. 215 f. nr. 3).

## II. Außerhalb des bakhischen Kreises.

20) 1) Mit Arkas. Wie bereits oben (§ 16) erwähnt, hat *W. H. Roscher* das unter dem Namen Amalthëiare Relief bekannte Relief

des Lateranmuseums (*Benndorf-Schoene* nr. 24, abg. u. a. *Schreiber, Reliefb.* Taf. 21, oben Bd. 1 Sp. 263; hier als Fig. 20 wiederholt, im *Philologus* 53 [N. F. 7], S. 364) in ansprechender Weise auf Pan und seinen Zwilling Bruder Arkas gedeutet (nach *Apollod. π. θεῶν in Schol. Ihes.* 36, vgl. *Münzel, Quaest. mythogr.* p. 16), die durch eine Nymphe, etwa Maia oder Oinoe (*Paus.* 8, 30, 3), genährt werden. Die früher beliebte Deutung auf das Zeuskind, die dem Relief den Namen gegeben hat, ist wegen der Spitzhoren des menschenbeinigen Knaben unhaltbar. *Benndorf-Schoene* deuteten auf Diopan und Aigipan; *Helbig* (*Führer* 1, 648) auf einen Satyrknaben, dem eine Nymphe zu trinken giebt, während ein Panisk dazu Syrix bläst; *U. v. Wilamowitz-Moellendorf* (*Isoles von Epidauros* S. 88 Anm. 63) hält es überhaupt für unrichtig, nach bestimmten Namen zu suchen.

2) Mit Daphnis. *Plinius* (*N. H.* 36, 29) erwähnt eine Gruppe Pan und Olympos als Gegenstück zu der Gruppe Chiron und Achilles, beide in den Saepta Iulia aufgestellt, beide sehr berühmt, ohne daß man die Künstler zu nennen wußte. Da Pan mit Olympos niemals zu thun hat, so schloß daraus *Stephani* (*Comptendu* 1862, S. 98 ff.) nach *K. O. Müller* (*D. a. K.* im Texte zu 2, 641) mit Recht, daß diese Benennung auf einem Irrtum entweder des *Plinius* oder des römischen Publikums beruhe, einer Verwechselung der Gruppen 'Marsyas und Olympos' und 'Pan und Daphnis'. Beide sind als Gegenstücke zu 'Chiron und Achilles' wohl denkbar. Da uns nun eine Gruppe 'Pan und Daphnis' in zahlreichen Wiederholungen (s. u.) erhalten ist, so liegt die Vermutung nahe und ist allgemein (vgl. auch *Kroker, Ann. d. Inst.* 1884, S. 67 ff. *Jessen*, oben Bd. II Sp. 2458 f.) angenommen, daß das Original dieser mehr oder weniger freien Nachbildungen eben die berühmte Gruppe des *Plinius* ist. Aber die Frage wird verwickelter dadurch, daß wir einerseits in pompejanischen Wandbildern eine Gruppe wiedergegeben finden, die zweifellos Marsyas und Olympos darstellt (*Helbig* nr. 225 ff.), und in einem Falle (226) wirklich als Gegenstück zu Chiron und Achilles (*Helbig* nr. 1291), andererseits *Plinius* (*N. H.* 36, 35) noch von einer zweiten Gruppe berichtet, die in der Porticus der Octavia stand, deren Künstler Heliodoros man kannte, und die Pan und Olympos *luctantes* darstellte. — *quod est alterum in terris symplegma nobile*. Da die nach der Schlussbemerkung ebenfalls berühmte Gruppe ein *symplegma* genannt wird, so liegt es nahe, das *luctantes* in erotischem Sinne zu verstehen. Nun wäre es schon des verschiedenen Standortes halber tollkühn, anzunehmen, beidemal sei ein und dieselbe Gruppe gemeint; auch die Annahme, eine der beiden Gruppen sei eine Kopie der andern gewesen, ist nur ein unbeweisbarer und unwahrscheinlicher Notbehelf; man müßte auch dann noch einen doppelten Irrtum des *Plinius* in der Benennung annehmen. Auf die richtige Lösung hat hier *R. Reitzenstein, Epigramm u. Skolon* S. 247 f. hingewiesen; er hat wahrscheinlich gemacht, daß die berühmte Gruppe in den

Saepta wirklich Marsyas und Olympos darstellte, — auf sie mögen die Wandgemälde zurückgehen, die ja auch die Chirongruppe kopieren. Die Gruppe des Heliodoros dagegen ist in einer Reihe plastischer Nachbildungen erhalten; sie stellte Pan und Daphnis dar: Daphnis lernt das Spiel der Syrix (das ihn zum Erfinder des bukolischen Liedes machen soll), wobei den Lehrer die sinnliche Lust an dem schönen Knaben überkommt. *Mag luctari* ein starker Ausdruck sein, des Ausdrucks *symplegma nobile* ist die Komposition durchaus würdig. Eine für seine Zeit vollständige Liste der Repliken gab zuerst *O. Jahn, Griech. Bilderchron.* S. 41 Anm. 272; die statuarischen Repliken vermehrte *B. Sauer* bei *Reitzenstein* a. a. O. S. 279 ff.; relativ vollständig ist die folgende Liste (*Jahns* Bezeichnung in Parenthese): I. Marmorgruppen. 1) [b] Rom, Mus. Torlonia (*Visconti* nr. 286), früher in Villa Albani (*Beschr. Roms* 3, 2, S. 561. *Clarac* 716 D, 1736 G., vgl. *Schreiber, Arch. Ztg.* 37, 1879, S. 64); zur Andeutung des Hirten Daphnis lagern zwei Kühe zu seinen Füßen. 2) [e] Petworth House (*Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit.* p. 603 nr. 12. *Clarac* 726 B, 1736 E); auch hier zwei lagernde Kühe dabei, — auf allen übrigen Exemplaren fehlen dieselben. 3) [a und f] Rom, Museo Boncompagni-Ludovisi (*Schreiber, V. Ludovisi* nr. 4. *Beschr. Roms* 3, 2 S. 579, 18. *De Cavalleris* 1, 22 [in *aedibus Caesii*]. *Vaccari* [*de Scaichis*] *Stat. 37*. *Perrier, Stat. 44*. *Maffei, Racc. 64*. *Montfaucon, Ant. expl.* 1, 49, 1. *Clarac* 726 C, 1736 H. 4) Rom, Mus. Torlonia (*Visconti* nr. 267. Vgl. *Heydemann, Pariser Antiken* S. 13); nach *Schreiber, Arch. Ztg.* 1879, S. 64 anscheinend modern. 5) Rom, Pal. Mattei-Corsivieri, früher Massimigli-Negrone (*Matz-Duhn* 1, 500). 6) Rom, Pal. Rospigliosi (*Matz-Duhn* 1, 501). 7) [c] Florenz, Uffizi (*Dütschke* 3, 130. *Amelung, Führer* nr. 59. *Gall. di Fir.* 4, 72. *Clarac* 726 H, 1736 D; danach hier Fig. 21. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 43, 540. *Baummeister, Denkm.* 2 S. 1148); vgl. *Heydemann, Mith. a. d. Antikens. Ober-u. Mittelital.* S. 73. 8) [d] Neapel (*Gerhard, Neapels ant. Bildw.* S. 456, 3. *Vaccari* [*de Scaichis*] *Stat. 38*. *De Cavalleris* 3, 81. *De Rubois* 39. *Roux, Herc. et Pomp., Mus. secr.* pl. 34). 9) Turin, Museo (*Dütschke* 4, 56); vgl. *Wieseler, Gött. Nachr.* 1877 S. 644, 10. *Heydemann, Pariser Antiken* S. 13. 10) Schloß Tersatto bei Fiume, Fragment (*R. v. Schneider, Arch. epigr. Mith. a. Österr.* 6, 162). II. Reliefs. 11) Marmorkrater in Villa Albani ob. Bd. 3 Sp. 864 Fig. 4; *Beschr. Roms* 8, 2, 550 ff. *O. Jahn, Bilderchron.* 41, 272. *Zorga, Basilil.* 72. *Inghirami, Mon. Etr.* 6, 10, 5; als Scene eines bakchischen Gelages. III. Bronzen. 12) [k] Arolsen (*Gaedechens* S. 63 nr. 120. *Friederichs-Walters* nr. 1510). 13) [i] Einst in Ch. Patins Besitz (abg. *Patin, Imperatorum Romanorum Numismata* [Argentinae 1671] p. 163\*); anscheinend modern. IV. Gemmen. 14) Carneol, Berl. Mus. (*Furtwängler* nr. 2317. *Winkelmann, Cab. Stosch* 2, 1546. *Töhlen* 3, 1126). 15) Smaragd-Plasma, Berl. Mus. (*Furtwängler* nr. 2318. *Winkelmann* 2, 1547. *Töhlen* 3, 1127). 16) Carneol, Paris, Cab. d. Méd. (*Cha-*

bouillet nr. 1674). 17) Gemme, *Raponi, Recueil de pierres antiques gravées* pl. XVI, 7. Vgl. auch den Granat des Cab. d'Orléans 1, pl. 69: der nackte hockbeinige Pan tanzt flötend und faßt einen nackten Knaben bei der Hand.

Auch Einzelfiguren des Pan wie des Daphnis aus der Gruppe sind erhalten, zum Teil falsch ergänzt. Einzelfiguren des Pan: 1) Louvre (*Fröhner, Notice* 1, 287. *Clarac* 325, 1775); vgl. *Schreiber, Antiken der Villa Ludovisi* S. 184. 2) *Heydemann, Pariser Antiken* S. 13 nr. 18. 3) Toulouse (*Clarac* 713, 1700); wohl auch hierher gehörig. 4) [h] Dresden, Albertinum (*Becker, August. Taf.* 81. *Clarac* 726, 1743); falsch ergänzt (vgl. oben B 3), wie zuerst *Gerhard (Arch. Anz.* 6, 1848 S. 319) und nach ihm auch *Jahn* erkannte; die Ergänzungen sind jetzt entfernt.

Einzelfiguren des Daphnis: 1) Rom, Villa Ludovisi (*Schreiber* nr. 175). 2) Rom, Pal. Ron-



21) Pan und Daphnis, Marmorgruppe der Uffizien (nach *Clarac* 726 B, 1736 D).

danini (*Meyer, Gesch. d. K.* 3, 365). 3) Rom, Pal. Mattei (*Mon. Matth.* 1, 17); gehört nach *Sauer* a. a. O. nicht in diese Reihe; die beiden Letztgenannten sind nach *Heydemann, Pariser Antiken* S. 13 verschollen. 4) Rom, Villa Cesi (*Sandart, Sculpt. vet.* 64); ob vielleicht die Abbildung bei *de Cavalleris* 1, 22 [in *aedibus Caesii*] dieselbe Gruppe meint, von der *Sandart* nur noch den Daphnis übrig zeigt? Dann wäre dies Citat von oben (nr. 3) hierher zu versetzen. 5) [g] Florenz, Uffizi (*Dütschke* 3, 232. *Vaccari [de Scaichis]* 41. *De Rubéis* 40. *Gall. di Fir.* 4, 73. *Clarac* 726 B, 1736 F. 6) Berlin, Museum nr. 231.

3) Mit Echo. Auf die Echosage (s. o. Bd. 1 unter Echo) ist bisher kein Monument mit Sicherheit gedeutet. Am ehesten könnte noch das von *Furtwängler (Ann. d. Inst.* 1877 p. 187 f.) auf diese Sage bezogene Relief eines cornetaner Spiegeldeckels des Berliner Museums (abg. ebd. tav. M) in Betracht

kommen, welches den jugendlichen, menschenbeinigen Pan offenbar in Liebessehnsucht versunken auf einem Felsen sitzend zeigt; das Pedum ist seiner Hand entsunken, ein kleiner Eros hat sich der Syrix bemächtigt und lockt mit seinem Spiel die Stimme der verschwundenen Geliebten (vgl. *Longos, Post.* 3, 23) heraus, ein zweiter Eros klettert heran; auch hier ist jedoch über eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht hinaus zu kommen, um so mehr, als nicht einmal mit Sicherheit gesagt werden kann, ob wirklich Pan oder nur ein Satyr gemeint ist. Dagegen muß die von *Benndorf (Ann. d. Inst.* 1866, p. 107 ff.) herrührende, das Motiv allerdings ansprechend charakterisierende Deutung der bekannten Figur des sog. Narkissos aus Pompeji (*Brunn-Bruckmann Taf.* 384 u. 5.) als Pan, der auf Echos Stimme lauscht, mit *F. Hauser, Jahrb. d. Inst.* 1889, S. 117) abgelehnt werden, da dem Pan die tierischen Abzeichen niemals ganz fehlen. Bei der Figur eines Vasenbildes im Brit. Mus. (s. o. § 8) ist die von *C. Smith* gegebene Deutung auf Pan und Echo mindestens sehr zweifelhaft; eine Lampe des Berliner Museums ist nicht auf Echo, sondern vielmehr mit *Roscher* auf Selene zu beziehen (s. u.); bei einer auf mehreren Narkissosdarstellungen anwesenden weiblichen Figur ist die Deutung auf Echo von *Trendelenburg (Arch. Ztg.* 1876, S. 8, 11) mit Recht zurückgewiesen. Ob ein pompejanisches Bild (*Mau, Bull. d. Inst.* 1880, S. 84 ff.) auf Pan und Echo zu beziehen ist, woran man denken könnte, bleibt äußerst zweifelhaft. Abzuweisen ist auch das von *Panofka* auf Pan und Echo gedeutete Vasenbild *Mus. Blacas* pl. VII, sowie die Gruppe *Mus. Pio-Clem.* 1. 50 (s. o. B 3; von *Hirt* auf Echo gedeutet). Das nach *Boissard, Antiq. Rom.* 6, 132 bei *Wieseler, Die Nympe Echo* (Göttingen 1854) auf S. 1 abg., S. 32 besprochene Relief ist eine offensbare Fälschung. Auch aus dem Altertum scheint keine Darstellung der Sage überliefert zu sein; denn die von *Kallistratos (Ekphr.* 1) beschriebene Gruppe (Pan und Echo umarmt einem flötenden Satyr zuhörend), sowie die eiserne Statue der Echo in Dodona (*Philostr. Eik.* 2, 33) haben schwerlich je anderswo als in der Phantasie jener Sophisten existiert. Ebenso ist es zweifelhaft, ob sich die Epigramme *Anth. Pal.* 9, 27. *Plan.* 4, 153—156 auf eine wirklich existierende Statue der Echo beziehen; eher könnte man dies bei zwei Weihinschriften aus Kaisarsia Panaias (*C. I. G.* 3, 4538. 4539) voraussetzen.

4) Mit Eros. Pan mit Eros zusammenzustellen, war für die hellenistische Kunst eine sehr lockende Aufgabe. Nahe gelegt war dies schon dadurch, daß in der späteren attischen Vasenmalerei nicht selten die Gruppe Aphrodite, Eros und Pan gesellt erscheint (das nächste Kapitel), der Lage ihrer Heiligtümer entsprechend. Freilich war dies der jugendliche vermenschlichte Pan; auch auf unteritalischen Vasen findet sich der menschenbeinige Pan mit Eros gruppiert, z. B. Neapel 2196 (reicht ihm die Syrix), Vatikan (*Passeri, Pict. Etr.* 155: um einen Reif streitend) u. a. Sobald

man aber, wie dies in der hellenistischen Epoche geschah, wieder auf den ältern bockbeinigen Typus zurückgreift, schien der zarte Knabenkörper neben dem rauhen Bocksgesellen einen reizvollen Gegensatz abzugeben. Weitaus am zahlreichsten sind hier die Darstellungen eines Ringkampfes zwischen Eros und Pan (gesammelt [aber unvollständig] und besprochen von O. Bie, *Jahrb. d. Inst.* 4, 1889, S. 129 ff.); die ältesten Beispiele zeigen die Scene noch ohne Zusammenhang mit dem dionysischen Kreise, erst später (wie Bie richtig bemerkt) wird daraus eine Art von palaistrischer Übung zur Belustigung des Dionysos. Mir sind folgende Beispiele bekannt (vgl. auch unten Abschnitt 12 n. 18): Pan sich mit einem Ziegenbock oder einem zweiten Pan stoßend: 1) Reliefschale aus Atalante in Lokris, Berlin nr. 2900 *Furtw.*, abg. *Jahrb. d. Inst.* 4, S. 129 (Pan noch jugendlich menschenbeinig; Eros stellt ihm ein Bein. Dabei sitzt Aphrodite, — hier ist die Anknüpfung an attische Vorstellung noch deutlich). 2) Calenische Reliefschale des Atilius, *Bull. d. Inst.* 1874, p. 88 (auch hier ist Aphrodite anwesend). 3) Wandgemälde aus dem Haus der Epigramme in Pompeji, abg. *Mon. d. Inst.* 10, 35, 1 (danach hier Fig. 22). vgl. *Sogliano*, *Bull. d. Inst.* 1876, p. 29f. *Dilthey*, *Ann. d. Inst.* 1876, S. 296 ff. (vor einem Tempel; dabei sitzt Aphrodite). Alle späteren Monumente zeigen einen regelrechten palaistrischen Kampf, meist vor Dionysos und Ariadne, wobei Silen mit einem Pinienbüschel in der Hand als Kampfrichter fungiert, der den Pan bisweilen derb zur Ordnung weist. Es sind 1. Wandgemälde: 4) aus Herculaneum. *Helbig* nr. 404 (*Pitt. d'Erc.* 2, 13. *Müller-Wieseler*, *D. a. K.* 2, 44, 551). 5) Aus Pompeji. *Helbig* nr. 405, vgl. *Bull. d. Inst.* 1841, p. 123. 6) Aus Pompeji. *Helbig* nr. 406, vgl. *Bull. d. Inst.* 1830, S. 120. 7) Aus Pompeji, fragmentiert. *Helbig* nr. 407, vgl. *Bull. d. Inst.* 1867, p. 48. 8) Aus Pompeji, vgl. *Bull. d. Inst.* 1874, p. 72 (*Mau*). 9) Aus Pompeji, Casa Nuova, vgl. *Arch. Anz.* 1895, S. 121. 10) Deckengemälde im Codex Pighianus (*Jahn*, *Sächs. Ber.* 1869, Taf. II, 4). II. Mosaiken: 11) Lyon (abg. *Spon*, *Misc.* p. 15, 38. *Montfaucon*, *Ant. expl.* 1, 177. *Artaud*, *Mos. de Lyon* nr. 5). 12) Aus Vienne (*Artaud*, *Mos. de Lyon* nr. 6). 13) Aus Baccano bei Rom, vgl. *Bull. d. Inst.* 1873, p. 182. III. Reliefs: 14) Sarkophag, Vatikan, vgl. *Welcker*, *Ztschr.* 479. *Jahn* a. a. O. Anm. 90. 15) Sarkophag im Dom zu Salerno (*Ann. d. Inst.* 1856, Taf. 6). 16) Sarkophag, Richmond, Samml. Cook, vgl. *Michaelis*, *Anc. Marbl. in Gr. Brit.* p. 640 nr. 73. 17) Sarkophag, Pisa (*Lasinio*, *Racc.* 139, 17); von *Dütschke* 1, nr. 15 wohl sicher irrig als zwei sich umarmende Erosen aufgefaßt. 18) Am Giebel des Hateriermonumentes im Lateran (*Benndorf-Schöne* nr. 348. *Mon. d. Inst.* 5, 6), vgl. *Ann. d. Inst.* 1849, p. 370. 19) Relief eines Tischfusses aus Ladenburg, vgl. *Arch. Ztg.* 26, 1868, S. 29. 20) Sarkophag aus Kreta in Cambridge, Fitzwilliam-Museum (*Michaelis*, *Anc. Marbl. in Gr. Brit.* p. 252 ff. nr. 31. *Pashley*, *Travels in Crete* 2, 6); die Scene ist

im Relief als Verzierung des von Kentauren gezogenen Wagens des Dionysos verwandt. 21) Sarkophag in Neapel (*Gerhard*, *Neapels antike Bildw.* S. 456, 3. *Welcker*, *Ztschr.* 479. *Jahn* a. a. O. Anm. 92); in der Gruppe des Pan und Daphnis (s. o. Pan und Daphnis nr. 8) ist der Ringkampf mit Eros als Verzierung an der Syrix angebracht. IV. Gruppe: 22) Terracotta aus Tanagra, Samml. van Branteghem (*Fröhner* nr. 345); hier sucht Eros den Pan von einem felsigen Sitz wegzuziehen. V. Gemmen: 23) Cameo (hellbraune Paste), Berlin nr. 11231 (abg. *Ann. d. Inst.* 1856, Taf. 6 und *Furtwängler*, *Gemmenkatalog* S. 350). 24) Sardonyx-Cameo (Paste), Berlin nr. 11166. 25) *King*, *Antique Gems and Rings* pl. XXIV, A. 1. 26) *Monaldini*, *Thes. gemm.* 2, 4. 27) Carneol, Berlin 7494. 28) Sard, Berlin 7495. 29) Nicolo, Berlin 8210 (abg. *Furtwängler* Taf. 59).

Mit dem Ringkampf des Pan und Eros hängt eine andere, ebenfalls beliebte Darstellung inhaltlich zusammen: Pan wird als Besiegter von zwei Erosen gebunden fortgeführt. Als eine Art Übergang mag man es ansehen, wenn auf einer Spiegelkapsel aus Brescia (*Welcker*, *Ztschr.* Taf. VI, 21 S. 482) Eros auf den besiegt daliegenden Pan den Fuß setzt, indem er zugleich die Siegespalme hält. Pan von zwei Erosen fortgeführt sehen wir als Mittelgruppe auf dem bereits oben (I B 3) zitierten Sarkophag Casali der Glyptothek Ny Carlsberg (Silen droht mit dem Pinienbüschel hinter ihm her) und ähnlich auf einem ovalen Sarkophag in Newby Hall (*Matz*, *Arch. Ztg.* 31, 1873, 25. *Michaelis*, *Anc. Marbl. in Gr. Brit.* p. 524 nr. 34 (unter einem der beiden Löwenköpfe). Auch statuarisch ist wenigstens der Pan aus der Gruppe erhalten in zwei Statuetten in Florenz, die eine in den Offizi (*Heydemann*, *Mith. a. d. Antikens. in Ober- u. Mittelital.* S. 8 nr. 4), die andere, welche Pan bereits an einen Baum gebunden zeigt, im Pal. Torrigiani (*Heydemann* a. a. O. S. 104). Mit auf den Rücken gebundenen Händen sitzt Pan traurig hinter dem Sieger Eros, der die Siegespalme hält, auf einem Carneol der Berliner Sammlung *Furtwängler* nr. 7493, abg. Taf. 56). Eine Variation des Themas ist es, wenn die Erosen nicht den besiegten, sondern den trunkenen Pan fortführen, wie dies auf der Schmalseite des oben unter Nr. 20 genannten Sarkophags in Cambridge geschieht. Hieraus entwickelt sich eine für Sarkophag-Schmalseiten beliebte Darstellung: der sinnlos trunkene Pan wird von Erosen getragen; Beispiele: 1) in Berlin nr. 852. 2) in Subiaco, erwähnt *Benndorf-Schöne*, *Lateran* S. 253 f. 3) *Bartoli*, *Admiranda* tab. 38. Hiermit taucht der Verkehr der Erosen mit Pan schon ganz in die dionysische Sphäre. So kann es nicht Wunder nehmen, wenn auf einem Sarkophag in englischem Privatbesitz (*Michaelis*, *Anc. Marbl. in Gr. Br.* p. 479), auf dem der festliche Zug des Dionysos spielend von Erosen aufgeführt wird, derjenige Eros, welcher den Dionysos selbst vorstellt, auf einem von Pan und einem Eros gemein-



22) Kampf zwischen Pan und Eros, anwesend Aphrodite, pompejanisches Wandgemälde  
(nach *Mon. d. Inst.* 10, 35, 1).

sam gezogenen Wagen steht; oder wenn in mehreren Sarkophagreliefs Eros trunken wie Dionysos auf Pan gestützt erscheint (Lateran, *Benndorf-Schöne* nr. 125 Taf. 21. 22. 2. Bruchstück Pal. Faccia, *Matz-Duhn* 2, 2744). Hier ist auch die Gruppe aus Melos im Nationalmuseum (*Sybel* nr. 987) zu Athen zu nennen, abg. *Ann. d. Inst.* 1866, tav. P 1: Eros lehnt sich trunken gegen einen Pfeiler und streckt den linken Arm rückwärts gegen Pan aus, der eifertig herbeikommt, ihn zu unterstützen. Eros und Pan schreiten umschlungen auch auf einem Carneol der Berliner Sammlung (*Furtwängler* nr. 3051, abg. Taf. 25). Ein andermal tanzt Pan Syrix blasend in einem bakchischen Eroteuzuge, der gleichfalls den trunkenen Eros-Dionysos, aber auf zwei Eroten gestützt, enthält (Lateran, *Benndorf-Schöne* nr. 198). Dafs er auf bakchischen Sarkophagen einen von Eros gerittenen Löwen führt, sehen wir schon oben (I A 4). Das Bruchstück eines Pntel in Villa Albani (*Zoega, Bassiril.* 2, 89. *Helbig, Führer* 2, 873) zeigt einen Zug reitender Eroten; ihre Reittiere (Stier, Bock, Panther) werden jedes von einem Satyr getränkt, der Stier von einem Pan. Auch die auf bakchischen Sarkophagen vorkommende (s. o. I B 1 b) Gruppe des Pan und Eros beim Dornausziehen findet sich auf Eros übertragen als Scene eines bakchischen Sarkophages mit Jahreszeiten (*S. Bartoli, Admir.* 79), wo sich Pan von Eros einen Dorn aus dem Fusse ziehen läfst. Wir finden die beiden ungleichen Gefährten ferner gesellt bei der Weinlese. Trauben kelternd oder mit der Nymphe des Weinstocks scherzend sahen wir Pan bereits (s. o. I B 5); aus der attischen Pfeilerfigur entwickelt sahen wir ihn (s. o. § 9) einen Korb mit Wein und Früchten auf dem Kopfe tragen. Bei einer von Eroten im Beisein des Dionysos abgehaltenen Weinlese tanzt Pan jubelnd auf einem Sarkophag in Capua (früher im bischöflichen Palast, jetzt wohl im Museo Campano), abg. *Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 88. Eine aus Grosseto stammende Gruppe der Villa Albani (*Brunn, Bull. d. Inst.* 1865, p. 68 f. *Helbig, Führer* 2, 872) stellt dar auf einen Baumstamm gelehnnten Dionysos dar; um den Stamm schlingt sich ein alter kräftiger Weinstock, in dem Eroten herumklettern, denen Pan einen Korb mit Trauben abnimmt. Hierher gehört auch die interessante, *Arch. Ztg.* 1879, Taf. 13 als 'Eros in der Weinlaube' abgebildete Marmorgruppe der Samml. Cook in Richmond (*Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit.* p. 622 nr. 3).

Endlich ist auch des verliebten Pan noch zu gedenken. Wenn auf dem Bruchstück eines Sarkophagreliefs im Pal. Castellani (*Matz-Duhn* 2, 2399) Pan auf einem Felsen sitzt und von einem flatternden Eros im Haare gezaust wird, so wird hierdurch angedeutet, dafs er in Liebesgedanken versunken ist, und man wird an Darstellungen wie den oben bei Echo erwähnten Spiegel (*Ann. d. Inst.* 1877, tav. M) erinnert.

5) Geburt. Die früher auf die Geburt des Pan gedeuteten Monumente, welche W. H. Roscher (*Philologus* 53 [N. F. 7], S. 367 f.) mit

Vorbehalt anführt, sind sämtlich auf den Minotaurus zu beziehen. Das von *Welcker (Griech. Götterl.* 2, 660) nach *Rinck (Relig. d. Hell.* 1, 226, 7) angeführte Relief in Pal. Grimaldi zu Venedig ist (worauf mich *Conze* aufmerksam macht) jedenfalls identisch mit dem von *Thiersch, Reisen in Italien* (1826) S. 257 richtig als Geburt des Minotaurus beschriebenen Relief; bei *Dütschke* ist es nicht verzeichnet.

6) Heiligtum des Pan. Ländliche Heiligtümer des Pan finden sich öfters dargestellt. Am bekanntesten ist wohl das Wandbild aus dem Haus der Epigramme (*Sogliano* nr. 197. *Mon. d. Inst.* 10, 36), wo Fischer und Jäger dem Pan ihre Gaben darbringen; dazu kommt jetzt ein ähnliches Bild, vgl. *Mau, Bull. d. Inst.* 1884, p. 137. Auch das Knochenrelief in der vatikan. Bibliothek (*Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 111, 5) ist hier zu nennen: In einem ländlichen Heiligtume des Pan, wo unter einem Baume eine Ziege weidet, haben ringende Knaben eine Herme des Pan (oder Priap?) umgeworfen. Pan selbst eilt klagend herbei. Auf einem Relief des Pal. Colonna (*Matz-Duhn* 3, 3575. *Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 42) bläst ein Jüngling die Syrix vor einem Altar, hinter dem eine Pansherme steht; ähnlich ein Satyr auf einem Carneol bei *Lippert, Daktyl.* 244. In einem Wandgemälde des Farnesinahauses (*Mon. d. Inst.* 12, 7a, 2) sitzt eine Frau mit einem Häschen im Schofs vor einer Pansherme.

7) Pan und Hermaphrodit. Die Zusammenstellung des Pan mit dem Hermaphroditen entspringt ebenso wie die mit Eros dem Streben nach Kontrast. Angeknüpft wird dabei einmal an die Rolle, welche Pan bei der Auffindung der Ariadne spielt (s. o.); hieraus sind die Darstellungen der Wandgemälde *Helbig* 1370 (*Roux a. a. O.* pl. 13) und *Röm. Mitth.* 11, S. 54 nr. 102 (*Mau*), sowie die betreffende Gruppe des schon oben (§ 16) erwähnten stark obscönen Reliefs in Neapel (*Roux a. a. O.* pl. 27. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 44, 548) entwickelt. Andererseits knüpft man an die Komposition des eine sitzende Nymphe bedrängenden Pan (s. o.) an; hier sind zwei Marmorgruppen in Villa Aldobrandini (*Hirt, Bilderb.* 2, Taf. XX, 8) und in den Offizi (*Dütschke* 3, 527. *Gall. d. Fir.* 4, 61. *Clarac* 670, 1650) zu nennen. Selbständiger sind ein paar weitere Wandgemälde, sämtlich aus Pompeji: *Helbig* 1371 (der stehende Hermaphrodit hebt sein Gewand in die Höhe, Pan erhebt entsetzt beide Hände), 1372 (abg. *Giorn. d. Scari* 1861, tav. VIII: Vor dem auf den leierspielenden Silen gelehnnten Hermaphrodit spielt Eros die Doppelflöte, gegenüber stehen der entsetzte Pan und eine Bakchantin). *Bull. d. Inst.* 1879, p. 255 (*Mau*): Der Hermaphrodit sitzt einer Bakchantin gegenüber, von Silen, Satyr, Eros und Pan beobachtet).

8) Bei Koras Emporsteigen. Eine kleine Gruppe spätattischer Vasen zeigt das Aufsteigen der Persephone im Beisein der sie erstaunt umhüpfenden Ziegenpanne; wir sind einigen derselben schon oben § 4 begegnet. Zuerst ist hier der (lange verschollene) Krater des Dresdener Albertinum (schlecht abg. *Noël des Vergers, L'Étrurie* pl. 10, genauer Arch.

Anz. 1892 S. 106 [*Herrmann*]; *Müller-Wieseler, Antike Denkm. z. gr. Götterl.*<sup>4</sup> Taf. 19, 1 S. 226 f. [*Wernicke*] zu nennen, wo die Hauptfigur inschriftlich als  $\Phi[\epsilon]\iota\gamma\epsilon\alpha\tau\tau\alpha$  bezeichnet ist; ferner der rf. Skyphos aus Vico Equense in der Sammlung Bourguignon in Neapel (abg. *Ann. d. Inst.* 1884, tav. M). Endlich gehört auch das gleich dem eben genannten von *Robert* (*Arch. Märchen* S. 194 ff.) auf das Emporsteigen einer Quelle gedeutete Vasenbild, Berlin 2646 (abg. *Mon. d. Inst.* 12, 4 und bei *Robert* a. a. O. Taf. 4) hierher. Die geistreiche *Robert'sche* Deutung scheint durch die Inschrift der Dresdener Vase widerlegt; vgl. auch *P. Hartwig, Röm. Mitth.* 12, 1897, S. 97. Aber auch so bleibt zu Recht bestehen, was *Robert* treffend bemerkt, daß die Rolle, welche Pan hier spielt, noch ohne dionysischen Beigeschmack ist. Wenn *Kora* zurückkehrt auf die Oberwelt, so erwacht die Natur, und jubelnd empfangen sie die in und

eilenden Satyr kehrt (erwähnt bei *Helbig, Führer*<sup>2</sup> S. 129). Zwei Rundreliefs des Museo Kircheriano (*Bonanni, Mus. Kirch.* tab. IX, 1, 2) zeigen einen Altar aus Steinen, auf dem ein Feuer brennt; Pan tritt heran und spendet aus einem Horne in die Flamme, bezw. wirft aus einem Opferkorbe Früchte in das Feuer; ähnlich ist das Relieffragment im Pal. Castellani (*Matz-Duhn* 3, 4040). Auf zwei von *Stephani* (*C. R. pour* 1863, p. 248) erwähnten Reliefs im Museum zu Padua (*Roulez, Mém. Cah.* 5, Nr. 9. *Furlanetto, Lap. Patav.* tav. 65) führt Pan das eine Mal einen Stier zum Altar, das andere Mal ist er dabei, ein an einer Eiche aufgehängtes Schwein auszuweiden. Ähnlich dem letztgenannten Relief ist die Gemme *Cades* 11, 378, wo Pan einen Hasen ausweidet. Auf einem Florentiner Carneol (*David, Mus. de Flor.* 2, 80, 1) bläst er vor einem brennenden Altar die Doppel- so flöte, ähnlich auch auf der Gemme *Raponi*,



23) Pan dem Dionysos opfernd, anwesend Eros auf Ziegenbock und Satyr, Friesrelief des Casino Borghese (nach *Strena Helbigiana* S. 44).

mit der Natur lebenden Dämonen der Waldflur, die Pane.

9) Pan und Olympos s. o. Nr. 2.

10) Pan beim Opfer. Einige spätere 50 Reliefs und Gemmen zeigen Pan mit einem Opfer, natürlich an Dionysos oder Priap, beschäftigt. Auf einem Votivrelief des Fitzwilliam-Museum zu Cambridge (abg. *Mus. Disn.* pl. 35, vgl. *Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit.* p. 260 nr. 67) steht Pan bockbeinig, bärtig und gehöhrt in einer Nische und spendet aus einer Schale auf eine neben ihm stehende Priapherne. Ein Friesrelief des Casino Borghese (ein Stück abg. *Strena Helbigiana* S. 44, 60 danach hier als Fig. 23) zeigt ein ländliches Dionysosheiligtum mit seinem Treiben; neben einem Baume steht ein aus Steinen zusammengesetzter Altar, auf dem Feuer brennt, vor einer bärtigen Dionysosherme; Pan tanzt herbei, um zu opfern, während ein Ziegenbock, auf dem ein nackter kleiner Eros mit einer Traube sitzt, seine Hörner gegen einen herbei-

*Pierr. grav.* pl. 69, 4, wo er ein Horn bläst, während ein Stier von einem Jüngling zum Altar geführt wird. Pan eine Ziege opfernd s. u.: Pan und Ziegen.

11) Pan und Orpheus. Dem Gesange des Orpheus lauscht Pan auf dem Relief eines Bronzehenkels im Berliner Museum (*Friederichs, Berl. ant. Bildw.* 2, S. 452 nr. 2082).

12) Kampf zweier Pane. Aus dem oben besprochenen Ringkampfe zwischen Pan und Eros finden wir gelegentlich einen Kampf zweier Pane entwickelt, was lediglich als eine Variante des ersteren zu betrachten ist. So sehen wir in den Reliefs einer dreiseitigen Basis (*Matz-Duhn* 3, 3667. *Mon. Matth.* 2, 78, 1) zweimal solchen Kampf im Beisein des mit dem charakteristischen Pinienbüschel ausgestatteten Kampfrichters dargestellt; das eine Mal ist ein Faustkampf dargestellt, das andere Mal ein Ringkampf, wobei der einmal niedergeworfene Pan sich gegen das Emporgerissenwerden sträubt, um nicht durch drei-



maliges Berühren des Bodens dem Gegner den Sieg zu lassen; auf der dritten Seite sehen wir Dionysos als Vorsitzenden des Kampfes und Nike mit Palme und Kranz. Hier kann auch das bereits oben § 10 bei Gelegenheit der Nymphenreliefs erwähnte Relief der Glyptothek (nr. 301 a *Brunn*) noch einmal genannt werden: oben über der Grotte schreiten die drei Nymphen, während in der Grotte nach *Petersens* (*Arch.-epigr. Mitth. a. Österr.* 5, S. 40) 10 Deutung zwischen zwei Panen ein musikalischer Wettstreit stattfindet; vgl. jedoch zu dieser Deutung *Wissowa, Verh. d. 41. Philolog.-Versamml. zu München* S. 250 f.

13) Pan und Selene. In Liebesgeschichten verflochten erscheint

Pan nicht vor der alexandrinischen Zeit. Hiervon seine Liebe zu Selene anzunehmen, weil Pans

Liebe, in allen anderen Fällen unglücklich, hier glücklicher sei (*Furtwängler, Ann. d. Inst.*

1877, p. 187), scheint mir

verfehlt;

und auch *W. H. Roschers*

Bemerkung (*Selene* S.

164), die Liebe des Pan

zur Selene sei

zwar nur von

späten Schriftstellern wie

*Nikandros* (bei

*Serv., Prob., Philarg.* zu *Vergil Georg.*

3, 391 und *Macrob.*

*Sat.* 5, 22, 9) und *Vergil*

(a. a. O.) überliefert, dürfte

aber gewiss ein hohes Alter beanspruchen, da sie in dem Wesen der

Sache, der Vorliebe der Hirten für

den Mond, begründet sei, scheint

mir durchaus nicht beweiskräftig. Wir

wären nur dann berechtigt, eine literarisch

so spät auftretende Sage über die hellenistische Zeit hinauf zu datieren,

wenn es ältere Monumente gäbe, welche sie darstellen. Dies ist aber

nicht der Fall. Dafs nach *Porphyr., De antr. nymph.* 20 Pan-Lykaios und Selene

in Arkadien zusammen in einer Höhle verehrt wurden, und dafs nach *Paus.* 2, 10, 2 in Korinth

vor dem Tempel des Asklepios als Gegenstücke 60 Statuen des Pan und der Selene standen, kann nichts für höheres Alter beweisen, da wir keine

Veranlassung haben, diese Angaben auf ältere Zeit zu übertragen. Es giebt überhaupt nur drei

Monumente, die sich mit einiger Wahrscheinlichkeit (die von Sicherheit noch weit entfernt



24) Pan und Selene, Thonlampe des Berliner Museums (nach *Baummeister, Denkm.* Bd. I Sp. 466).

Bd. 2 Sp. 3121; ferner *Arch. Ztg.* 31, 1873, Taf. 7, 1, vgl. S. 73 [*Dilthey*]. *Roscher, Selene* Taf. 1, 1, vgl. S. 4. *Fröhner, Coll. Gréau, Bronzes antiques*, Paris 1885, nr. 601 p. 121; vgl. auch *Preller-Robert* 1, 445, 2): Der bockbeinige Pan trägt im Schema des Spieles *ἐπεδραμός* eine verschleierte weibliche Figur auf dem Rücken, während ein geflügelter Knabe mit einer Fackel voraneilt. Die an sich mögliche Deutung auf Pan und Selene hat die auch von *Dilthey* richtig hervor-

gehobene Schwierigkeit, dafs uns nirgends bezeugt ist, Pan habe Selene auf den Rücken genommen. 2) Thonlampe des Berliner Museums aus Athen (abg. *Arch.*

*Ztg.* 1852, Taf. 39, 1, danach *Baummeister, Denkm.* 1, S. 466 Fig. 514 und oben Bd. I

Sp. 1214 u. Bd. 2 Sp. 3123/4, hier als Fig.

24 wiederholt, gewöhnlich auf Pan

und Echo gedeutet,

wahrscheinlicher von *W. H. Roscher* (*Selene* S. 4; vgl.

*Nachträge zu Selene, Progr. Gymnasium*

*Wurzen* 1895

S. 3) auf Pan und Selene,

die auf einer Lampe viel

passender erscheint als

Echo: Pan, bärtig und bock-

beinig, sitzt unter einem Baume; er

hält eben mit Syrxinblasen inne und blickt

rückwärts empor, denn in den Zweigen des Baumes

erscheint das Antlitz der Selene; ein munteres Böcklein strebt am

Baume empor. 3) Münze des Caracalla von Perinthos, erwähnt von *W. H. Roscher* (*Nachträge zu Selene* S. 45)

nach einer brieflichen Mitteilung

*Imhoof-Blumers*: Selene und Pan (mit

struppigem Haar und zwei Stirnhörnern) fahren auf einem Zweigespann

(im *Brit. Mus. Cat. Coins, Thraee* 159 als Apollon und Artemis erklärt).

Alle übrigen für Pan und Selene in Anspruch genommenen Darstellungen sind abzu-

weisen; auf dem rf. Oxybaphon aus Tanagra, welches *Fröhner, Coll. Branteghem* nr. 212 be-

schreibt (*Herakles* im Hesperidengarten, dabei

Eros Äpfel pflückend, Pan sitzend, Selene mit

zwei Fackeln, jugendlicher Satyr mit Pedum an einen Fels gelehnt, sitzende Frau) steht

Pan offenbar in keiner näheren Beziehung zu der dort auch nur vermutungsweise als Selene

gedeuteten Figur. Die von *Fröhner, Gaz. arch.* 12, 1887, pl. 40 als Hochzeit des Pan und

der Selene publizierte schöne Terracottagruppe der inzwischen versteigerten Sammlung Spitzer (auch von Roscher, *Nachträge zu Selene* S. 41, 1 erwähnt) ist sicher modern. Die Marcus Aurelius-Münze von Patrai (abg. ob. Bd. 2 Sp. 3121. Gerhard, *Akad. Abh.* Taf. VIII, 6. Müller-Wieseler, *D. a. K.* 2, 16, 174. Roscher, *Selene* Taf. III, 6 und *Nachträge* S. 45), wo der jugendliche Pan einer Reiterin mit bogenförmig flatterndem Gewand gegenüber steht, ist von Imhoof-Blumer und P. Gardner, *Journ. Hell. Stud.* richtig auf die in Patrai lebhaft verehrte Artemis gedeutet worden. Allerdings ist vielfach die Meinung geküßert worden (Wieseler, *Arch. Ztg.* 1846, S. 215. Gerhard, ebd. 1850, S. 150. Dilthey, ebd. 1874, S. 75, 2. Stephani, *Compte rendu pour 1869*, p. 79. W. H. Roscher, *Selene* S. 148), die beiden Thonlampen oben Bd. 2 Sp. 3140, *Arch. Ztg.* 1850, Taf. XV, 2 u. Jahn, *Altertümer von Vindonissa* 20 Taf. II, 4 (letztere mir nur durch Stephanis Erwähnung bekannt) stellten Selene auf dem in einen Widder verwandelten Pan reitend dar, nach einer apokryphen Sage, die berichtet, Pan habe sich aus Liebe zu Selene in einen Widder verwandelt. Aber es wird nirgends überliefert, daß Selene den verliebten Pan als Reittier benutzt hätte, wie es denn auch an sich durchaus unwahrscheinlich ist, daß jemand es gefabelt hätte. Ich sehe hier nur die Mondgöttin auf ihrem Lieblingstier, dem Widder, reiten; von Pan sehe ich keine Spur, und kein antiker Beschauer konnte mehr sehen: also ist Pan auch nicht dargestellt.



25) Pan und Syrinx, Münze von Thelpusa (nach Brit. Mus., Cat. Coins, Pelop. pl. 37, 23).

14) Pan und Syrinx. Die von Achill. Tat. VIII, 6 erzählte Geschichte von 40 Pans Liebe zur schönen Syrinx, die von ihm verfolgt in ein Schilfrohr verwandelt wurde, keine echte Sage, sondern die müßige Erfindung eines witzelnden Kopfes aus später Zeit, findet sich nach Imhoof-Blumers (*Ztschr. f. Num.* 1, 134) ansprechender Deutung auf Kaiseremünzen von Thelpusa (*Head, H. N.* p. 382. *Brit. Mus., Cat. Coins, Pelop.* p. 204, 3 pl. XXXVII, 23, danach 50 hier Fig. 25) dargestellt: der jugendliche Pan stützt sich mit der Linken auf sein Pedum und greift mit der Rechten nach einem aus dem Boden wachsenden Schilfrohr. Wieseler's Deutung (*Gött. Nachr.* 1875, S. 459) auf die bei Paus. S. 42, 2 erzählte Sage, wie Pan die Demeter im Dunkel des Waldes (doch nicht im Schilfrohr!) erspäht, ist glänzlich haltlos. Ebenso unrichtig ist es, wenn *Ann. d. Inst.* 1839, p. 108 ein Carneol Vescovali (*Impr. gemm.* 6, 11), wo 50 Pan eine Nymphe umarmt, während Eros dazu die Flöte bläst, auf Syrinx bezogen wird.

15) Pan im Tierkreis. In Konsequenz stoischer Lehren und unter Benutzung einer falschen Etymologie des Namens erscheint Pan der späteren, religiös abgelebten und nach neuen Göttern lechenden Zeit als Personifikation des Weltalls, als der Allgott. In

beredert Weise ist dieser Gedanke auf einigen Gemmen dadurch ausgedrückt, daß Pan inmitten des Zodiacus dargestellt wird; vgl. Stephani, *Compte Rendu pour 1869*, p. 64. R. Gaedecheus, *D. marm. Himmelsglobus in Arolsen* S. 41 f. Roscher, *Pan als Allgott* (in d. Feastschr. f. Overbeck) S. 64 und oben im mythologischen Teil dieses Artikels. Es sind folgende: 1) Sardonyx in Florenz, abg. Gori, *Gemm. Mus. Flor.* 2, 88, 3. *Gemm. astrif.* 1, Vign. der Vorrede. Raspe 3138. Hirt, *Bilderb.* Taf. XXI, 5. *Creuzer, Symbolik* 2, 1, Taf. 5. Guignaut, *Rel. de l'ant.* pl. 61, 194. Müller-Wieseler, *D. a. K.* 2, 44, 554 (s. Fig. 26). Roscher a. a. O. S. 64 (Pan, bockbeinig und bärtig, steht inmitten des Tierkreises vor einem brennenden Altar, über dem ein Stern sichtbar wird, und an dem ein Böcklein emporspringt; er bläst mit emporgewandtem Gesicht eine einfache Flöte). 2) Sardonyx im Cab. d. Méd. zu Paris, abg. Mariette, *Traité* 1, pl. 45. Cuyllus, *Rec. de 300 têtes* pl. 182. Raspe 3139. 3) u. 4) Zwei Smaragdplasma des Berl. Museums (modern, aber nach antikem Vorbild: *Furtwängler* 9535. 9536. Tölkens 1113. 1114. Winkelmann, *Cab. Stosch* nr. 1233. 1234: Pan sitzt, menschlich gebildet, inmitten des Zodiacus unter einem Baume und bläst die Doppelflöte; auf einer der beiden Pasten zieht sich um den Tier-

kreis noch ein Kreis von sieben mit symbolischen Tieren bespannten Götterwagen zur Andeutung der Planeten). 5) Silbergravierung im Berl. Museum (Winkelmann a. a. O. nr. 1232: ähnlich wie 1 u. 2). Der Typus des flötenden Pan am Altar wiederholt sich ohne den Tierkreis nach Ste-



26) Pan im Tierkreis (nach Müller-Wieseler II Taf. XLIV nr. 554).

phani noch auf zwei Gemmen der Wiener Sammlung und bei Raspe 5187. Daß mit dem Blasen des Pan ein Hinweis auf die Sphärenharmonie beabsichtigt ist, wird allgemein zugegeben und ist auch durchaus wahrscheinlich.

16) Pan ein Tropaion errichtend stellt eine Erz Münze des Antigonos Gonatas dar (Mionnet, *Suppl.* 3, 247, 600. Imhoof-Blumer, *Monn. grecq.* p. 127), welche von Usener (*Rhein. Mus.* 1873, S. 43 ff.) auf den Sieg des Antigonos bei Lysimacheia im Jahre 277 v. Chr. bezogen wird, mit Anspielung auf Pan als Vernichter der Feinde und Sender des panischen Schreckens (s. o. im mythologischen Teil A I a 10. IV Anf. D 2); vgl. auch *Anth. Plan.* 4, 269.

17) Pan ein Viergespann führend.

Pan das Gespann des Dionysos oder Silen lenkend oder den Löwen, auf dem Eros reitet, führend, haben wir bereits oben im bakchischen Kreise kennen gelernt. Auf einer kleinen Gruppe von unteritalischen Vasen, sowie einem Relief (Uffizi, vgl. *Wieseler, Gött. Nachr.* 1875, S. 450) erscheint er auch als Führer vor einem Vierge-spann hergehend, indem er zurückblickend eines der Pferde am Zaum faßt. Auf dem Wagen steht einmal (Neapel 3218) Eros; 10 ferner kommen vor: eine weibliche Flügel-figur (Neapel 3424), Helios und Selene (Louvre, abg. *Welcker, Alte Denkm.* 3, Taf. X, 1), eine Amazone (Neapel 2541); einmal (Neapel 2362) ist der Inhaber des Gespanns nicht erhalten. Die Amazone paßt hier nicht hinein; nun erinnert *Heydemann* zu der letztgenannten Vase treffend an andere Vasebilder (Neapel 2204, 2304, 2336), wo Eros der Aphrodite voran schwebt, und vermutet daher, die fehlende 20 Figur sei Aphrodite gewesen, Pan sei also hier für Eros eingetreten, wie er ja auch sonst (s. o.) als Parallele zu Eros gebraucht wird. Da nun über dem Gespann der angeblichen Amazone ein Eros schwebt, so dürfte die Annahme nicht fehl gehen, daß diese Figur durch Übermalung aus einer andern, wohl Aphrodite, zur Amazone gemacht ist. Anders sind die Fälle zu beurteilen, wo Pan das Gespann des Eros oder des Helios führt, 30 also an die Stelle des Phosphoros tritt. Ob hier *Roschers* Erklärung (*Selene* S. 162) von dem Austreiben der Herden in früher Morgenstunde zutrifft, oder ob wir in der jugendlichen, gehörnten Figur überhaupt nicht Pan, sondern einen gehörnten Phosphoros zu erkennen haben, lasse ich dahin gestellt.

18) Pan mit Ziegen. In Verbindung mit Ziegen und Böcken erscheint Pan außerordentlich oft. Für die folgende Sammlung, 40 welche unter Weglassung der Fälle, wo die Ziege einfach attributiv hinzugefügt ist, in alphabetischer Reihenfolge Beispiele für eine Anzahl von Fällen aufführt, wo Pan mit der Ziege Handlungen vornimmt, bilden *Stephans* (*Compte Rendu pour* 1869, p. 64 f.) Zusammenstellungen den Grundstock.

Im Akte der Begattung mit der Ziege finden wir Pan dargestellt in einer vortrefflich gearbeiteten Marmorgruppe des Neapeler Museums (abg. *Roux, Herc. et Pomp., Mus. secret* pl. 56, 2, sowie hier Fig. 27), vgl. die Replik bei *R. P. Knight, Worship of Priapus* pl. 7 [mir nicht zugänglich]; benutzt auf zwei Sarkophagreliefs (Dresden, Albertinum, abg. *Becker, August.* 113; *Cod. Cob.* nr. 53, vgl. *Monatsber. d. Berl. Akad.* 1871, S. 483), wo noch im Hintergrunde die Figur eines scheu zurückweichenden Satyrs hinzugefügt ist.

Fahrend auf einem Ziegengespann ist 50 Pan dargestellt auf einem fragmentierten Cameo der Florentiner Sammlung, abg. *David, Mus. de Flor.* 2, 76, 4. *Gori, Mus. Flor.* 1, 92, 4.

Er füttert die Ziege in einer kleinen Bronze des Wiener Hofmuseums (*Sacken, Ant. Bronzen des k. k. Münsen- und Antikenkab.* Taf. 29, 8), ferner in einigen dalmatischen

Reliefs in den Museen zu Spalato (aus Salona, abg. *Arch.-epigr. Mith. a. Österr.* 9, S. 44) und Agram (abg. ebd. S. 40).

Pan küßt die Ziege in einem Terracottare Relief, abg. *Roccheggiani, Racc. d. bassir.* tav. 8; er liebkost sie, indem er sie zärtlich am Barte faßt, in einem Terracottare Relief in Paris, abg. *Gargiulo, Racc. d. Mon.* tav. 84, 2, und einer Gemme des *Cab. d'Orléans* Vol. I pl. 75; melkend sehen wir ihn das Tier auf einem Wandgemälde des Neapeler Museums (*Helbig* nr. 450. *Mus. Borb.* 7, 6. *Ternite* 2, 6), einem Terracottare Relief Campana (*Campana, Op. in plast.* tav. 49), und am Henkelansatz einer Bronzekanne des *Cab. d. Méd.* zu Paris (*Babelon, Catal. d. bronzes ant. de la Bibl. Nat.* nr. 1379, abg. p. 567).

Pan opfert die Ziege in zwei Marmorreliefs der Villa Borghese (*Nibby, Mon. scelti della V. Borghese* tav. 9) und einem Wandgemälde der Titusthermen (*Ponce, Bains de Titus*



27) Pan eine Ziege begattend,  
Marmorgruppe des Museo Nazionale in Neapel.  
Nach Photographie.

pl. 8. *Yates, Textrinum* pl. 2); er reitet auf ihr nur auf einigen Monumenten, deren antiker Ursprung zweifelhaft ist, wie den Bronze- 55 statuetten *Mus. Disn.* pl. 75 und *Montfaucon, Suppl.* 1, 61 und der Gemme *Cades* 11, 397. Ein Cameo der Ermitage ist nach *Stephani* a. a. O. sicher modern.

Besonders häufig ist eine Darstellung, in der Pan und ein Ziegenbock sich mit den Hörnern stoßen. Die Parallele zu dem Kampf mit Eros (s. o.), bei dem Pan auch bisweilen bocksartige Sprünge macht, liegt hier auf der Hand; nur scheint die Behauptung von *Bie* (*Jahrb. d. Inst.* 4, S. 134, 3), daß der Bockskampf älter sei und der Eroskampf von ihm einige Motive entlehnt habe, gänzlich unbeweisbar. Wir finden die Darstellung auf zwei als Gegenstücke gedachten Wandgemälden aus Herculaneum im Neapeler Museum (*Helbig* nr. 449, abg. *Pitt. d'Erc.* 2, 42. *Ternite* 3, 8. *Mus. Borb.* 13, 7. *Zahn* 1, 54.

Müller-Wieseler, *D. a. K.* 2, 44, 552 u. 5.), ferner auf einigen Sarkophagen als Nebenvorstellung (Louvre, *Clurac* nr. 124, 4; Bolsena, *Gerhard*, *Ant. Bildw.* 112, 2, 3; Rom, V. Panfilii, *Mats-Duhn* 2, 2297, 2813), mehreren Reliefs (Altar, *Doni*, *Inscr. ant.* tab. 11; Goldschale, *Müllin*, *Gal. myth.* 126, 469; gallorömische Thonschale, abg. *Gaz. arch.* 3, 1877, p. 181; Griff eines Silbergefäßes, *Montfaucon*, *Ant. expl.* 3, 62) und zahlreichen Gemmen (die Liste bei *Stephani* u. a. O. S. 20 — 65. 238 ließe sich leicht vermehren, vgl. z. B. *King*, *Antique Gems and Rings* pl. XXX, 10. 11. *David*, *Mus. de Flor.* 2, 67, 2. 3).

Tänzen sahen wir Pan mit der Ziege bereits oben § 4. Von späteren Monumenten kann noch ein spätes Vasenbild im Louvre (*Dubois-Maisonnewe*, *Introd.* pl. 91) und ein pompejanisches Wandgemälde (*Helbig* nr. 448. *Pitt. d'Erc.* 5, 58) erwähnt werden. Er trägt die Ziege unter dem Arme in einem Silberrelief bei *Montfaucon*, *Ant. expl.* 1, 167; ein Böcklein auf den Schultern in einer Bronze-statue des Berliner Museums (*Friederichs*, *Berl. ant. Bildw.* 2, nr. 1968); zwei Pane tragen einen Bockskopf auf der Lampe *Passeri*, *Luc. pict.* 2, tab. 50. Pan einen Bock tränkend, Relief in Agram (*Arch.-epigr. Mitth.* 3, 167, 13).

Verfolgt von einer Ziege wird Pan auf einem florentiner Jaspis, *David*, *Mus. de Flor.* 2, 68, 2; er verteidigt sie gegen einen Hund auf zwei Gemmen in Florenz (*David* a. a. O. 2, 81, 2) und Berlin (Carneol, *Furtwängler* 6843. *Tölkner* nr. 1119, abg. *Müller-Wieseler*, *D. a. K.* 2, 44, 553. *Imhoof-Blumer* und *Keller* Taf. 15, 46). Er weidet die Ziegen auf einigen der sog. Nymphenreliefs (s. o.); andere Beispiele bei *Stephani* a. a. O. S. 65; vgl. auch die tanagraische Terracotta im Berl. Mus., *Arch. Ztg.* 41, 1883, S. 185. Endlich zieht er nicht selten eine Ziege mit sich fort, natürlich um sie zu opfern (s. o.); bisweilen ist der Altar wirklich dargestellt, z. B. in dem Relief am Halse eines geriefelten Bronzegefäßes, das sich einst im Besitze von Horace Walpole befand (*Couscous*, *Rom. Mus.* 2, tab. 9, vgl. *Bull. d. Inst.* 1851, p. 104) und auf der Gemme bei *Gori*, *Thes. Gemm. astrif.* 1, tab. 104; öfters fehlt der Altar, so auf den Sarkophagen in Ince Blundell Hall (abg. *Engravings* pl. 100, vgl. *Michaelis*, *Anc. Marb. in Gr. Brit.* p. 388 nr. 266) und in Bolsena (*Gerhard*, *Ant. Bildw.* Taf. 112, 2), ferner einem römischen Votivrelief aus Salona im Musée Calvet zu Avignon (*Mus. Nani* 39. *Mus. Grimani* tav. 58, vgl. *R. v. Schneider*, *Arch.-epigr. Mitth.* a. *Osterr.* 9, S. 42) und auf Kaiser Münzen von Apollonia in Karien (Commodus: *Imhoof-Blumer*, *Griech. Münzen* [Abb. d. Akad. München Bd. 18] S. 669 nr. 429 Taf. X, 2; Maximus: *Mionnet*, *Suppl.* 6, 474, 191). Hier lassen sich auch solche Fülle anschließen, wo Pan die Ziege zu sich emporschleicht, wie der Berliner Jaspis (*Furtwängler* 6842, Taf. 50. *Tölkner* 1117), die Caracalla-Münze von Flaviopolis (*Mionnet*, *Suppl.* 5, 36, 194), und die Statuen in Mantua (*Clurac* 747, 1740 C) und Argos (*Milchhofer*, *Athen. Mitth.* 4, S. 152).

## Fünftes Kapitel.

## Pan als Zuschauer.

Überaus häufig erscheint Pan bei der Darstellung von Vorgängen, in denen er keine handelnde Rolle spielt, als unbeteiligter Zuschauer, entweder um die Örtlichkeit, wo sich der Vorgang abspielt, als felsige Waldgegend oder spezieller als einen Lieblingsaufenthalt des Pan zu bezeichnen, oder um eine Beziehung des Pan zu einer der handelnden Figuren anzudeuten, oder endlich um durch die Schilderung des Eindrucks, den die Begebenheit bei dem zuschauenden Pan hervorbringt, das Interesse des Beschauers wach zu rufen. Besonders ist dies in der späteren Vasenmalerei der Fall; vgl. einstweilen im allgemeinen die Darlegung bei *L. Bloch*, *Die zuschauenden Götter u. s. v.* (Leipzig 1888) S. 69f. Eine Anzahl von Beispielen sei hier in alphabetischer Reihenfolge verzeichnet.

Adonis. Auf der berühmten Vase von S. Martino, jetzt im Museum zu Palermo (oft abg., u. a. *Inghirami*, *Pitt. d. vas.* 3, 256. *Gerhard*, *Antike Bildw.* Taf. 59. *Müller-Wieseler*, *D. a. K.* 2, 36, 425), einem attischen Krater vom Ende des 5. Jahrh., ist nicht, wie man anzunehmen pflegt, die Hochzeit des Dionysos, sondern vielmehr die Begegnung des Adonis und der Aphrodite dargestellt; zuschauend erscheint hinter einer Terrainwelle der jugendliche gehörnte Pan, der attische Nachbar der Aphrodite. Auf einem andern, unteritalischen Vasenbilde (*Minervini*, *Mon. Barone* tav. XIX), von *L. Bloch* (a. a. O. S. 39) mit Wahrscheinlichkeit auf Adonis' Tod gedeutet, lehnt Pan der Artemis gegenüber.

Aktaion. Auf den unteritalischen Vasenbildern Neapel S. A. 31 (abg. *Rev. arch.* 5, pl. 100. *Élite céram.* 2, 103 A) und Berlin 3259 (abg. *Gerhard*, *Apul. Vasenb.* 6. *Élite céram.* 2, 103 B) ist der jugendliche, menschenbeinige Pan als Zuschauer bei Aktaions Tod gegenwärtig, das eine Mal im Gespräch mit Hermes, das andere Mal neben der sitzenden Artemis. Das bei *Milliet*, *Vases peints du Cab. d. Méd.* pl. 132 abgebildete Vasenbild, in dem Pan der Artemis gegenübersteht, ist wohl ebenfalls auf Aktaion zu beziehen.

Amazonenkampf. Prachtamphora aus Ruvo, Neapel 3256 (abg. *Mon. d. Inst.* 2, 30—32). In der oberen (Götter-)Reihe sitzt der jugendliche, gehörnte Pan neben Aphrodite und Eros (wie öfters, s. o.).

Amymone von Poseidon verfolgt stellen einige tarentinische Vasenbilder (Neapel 690. *Mon. d. Inst.* 4, 14. *Overbeck*, *Atlas zur Kunstmythologie* Taf. XIII, 15) dar; unter den zuschauenden Gottheiten befindet sich auch Pan, und zwar wieder in der Nähe von Aphrodite und Eros.

Aphrodite übers Meer fahrend, von Pan freudig beobachtet, sehen wir auf einer attischen Hydria in Berlin 2636.

Bellerophon die Chimaira tötend wird von Pan beobachtet auf der Rückseite der Karlsruher Unterweltsase (*Fröhner* nr. 4, abg. *Mon. d. Inst.* 2, 50; mit Syrix, neben Aphro-

dite und Hermes), ferner auf der Rückseite der Dareiosvase (Neapel 3253, abg. *Mon. d. Inst.* 9, 52); auf der Vase Berlin 3268 (abg. *Gerhard, Apul. Vasenb.* Taf. 8) sind dabei sogar zwei Pane anwesend.

Chrysis' Entführung zuschauend sitzt Pan mit Syrinx und Keule vor den Pferden auf der Ruveser Amphora, Neapel 1769 (abg. *Oeberbeck, Her. Gall.* Taf. 1, 2).

Danae. Ob der in einem Epigramm der *Anth. Plan.* 4, 262 zusammen mit lachenden Nymphen und Danae als Werk des Praxiteles genannte bockbeinige, einen Schlauch tragende Pan mit jenen eine Gruppe bildete, und welchen Sinn diese Gruppe hatte, ist unbekannt.

Eberjagd auf einer Ruveser Amphora in Neapel 3261. Über dem Eber werden Brust und Kopf des bärtigen, gehörnten Pan sichtbar, der verwundert die Hand hebt.

Eos und Kephalos, apulische Amphora, Berlin 3257. Von Göttern anwesend Poseidon, Artemis und Pan.

Grabscene, tarentinische Amphora in Dresden 67 (*Hettner*). Unter den Göttern der oberen Reihe Pan (nackt, rein menschlich, mit Syrinx und Pedum), Aphrodite und Eros gegenüber.

Herakles und Auge, megarische Relief-schale im Brit. Museum (*H. B. Walters, Catal. of Vases* 4, nr. G 103); hier ist Pan zur Andeutung des arkadischen Lokales gegenwärtig; ebenso bei der Auffindung des Telephos auf dem herculanischen Wandgemälde, *Helbig* nr. 1143 (abg. *Pitt. d'Erc.* 1, 6. *Mus. Borb.* 9, 5. 13. 38. 39. *Zahn* 3, 1. *Millin, Gal. Myth.* 196, 461) und bei Telephos' Entsöhnung auf dem kleinen pergamenischen Fries (nach *Roberts Erklärung Jahrb. d. Inst.* 1888, S. 89f. mit Abbildung). Beim Hesperidenabenteuer des Herakles erscheint er auf der Assteas-Vase, Neapel 2873 (abg. *Wiener Vorleagl.* 8, 12) und dem Oxybaphon der Sammlung van Branteghem nr. 212 (*Fröhner*); bei der Hochzeit des Herakles und der Hebe neben Poseidon und Aphrodite auf der Ruveser Amphora *Mon. d. Inst.* 2, 30.

Hippolytos' Tod: unteritalisches Vasenbild im Brit. Mus. F 279, abg. *Arch. Ztg.* 41, 1883, Taf. 6; in der oberen (Götter-)Reihe in der Mitte Athena, rechts Aphrodite und Poseidon, links Apollon und Pan.

Io, lucanische Hydria, Berlin 1164 (abg. *Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 116); über einer Terrinelle wird der Oberkörper des Pan sichtbar.

Kabirenszene auf dem Mosaik von Portus Magnus (abg. *Jahrb. d. Inst.* 5, 1890, Taf. 6; zur Deutung vgl. *Robert a. a. O.* S. 234 ff.).

Kadmos' Drachenkampf. Auf einigen unteritalischen Vasen mit dieser Darstellung erscheint Pan als Zuschauer: Ermitage nr. 847 (abg. *Gerhard, Etr. u. Camp. Vasenb.* Taf. C 6), Neapel 3226 (abg. *Millingen, Anc. Uned. Mon.* 1, 27), Louvre (abg. *Millin, Mon. ant.* 2, 26. *Gal. Myth.* 98, 398).

Laistrygonen. Auf einer der esquilinischen Odysseelandschaften (ob. 2, 1807/8 = *Wormann* Taf. 2. *Arch. Ztg.* 1852 Taf. 56; vgl.

*Helbig, Führer* 2, 949) schaut Pan dem Kampfe zwischen den Griechen und den Laistrygonen zu; *Furticänging (Anq. d. Inst.* 1877 p. 207) möchte hier vielmehr einen gehörnten (?) Hirten erkennen.

Marsyas. Auf dem oben Bd. 2 Sp. 2455 abgebildeten apulischen Vasenbild im Mus. Ravestein zu Brüssel (nicht Mecheln, wie dort die Unterschrift sagt) nr. 227 (*Cat. descr.* 1, nr. 165, abg. auch *Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 27, 2. *Élite céram.* 2, 64. *Oeberbeck, Her. Gall.* 24, 23; vgl. *Heydemann, Dionysos' Geburt*, 10. Hall. Winckelmanns-Progr. S. 40) sind oben als Zuschauer einerseits Aphrodite und Eros, andererseits Pan anwesend.

Niobiden. Auf der Vase Jatta 424 (abg. *Bull. Nap.* 1, tav. III. *Stark, Niobe* Taf. II) erscheint in der oberen (Götter-)Reihe auch die Gruppe Aphrodite, Eros, Pan. Vgl. auch das pompejanische Bild *Sogliano* 506.

Paris. Öfters erscheint Pan als Zuschauer beim Parisurteil auf unteritalischen Vasen, z. B. Berlin 3240 (abg. *Gerhard, Apul. Vasenb.* Taf. 11, wozu *Wieselers* Bemerkungen [*Gött. Nachr.* 1875, S. 448 f.] gänzlich verfehlt sind); ferner Paris, Cab. d. Méd. (abg. *Gargiulo, Racc.* tav. 115. *Élite céram.* 2, 88, vgl. *Cat. Durand* nr. 18), Neapel 3244, Ruvo Sammlung Fatelli (*Heydemann, Bull. d. Inst.* 1868, p. 187 f.). Bei einem Gespräch zwischen Paris und Helene anwesend finden wir ihn auf einem oft abgebildeten Vasenbild des Museum Gregorianum, vgl. *Helbig, Führer* 2, 1240 und oben Bd. 1 Sp. 1962.

Des Patroklos' Bestattung auf der Amphora Neapel 3254 (abg. *Mon. d. Inst.* 9, 32. 33) schaut die Göttergruppe Athena, Hermes, Pan zu.

Peleus' und Thetis' Ringkampf auf einem attischen Aryballos (abg. *Millingen, Anc. Uned. Mon.* pl. A. 1. *Dubois-Maisonnewe, Introd.* pl. 70, 1. *Oeberbeck, Her. Gall.* Taf. VIII, 1, vgl. *Robert, Arch. Märch.* S. 187) wohnen die auf der Akropolis hausenden Götter Athena, Poseidon, Aphrodite, Peitho, Eros und Pan bei.

Pelops und Hippodameia. Auf der Rückseite der Lykurgosvase im Brit. Mus. F 271 (abg. *Mon. d. Inst.* 5, 22) sehen wir als Zuschauer des Aufbruchs zur Wettfahrt die bekannte Gruppe Eros, Aphrodite, Pan.

Perseus überreicht auf dem Vasenbild Neapel 2202 (abg. *Dubois-Maisonnewe, Introd.* 45. 46. *Mus. Borb.* 5, 51) der Athena das Gorgoneion im Beisein des Zeus und anderer Götter, unter denen sich auch Pan befindet.

Triptolemos' Aussendung wohnt mit andern Göttern auch Pan bei auf der tarentinischen Vase Ermitage 350 (abg. *Compte rendu pour* 1862, Taf. 4, vgl. *Preller-Robert* 1, 775, 2) und der lucanischen Vase Neapel 690.

Unterwelt. Auf den beiden Unterweltvasen, Brit. Mus. F 270 (abg. *Arch. Ztg.* 1844, Taf. 14. *Panofka, Mus. Blacas* pl. 7. *Wiener Vorleagl.* E 6, 1) und Ermitage 424 (abg. *Gerhard, Mysterebilder* Taf. 1—3. *Arch. Ztg.* a. a. O. Taf. 13. *Élite céram.* 4, 2. *Wiener Vorleagl.* E 4) wird die obere Reihe wieder von der Gruppe Aphrodite, Eros, Pan eingenommen.

## Sechstes Kapitel.

## Die Attribute des Pan.

22) Über die beiden häufigsten, fast ständigen Attribute des Pan, das Pedum und die Syrinx, hat bereits *Furtwängler* (*Ann. d. Inst.* 1877, p. 212 ff.) ausführlich und zutreffend gehandelt. Hier sollen deshalb nur für eine Anzahl weniger häufiger Attribute Beispiele kurz zusammen gestellt werden.

Der Adler erscheint neben Pan, teilweise geradezu auf seinem Knie sitzend, auf Münzen des arkadischen Bundes (*Mionnet, Descr.* 3, 243, 8—10. *Suppl.* 4, 272, 7—13), von Megalopolis (*Mionnet, Descr.* 3, 249, 37—41. *Suppl.* 4, 281, 55. *Brit. Mus., Cat. Coins, Pelop.* p. 176, 76—86, pl. XXXII, 20 [ist nr. 76]; p. 188, 1—11, pl. XXXV, 10, 11 [sind nr. 3, 11]) und Heraia (*Imhoof-Blumer, Monn. Grecq.* 193, 221). Vgl. oben § 13. Auch auf dem herculaner Wandgemälde *Helbig* nr. 1143 (Aufindung des Telephos) erscheint außer einem Pansknaben auch ein Adler zur Andeutung des arkadischen Lokals.

Amphora. Pan eine Amphora auf der Schulter tragend: Bronzestatuetten des Berliner Museums (*Friderichs, Berl. ant. Bildw.* 2, nr. 1967), des Cabinet des Médailles (*Babelon, Catal. des bronzes antiques de la Bibl. Nat.* nr. 441, abg. p. 196, und *Montfaucon, Ant. expl.* 1, pl. 169, 3) und in Neapel (*Roux, Herc. et Pomp., Mus. secr.* pl. 42, 1; die Vase ist nur einhenklig); Vasenbild der Hamilton-Sammlung (*Tischbein* 2, 40. *Hirt, Bilderb.* Taf. XXI, 1. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 43, 537); Figur des in *Zoegas Abhandl.* Taf. 1, 1 abg. Sarkophags Borghese (Lykurg gegen die Mainaden wütend). In dem Relief einer Thonlampe des Museums zu Agram (*Arch.-epigr. Mith.* 3, 1879, S. 173) hebt er den Deckel von einer zu seinen Füßen stehenden Amphora.

Becher. Pan führt den Becher vor allem in der oben (Kap. 4, I A 7) besprochenen Composition, wo er, unter dem Fuß des Dionysos im Staube liegend, den von dem Gotte auf ihn herabgegoßenen Wein auffängt. Auch sonst führt er ihn gelegentlich, z. B. auf der Vase Berlin 2648 (dem Dionysos voraneilend), der Nicolo-Gemme, Berlin 8221, *Furtwängler* Taf. 69, vgl. *Tölkens* 1118 (zwischen Masken). 50 auf dem Wandgemälde *Helbig* 446 (tanzend); auf einem Sarkophagrelief in Florenz, Pal. Peruzzi (*Dütschke* 2, 340), steht zwischen seinen Füßen ein Kantharos.

Dreizack. Für dies dem Pan in keiner Weise zukommende Attribut giebt es nur ein einziges sicher als Pan zu deutendes Beispiel: den Berliner Carneol 2062 *Furtwängler* (*Tölkens* 1115; abg. Taf. 25 und *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 43, 533, vgl. *Stephani, Compt. Rendu pour* 1866, S. 94. *W. H. Roscher, Fleckeis. Jahrb.* 1896, S. 338). Aber diese Gemme ist schwerlich antik.

Ephen. Mit Ephen bekränzt findet sich Pan in bakchischem Sinne nicht selten; Beispiele auf Vasen: *Ermitage* 502. 1809; Hermenbüsten in Adria, Mus. Bocchi (*Schöne* nr. 654 Taf. 17, 1), im Berliner Museum nr. 240, im

*Mus. Disn.* pl. 15; Lampe Beugnot 249; Masken im Brit. Museum (*Combe, Anc. Marbl.* 2, 40, 1. 2 — *Baumister, Denkm.* 3, 1150, 1343) und in Wien (*Sacken, Antike Bronzen des k. k. Münz- u. Antikencabinet* 1, Taf. 29, 13); drei Pansköpfe, der mittlere unbekränzt, die beiden andern mit Pinien- bez. Ephenkranz, Thonrelief des British Museum (*Combe, Anc. Terrac.* pl. 24, 45. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 42, 527).

Fackel. Statuette aus Gold im Wiener Hofmuseum (abg. *Arnth, Die antiken Gold- und Silberarb. des k. k. Münz- u. Antikencab.* in Wien Taf. I, 4), aus Bronze im Museum zu Agram (*Arch.-epigr. Mith. a. Österr.* 3, S. 171); Bronzegruppe in London, Sammlung Hertz (*Ann. d. Inst.* 1846, tav. K: den Dionysos stützend); Vasenbilder in Neapel 3424 (ein Viergespann [der Eos?] führend) und Sammlung Hamilton (*Tischbein* 2, 40. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 43, 537; im Opferzug); Wandgemälde, *Helbig* 1371 b (den Hermaphroditen anstehend); Sarkophagreliefs in Rom, Pal. Gentili (abg. *Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 110, 1: im Festzug des Dionysos), und München (abg. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 36, 422; ebenso); Gemme (abg. *King, Antique Gems and Rings* pl. XXIV, A 1: Ringkampf mit Eros, im Abschnitt Fackel und Pedum; hier kann man zweifeln, ob nicht die Fackel vielmehr als Attribut des Eros aufzufassen ist).

Flöte. Die Flöte ist kein Instrument des Pan; sie wird auf ihn nur übertragen im Gefolge der weder in Sage noch Glauben begründeten Vermengung mit Marsyas, die als rein dichterische Fiction anzusehen ist; daher kommt Pan mit der Flöte erst seit der hellenistischen Zeit vor. Die Auseinandersetzungen von *Wieseler* (*Comm. de Pane* p. 12f.) sind gänzlich verkehrt; die von ihm angeführten Beispiele haben mit Pan nichts zu thun. Es giebt jedoch allerdings Beispiele des Pan mit der Flöte; einige sind bereits oben erwähnt, s. o. Kap. 4, I A 4 (Münzen von Kyzikos), II 15 (im Tierkreis), sowie § 16 (flötende Panin); ferner die Hermie aus Civita Lavinia im Brit. Mus. (abg. *Anc. Marbl.* 2, 35. *Clarac* 726 D, 1786 J u. ö.). Einige andere Beispiele sind die Statuetten aus Epidauros (*S. Reinach, Chron. de l'Or.* p. 279) und in der Sammlung van Branteghem (*Fröhner, Catal.* nr. 407); die Reliefs in Berlin 1045 (Marmor Pelta), im Louvre (abg. *Clarac* 127, 346, 128, 175 (bakch. Sarkophag) und aus Oropos (Lampe, vgl. *S. Reinach* a. a. O. p. 462), die Gemmen in Athen (*Bull. d. Corr. hell.* 2, 1878, p. 543) und Florenz (*David, Mus. de Flor.* 2, 80, 1). An der Florentiner Statue bei *Clarac* 725, 1737 ist die Flöte wohl ergänzt. Abzuweisen sind auch die von *Friedländer, Arch. Ztg.* 27, 1869, Taf. 23, 2, 3 abgebildeten Kaiserinnünzen von Kaisaria Paneias (vgl. *Mionnet, Descr.* 5, 312, 10. 313, 13. 16. 314, 20. 315, 23). Die Deutung auf Pan ist lediglich aus dem Stadtnamen geschöpft, was nichts beweisen kann; alle von *Friedländer* aufgeführten statuarischen Belege stellen nicht Pan dar, sondern ebenso wie die Münzen einen flötenden Satyr.

Fruchtschurz. Der Fruchtschurz ist so wenig wie die Flöte ein Attribut des Pan; er ist auf ihn von Silvanus übertragen. Dies wird am deutlichsten durch die dalmatinischen Votivreliefs an Silvanus und die Nymphen, über die *R. v. Schneider (Arch.-epigr. Mitth. a. Österr. 9, S. 35 ff.)* ausführlich gehandelt hat; Silvanus erscheint hier in der Gestalt des bockbeinigen griechischen Pan, aber mit dem Fruchtschurz des Silvanus. Dieselbe Erklärung fordern auch die schon oben (s. Fackel) erwähnte Goldstatuette in Wien, sowie die Statuetten *Matz-Duhn 1, 493. Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Br. p. 482 nr. 4.* Vgl. auch das Relief *Röm. Mitth. 1886, Taf. VIII*, wo Pan neben Silvan erscheint.

Greif. Wenn auf einem nur in einer Zeichnung des Cyriacus von Ancona erhaltenen Relief (*Bull. d. Inst. 1861, p. 190*) Pan einem Greifen gegenüber steht, so erinnert man sich der Münzen von Pantikapaion (s. o. § 12), die als Revers des Pankopfes den Greifen zeigen.

Hase. Mit einem Hasen spielend erscheint der jugendliche Pan auf den späteren Münzen von Messana (s. o. § 6). Auch bei Darstellungen des Kampfes zwischen Pan und einem Ziegenbock (s. o. Kap. 4 II 18) ist bisweilen ein Hase gegenwärtig, so auf der *Gas. arch. 1877, p. 181* abgebildeten Thonschale und der Berliner Gemme, *Tölkens 1124*.

Helm. Pan mit Helm, Panzer und Schild bewaffnet — der streitbare Gott des panischen Schreckens (vgl. oben im mythologischen Teil A I a 10) — ist in Relief dargestellt auf einem in Ephesos gefundenen kleinen vierseitigen Altar des British Museum aus spätrömischer Zeit, vgl. *Arch. Ztg. 1873, S. 112. Roscher, Selene S. 157*.

Horn. Ein Trinkhorn führt der bakchische Pan nicht selten; so tanzt er im bakchischen Zuge auf dem Sarkophag; *S. Bartoli, Admir. 79*. Auch als Einzelfigur kommt Pan mit dem Trinkhorn vor, vgl. die Brunnenfigur *Arch. Ztg. 3, 1845, S. 187. Bull. d. Inst. 1846, p. 104*; die Thonstatuette aus Eretria, Sammlung von Branteghem nr. 333; derselbe Typus ist zahlreich vertreten unter den Terrakotten des boiotischen Kabirion (*Wollers, Athen. Mitth. 15, 1890, 359. Δελτίον ἀρχαιολ. 1888, σ. 81 αρ. 79*); das Mosaik in Castle Howard (*Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Br. p. 332 nr. 64*), die Silbermünze von Lete, *Mionnet, Suppl. 3, 80, 490*. Auf dem Reliefmedaillon bei Bonanni, *Mus. Kirch. tav. IX* spendet Pan aus einem Horn in die Flamme eines Steinaltars; auf der Marmorplatte des Berliner Museums nr. 1045 ist der Panmaske unter anderen Attributen auch ein Trinkhorn beigegeben. Bei der Florentiner Statue, *Clarac 725, 1740*, beruht das Horn wohl auf Ergänzung.

Hund. Dem Jäger Pan ist der Hund gesellt; so finden wir ihn auf zahlreichen Münzen des 4. Jahrh., vgl. oben § 11. 13, auf dem Votivrelief im Berl. Mus. nr. 687 (s. o. § 5), auf Dalmatiner Reliefs (*Ann. d. Inst. 1863, p. 323, 3. Arch.-epigr. Mitth. a. Österr. 9, 35 ff. 13, 3*), als Bronzestatuetten in Athen (vgl. *Furtwängler, Ann. d. Inst. 1877, p. 202*). Anderer-

seits verteidigt er seine Ziege gegen den Hund, s. o. Kap. 4, 18; ja er mißbraucht den Hund (rf. Vase im Brit. Mus. E 735, vgl. *Hartwig, Röm. Mitth. 12, 1897, S. 92*).

Klingel. Pan mit Stryx und Klingel dem Dionysos vorausschreitend, rf. Vasenbild, *Tischbein, Vases d'Hamilton 1, 43. Hirt, Bilderb. 20, 7. Müller-Wieseler, D. a. K. 2, 43, 539*.

Korb. Pan mit dem Fruchtkorb lernten wir bereits bei den Oberkörperhermen § 9 kennen, ferner bei der Erosen-Weinlese Kap. 4, II 4. Er trägt ihn auch sonst ziemlich häufig, so auf den pompejanischen Wandbildern, *Helbig 379. 444. Röm. Mitth. 11, S. 90 nr. 181*; den Vasen Berlin 2648, *Tischbein 2, 40*; dem Relief *Mus. Kirch. 9, 2*; der Lampe *Passeri 48*; an dem Hekataion des Cab. d. Méd. nr. 3279 *Chab. (abg. Arch. Ztg. 1857, Taf. 99)*.

Lamm. Ein Lamm trägt Pan auf der Hamilton'schen Vase, *Tischbein 2, 40*. Vgl. auch die Statuette in V. Borghese, *Matz-Duhn 1, 492*.

Eine Leier führt Pan auf einigen etruskischen Monumenten, z. B. dem oben (Kap. 4, I B 4) erwähnten Sarkophag und einer Schale in Florenz (*Dütschke 2, 426*; vgl. jedoch *Heydemann, Mitth. a. d. Antikens. Ober- u. Mittelital. S. 103*). Vgl. auch das Silberrelief in Neapel, welches *Gerhard, Neapels ant. Bildw. S. 439, 7* erwähnt.

Lorbeer (vgl. *Wieseler, Comm. de Pan p. 24, 13*). Auf unteritalischen Vasen führt Pan auch wie Apollon den Lorbeerzweig, von dem Binden herab hängen. Als Beispiele seien genannt die Rückseite der Dareiosvase (abg. *Mon. d. Inst. 9, 52*; Bellerophon), ferner Neapel 1979 (abg. *Mus. Borb. 7, 28. Inghirami, Pitt. d. Vas. 2, 165*; läßt einen Satyrknaben auf einem Panther reiten), Ermitage 880 (abg. *Compte Rendu pour 1862, pl. 5, 2. Conze, Heroen- u. Göttergest. Taf. 84, 3*; mit Rhea und Dionysos gruppiert); Cab. d. Méd. (abg. *Milliet pl. 132*; Aktaion?); die Ruveser Vase *Mon. d. Inst. 5, 22* (Pelops), *Minervini, Mon. Barone tav. 19* (Adonis' Tod). Manche derartige, auf Pan gedeutete Figuren (z. B. Berlin 3243) sind indessen sicherlich nicht als Pan, sondern als Apollon aufzufassen.

Maultier. Das Maultier ist ein dionysisches Tier; Dionysos reitet es, öfter noch Silen, der auch auf einem Maultiergespann fährt; der trunkene Hephaistos reitet auf einem Maultiere, wenn er im bakchischen Zuge in den Olymp zurückkehrt. Dafür, daß auch Pan auf einem Maultiere reitet, ist nur ein Beispiel bekannt, ein 'Reliefbild' in Neapel (*Gerhard, Neapels ant. Bildw. S. 458, 11*; abg. *Roux, Herc. et Pomp. Mus. secr. pl. 55. Schreiber, Die hellenist. Reliefb. Taf. LIV*); hier reitet der bockbeinige Pan auf ihm zu einem Heiligtume des Priapos heran.

Muscheltrompete. Für die Muscheltrompete, das Attribut des Triton späterer Zeit, die nach *W. H. Roscher (Fleckeis. Jahrb. 1895, S. 337 f.)* literarisch als Attribut des Pan bezeugt ist, läßt sich in der Kunst kein anderes Beispiel auffinden als der das Ochsen- gespann der Selene am Zügel führende Pan(?)

des Diptychons von Sens (s. Bd. 2 Sp. 3134, hier fälschlich als Hypnos gedeutet; vgl. ob. unter Fackel).

**Panther.** Im bakchischen Kreise sind wir bereits dem Panther in Verbindung mit Pan begegnet, s. o. Kap. 4, I A 4 (Pan dem Panthergespann des Dionysos voran schreitend), 5 (in der Umgebung des von Dionysos gereiten Panthers). So schreitet Pan auf den bakchischen Sarkophagreliefs in V. Panfilii 10 (*Matz-Duhn* 2, 2302) und im Louvre (abg. *Clarac* 146, 116) über einen Panther; auf einer Kaisermünze von Hadrianopolis (abg. *Berl. Mus., Besch. d. ant. Münzen* 1, 169, 16) tritt er mit dem Fulse auf ein Pantherkätzchen. Auf einem Sarkophagrelief im Louvre (abg. *Clarac* 124, 151) reitet er auf dem Panther, um dem Kämpfe eines anderen Pan mit einem Ziegenbock zuzusehen; auf einem Relief in Bologna (*Heydemann, Mitth. a. d. Antikens.* 20 *Ober. u. Mittelital.* S. 64 nr. 6) ist Pan mit dem Panther der Artemis mit einem Hunde gegenüber gestellt. Auf einem Altarrelief (*Matz-Duhn* 3, 3661) und einer Berliner Nicolo-Gemme (*Furtwängler* 8222, abg. Taf. 59. *Tölkens* 1116) schnappt der mitlaufende Panther nach den Trauben, die Pan hält.

**Panzer s. Helm.**

Die Pinie ist ein spezielles Attribut des Pan. So finden wir ihn oft mit dem Pinienkranz geschmückt; Beispiele: die Wandgemälde *Helbig* 558. 1143. *Sogliano* 195; das Relief in Wien, *Arch.-epigr. Mitth. a. Österr.* 9, 46; die Statuette im Pal. Sciarra (*Matz-Duhn* 1, 489); die Marmorgruppe in Turin, *Dütschke* 4, 56. In einem Thour relief des Brit. Mus. (*Combe, Anc. Terrac.* 24, 45. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 42, 527) sind drei Pansköpfe verschiedenen Ausdrucks neben einander gestellt: inmitten ein hornloser mit wallendem 40 Bart, einerseits ein epheubekränzter (bakchischer), andererseits einer mit Pinienkranz. Auch einen Pinienstab führt er bisweilen auf Vasen, z. B. Berlin 3164. 3240.

Einen Poilos soll nach *Mylonas, Athen. Mitth.* 5, S. 360 ein Pansköpfchen in Athen zwischen den Hörnern tragen. Sonst ist kein Beispiel für dieses Attribut bekannt.

**Salbgefäße** in der Hand des Pan kommen bisweilen vor, vgl. die von *Wieseler, Gött. Nachr.* 1875, S. 444 angeführten Beispiele und die Abbildung oben Bd. 2 Sp. 2455.

**Schild.** Mit dem Schilde bewehrt sehen wir Pan auf Sarkophagreliefs, welche den Inderkampf des Dionysos darstellen, als Schildträger des Gottes, s. o. Kap. 4, I A 7; siehe auch Helm.

**Schlange.** Pan, über eine am Boden stehende Ciste hineinilend, deren Deckel er mit dem Hufe aufstößt, so daß sich eine darin befindliche Schlange heraus ringeln kann, ist uns oben Kap. 4 auf bakchischen Reliefs überaus häufig begegnet. Sonst vermag ich eine Beziehung des Pan zur Schlange nicht nachzuweisen. Die 'Büste eines jungen Pan mit Schlangen um jeden Arm' (*Gerhard, Neapels ant. Bildw.* S. 193) ist mir nur aus dieser Erwähnung bekannt.

**Schlauch.** Der Schlauch ist, wie bei anderen Figuren des dionysischen Kreises, auch bei dem bakchischen Pan ein überaus häufiges Attribut. Er trägt ihn auf dem Rücken (Oberkörperherme in Mantua, *Clarac* 710 A, 1727 A. *Dütschke* 4, 855; Sarkophagreliefs im Louvre, *Clarac* 150, 181; in Pisa, *Lasinio* tav. 124. *Dütschke* 1, 114; Lampen: *Beger, Luc. Vet.* 2, 22. *Passeri, Luc.* 2, 61; Gemme, *David, Mus. de Flor.* 2, 76, 4), schenkt aus ihm ein (Mosaik, *Michaelis, Anc. Marl.* in *Gr. Brit.* p. 332 nr. 64), sitzt auf ihn gestützt (Statuette, *Matz-Duhn* 1, 495), oder ist auf ihm gelagert (Statue im Brit. Mus., *Clarac* 726 A, 1743 A; Reliefs in Dresden, *Becker, August.* Taf. 111; im Louvre, *Clarac* 225, 160; in Florenz, *Dütschke* 2, 426; Gruppe in Wien, *Clarac* 736, 1736 B. *Sacken, Die ant. Sculpt. d. k. k. Münz- u. Ant.-Cab.* Taf. 18, 2).

**Situla.** Bisweilen in der Hand des Pan, z. B. pompej. Wandgemälde, *Röm. Mitth.* 11, S. 90 nr. 181, Amphora Berlin 32 4.

**Speer.** Den Jäger Pan mit einem oder zwei Jagdspeeren bewehrt zeigen arkadische Münzen von Megalopolis (*Æ Septimius Severus, Mionnet, Suppl.* 4, 281, 55; schreitet, die R. auf den Speer gestützt) und Heraia (*R. Brit. Mus., Cat. Coins, Pelop.* p. 182, 16 pl. XXXIV, 12. *Imhof-Blumer, Monn. grecq.* p. 191, 203; hoch auftretend, R. in die Seite gestützt, in L. Speer), sowie die schönen Silbermünzen von Segesta (*Salinas, Sul tipo dei tetr. d. Segesta* tav. I, 1—4. 10. III, 1: hoch auftretend, mit Jagdtiefeln und Chlamys, R. in die Seite gestützt, mit L. auf zwei Jagdspeere gestützt) und Pandosia (*Brit. Mus. a. a. O., Italy* p. 370, 2. 371, 3. 4 mit Abb.; auf Fels sitzend, in der R. zwei Speere). Vgl. auch die apulische Vase, Berlin 3373 (abg. *Gerhard, Apul. Vasenb.* Taf. E 3; die Angabe der Abbildung fehlt in *Furtwänglers* Katalog).

Den Thyrsos hat der bakchische Pan nicht selten. Als Beispiele seien die Vasenbilder Neapel 690. 2020, S. A. 687 (abg. *R.-Rochette, Choix* p. 27 Vign. 3). *Tischbein* 5, 14 angeführt; ferner die Reliefs Berlin 851 (abg. *Arch. Zig.* 1864, Taf. 185), Lateran, *Bennendorf-Schöne* 116; die Wandgemälde *Helbig* 446. *Sogliano* 194. In dem Sarkophagrelief der Uffizi, *Dütschke* 3, 350, trägt er den Thyrsos des von ihm unterstützten Dionysos.

**Trauben** sind ein häufiges Attribut des Pan, dem wir schon mehrfach (s. o. § 9, ferner Kap. 4, I B 5. II 4; s. auch Panther) begegnet sind. Auf Kaisermünzen von Zakynthos (*Brit. Mus., Cat. Coins, Pelop.* pl. XXI, 2. 6) zeigt er dem kleinen Dionysos, den er auf dem Arme trägt, eine Traube; vgl. auch die Gruppe des Berl. Mus. nr. 236. In bakchischem Zuge hält er die Traube empor auf dem Vasenbild *Ermitage* 1983 a; über einen Panther wegschreitend auf dem Sarkophagrelief im Louvre, *Clarac* 146, 116; er drückt eine Traube in eine Schale aus auf der Lampe *Passeri* 2, 48. Ein mit Trauben spielendes Pankid in Tarin erwähnt *Heydemann, Mitth. a. d. Antikens.* S. 39; eine mit Trauben bekränzte Pansherme *Gerhard, Neapels ant. Bildw.* nr. 223. Vgl. auch die



*Arch.-epigr. Mitth.* 9, S. 40 ff. abgebildeten dalmatinen Reliefs, die Wiener Goldstatuette *Arneth* Taf. I, 4, und die Kestner'sche Gemme *Imp. gemm.* 2, 22.

Tympanon. Auf bakchischen Reliefs tanzt Pan häufig und schlägt dazu das Tympanon. Beispiele *Mus. Pio-Clem.* 4, 22. *Dütschke* 2, 340. *Conze*, *Heroen u. Göttergest.* Taf. 84, 2. *Michaelis*, *Ant. Marbl.* in *Gr. Brit.* p. 252 nr. 31. *Helbig*, *Führer* 1, 635. Vgl. auch Vasen mit Neapel 780 und Wandgemälde wie *Helbig* nr. 444.

Ziege s. o. Kap. 4, II 18.

[Konrad Wernicke.]

**Panachaia** (*Παναχία*), Beiname der Demeter im achäischen Aigion. Das Heiligtum stand an der Meeresküste neben dem Tempel des Zeus Homagryios (*Paus.* 7, 24, 3). Sie gehören beide der Gesamtheit des achäischen Volkes an, das in Aigion seine Nationalversammlungen abhielt (*Preller-Robert* 1, 783). Nachweise über die erhaltenen Münzen des Bundes giebt *Bloch* ob. Bd. 2 Sp. 1298. Der Kult der „Achäerin“ Demeter (*Ἀχαια*; über die irtümlichen Ableitungen des Wortes bei den Alten s. *Preller-Robert* a. a. O.) war nach *Plut. Is. Or.* 69, p. 378 D allgemein auch bei den Boioten verbreitet; Trauerfest im Monat Damatrios, das *Plutarch* den attischen Thesmophorien vergleicht; Priesterin der D. *Ἀχία* in Thespiai (*Athen. Mitt.* 4, 191; *Dittenberger*, *C. I. Gr. sept.* 1 1867). Von Tanagra (= Gephyra) wanderte der Kult mit den Gephyrären, deren Zugehörigkeit zur griechischen Nation eben aus der Verehrung dieser Göttin gefolgert werden muß, nach Attika (*Herod.* 5, 57; *Schol. Arist. Acharn.* 708; *Et. M.* 180, 38); eine Priesterin *Δήμητρος κοροσφόρον Ἀχαιας* ist *C. I. A.* 3, 373 erwähnt. Ebenso identifiziert *Preller-Robert* die hyperboreische, von dem Lykier *Olen* in einem Hymnus gefeierte Achaja auf Delos (*Paus.* 5, 7, 4) mit der hier mehrfach bezugten Demeter *Θεσμοφόρος*; während der einzige scheinbare Beleg für den Kult der Göttin in Asien (Ikonion *C. I. Gr.* 4000) von v. *Wilamowitz* bei *Kaibel epigr.* 406 entfernt worden ist (s. v. *Wilamowitz*, *Aus Kydathen* 151 A. 71 und in *Hermes* 21 1886, 106 A. sowie *Töpffer*, *Att. Genealogie* 296).

[Eisele.]

**Panachais** (*Παναχαις*), heisst Athene als Bundesgöttin der Achäer; Tempel mit Goldelfenbeinbild im Bezirk der Artemis Laphria auf der Burg von Patrai. *Paus.* 7, 20, 2.

[Eisele.]

**Panagathos** (*Παναγαθός*). Eine in Rom gefundene Inschrift ist geweiht *Ἀφροδίτῃ θεῇ παναγαθῇ καὶ σωτρίῃ καὶ εὐκλείᾳ ἐνέργειᾳ*, *C. I. G.* 3, 5954. [Höfer.]

**Panaios**? (*Παναίος*), vielleicht Name eines Satyrs, welcher die Aphrodite oder eine Nymphe zu vergewaltigen sucht, auf einer Gemme: *C. I. Gr.* nr. 7236: *Παναίον Ἀφροδίτῃ*. Andere halten Panaios für den Namen des Künstlers. [Mehr bei *Chabouillet*, *Cat. gén. des camées et pierres gravées de la bibl. impér.* nr. 1581 p. 217f. Höfer.] [Roscher.]

**Panaitios** (*Παναίτιος*), Beiname des Zeus mit *πανεργάτης* verbunden, *Aesch. Agam.* 1448

*Kirchhoff*. Vgl. *Chrysippos* bei *Philodem* *περί εἰς*. p. 77 *Gomperz*: *καλεῖσθαι . . . Δία, ὅτι πάντων αἰτίος καὶ κείριος*. Vgl. *Chrysippos* bei *Stob. Ecl.* 1, 2, 26 p. 12 *Meineke*: *Δία δὲ πάντων λέγονται, ὅτι πάντων ἰστίς αἰτίος, καὶ δι' αὐτὸν πάντα*. *Usener*, *Götternamen* 24, 74. Vgl. *Pantokrator*. [Höfer.]

**Panakeia** (*Πανάκεια*, *Πανάκη*). Das weibliche Gefolge des Asklepios besteht aus Personifikationen der beiden, schärfer als gewöhnlich geschieht, auseinanderzuhaltenden Begriffe Gesundheit und Heilung (vgl. den Untert. in Bd. 1, Sp. 2775. 2780 und bei *Pauly-Wiss.* 2, 1656 ff.). Während aber *Hygieia* allgemach im Kultus derselben Ehren wie *Asklepios* teilhaftig geworden ist (Bd. 1, Sp. 2783), trifft bei den therapeutisch-iatriischen Gestalten des Kreises ein Gleiches nicht zu. Nur *Panakeia* tritt unter diesen etwas selbständiger hervor, offenbar darum, weil sie nicht wie ihre Seitenstücke *Iaso* und *Akeso* nur Personifikation des Verbalbegriffes ist, sondern an eine durchaus volkstümliche Vorstellung anknüpft. Diese gilt es zunächst ins Auge zu fassen.

### I. Das botanische Substrat der Göttin.

Weit verbreitet unter den Indogermanen (und über sie hinaus) ist der Glaube an wunderbare Kräfte gewisser Pflanzen. Dahin gehört die Zauberwurzel *Alraun*, *Wielands* heilberühmtes Kraut (der *Baldrian*) u. dgl. m. Speziell in therapeutischer Hinsicht dienen solche Pflanzen bald gegen besondere Krankheiten, wie der gute *Heinrich* gegen den *Ausatz*, bald ist ihre Heilkraft eine ganz allgemaine. So heist bei den Galliern die *Mistel* „*olhiach*“, so erscheinen im Deutschen die Pflanzen „*heilallerwelt*“ und „*allermanharnisch*“ (vgl. *J. Grimm*, *D. M.* 1164). Dergleichen Glaube beherrscht seit alters auch die Griechen. Der kräuterkundigen *Kirke* Zauber bannt die Wunderpflanze *μῶλον* (*Od.* x 287), durch Genuss eines Krautes gewinnt der anthenonische *Fischer Glaukos* Unsterblichkeit (*Palaeph.* 28, *Paroemiogr.* gr. 2, 5, 49), das kretische *Diktamnion* (*Theophr. h. pl.* 9, 16, 3) bewirkt sofortige Heilung der Wunde des *Aeneas* (*Verg. Aen.* 12, 419) u. s. w. — Zum *olhiach*-heilallerwelt endlich tritt als griechisches Seitenstück der Pflanzennamen *πάνανκες* (auch als *Femin.* *πανάνκεια* *Theophr.* 9, 15, 7, oder direkt von *ἀνέκομαι* — *πανάνκη* *Antholog. Plan.* 273: *πάνανξ* ist eine von *Galen* 12, 95 *Kühn* angemerkt *Vulgärforn*). Mehrere Pflanzen (sechs bei *Theophr.* 9, 11) konkurrieren um den Namen, unter ihnen hebt die Fachliteratur drei hervor, die durch ihre Beinamen direkt ins mythologische Gebiet weisen:

1) Das auf dem Pelion heimische *πάνανκες Ἰερώνιον* (*Theophr.* 9, 7; *Galen* 12, 95 *K.*; *Dioscor.* 3, 50) oder *Κενταύρειον* (*Schol. Nic. Ther.* 565).

2) Das *πάνανκες Ἡράκλειον* (*Theophr.* und *Galen* a. a. O., *Schol. Ther.* 626; nach *Serv.* zu *Aen.* 12, 419 wäre es ein spezifisch-thessalisches Gewächs, vgl. indessen *Dioscor.* 3, 48).

3) Das *πάνανκες Ἀσκληπίειον* (*Theophr.* 9, 11, 2; *Galen* 12, 95 *K.*) oder *Φλεγυήιον* (*Nic.*

*Ther.* 685). Nach *Dioscor.* 3, 49 ist die asklepische Panacee dem Fenchel ähnlich, aber buschiger, mit größeren Blättern und stark aromatisch. *K. Sprengel* erkennt in ihr (unter Zustimmung von *Fraas, synopsis plant.* S. 139) das zartblättrige Stachelkraut — *Echinophora tenuifolia* L. — eine aromatische Pflanze aus der Reihe der Umbellifloren. Andere Identifikationen des πᾶν. Ἀσκή. versucht *Billerbeck, Flor. class.* S. 74 (= *Laserpitium Chironium* L.) und S. 77 (= *Asclepium Thapsium* L.)

An den griechischen Panaceen wurde von der rationellen Therapie sowohl Wurzel wie Frucht und Saft geschätzt, ganz besonders das aus letzterem gewonnene Galbanum (*Theophr.* 9, 1 und 7, 2; *Schol. Nic. Alex.* 556; *Galen* stellt (12, 95 K.) das Asklepieion über das Herakleion. — Aber die medizinische Wissenschaft kennt kein πᾶνᾶς, sondern bloß mehr oder weniger heilkräftige Pflanzen. Der Name weist also über den Rahmen ärztlichen Könnens in das Gebiet des Übernatürlichen zurück und wir erkennen denn auch noch deutlich genug, daß die asklepische Panacee im Mythos eine bedeutende Rolle gespielt hat. Die mythischen Kuren des Asklepios (die Traumorakel spielen dort noch keine Rolle) sind zwar (vgl. *Pauly-Wiss.* 1, 1653 f.) zum größeren Teil Wunderkuren, aber sie benutzen doch das ärztliche Rüstzeug, nur mit einem über Menschenvermögen hinausgehenden Erfolge. Wenn wir von dem ganz mythischen Mittel des Gorgo-Blutes absehen, das nach *Tatian* 8 (vgl. dazu *Pauly-Wiss.* a. a. O.) in einigen Mythen des Asklepios zur Anwendung gekommen sein muß, so ist es eben die Pflanze πᾶνᾶς, die in der Hand des Asklepios Wunder thut. Dafür sind zwei Fälle ausdrücklich überliefert. Nach *Nic. Ther.* 685 hat Asklepios das Kraut zuerst am (boiotischen) Flusse Melas gepflückt, um damit den Iphikles\*) vom Biss der lernäischen Schlange zu heilen. Den von *Nikander* gebrauchten Namen des Krautes, πᾶνᾶς Φλεγόνιον, erklären die Scholien unter anderem mit dem Hinweis auf die bekannten delphischen Totenerweckungen. Wer diese Erklärung gab, wird in der Überlieferung die Angabe gefunden haben, daß Asklepios bei den delphischen Verstorbenen eben sein Panakes zur Anwendung gebracht hat. Dieses tritt tatsächlich bei einer Erweckung auf, nämlich der des Minossohnes Glaukos. Diese Sage berichtet in von *Nikander* abweichender Weise, wie Asklepios seine Panacee gewonnen. Eine Schlange bringt ihr von Asklepios getötetes Gespinnst durch Berührung mit einem Kraute wieder zum Leben und liefert dadurch dem Heros das gesuchte Mittel für die Erweckung des Glaukos (*Amesagoras* bei *Apollod.* 3, 10, 3 und *Schol. Alest.* 1; vgl. *Hyg. poet. astr.* 2, 14 und *Hyg. Fab.* 49). — *Hyg. Fab.* 136 erscheint in der Rolle des Asklepios vielmehr Polyidos, und mit Unrecht habe ich bei *Pauly-Wiss.* 2,

1654 und 1681 angenommen, daß die Geschichte auf Asklepios erst übertragen worden sei. Er hat auf sie vielmehr vollsten Anspruch, denn wenn ihm eine Schlange das Mittel liefert, so verbirgt sich in dieser eben Asklepios selbst, d. h. der ursprünglich unter dem Schlangensymbol verehrte Erdgeist (*Pauly-Wiss.* 1, 1655 unter D). Übrigens haben wir es mit einem weit verbreiteten Typus zu thun, denn das wiederbelebende Kraut erscheint auch in lydischer Sage (es heißt hier *balis*: und bei den Arabern (*Xanthos* und *Juba* bei *Plin.* 25, 14). In leichter Variation wirkt das Kraut des Glaukos (vgl. oben) als Lebenselixir.

Gegenüber der Thatsache, daß in den Asklepien der historischen Zeit das vernunftwidrige Institut der Inkubation herrscht (vgl. übrigens meinen Versuch bei *Pauly-Wiss.* 1, 1686 ff. dem Asklepioskult der klassischen Zeit trotz der für stumpfe Altweibergläubigkeit berechneten *ἰατρία* der epidaurischen Stelen ein Stück rationeller Therapie zu wahren), gegenüber der Inkubation, sagen wir, sind die besprochenen Mythen, in welchen das πᾶνᾶς Wunder wirkt, sehr zu beachten, denn von ihnen führt doch eine Brücke zur rationalen Medizin. In der Hand des irdischen Arztes verliert das πᾶνᾶς nur seine übernatürliche Kraft und wird zu einem einfachen aber wirkungsvollen Heilmittel; *Dioscor.* 3, 49 empfiehlt es bei Verwundungen, Geschwülsten, Krebs, Schlangenbiss. Vgl. auch *Theophr. h. pl.* 9, 11, 2 und *Galen* 12, 95 K., der das Asklepieion wegen seiner kühlenden und darum besonders für Wunden wohlthätigen Eigenschaft über das Herakleion stellt. Davon daß die griechische Medizin nicht von Besprechungen, Inkubation u. dgl. mehr Mystik ausgegangen ist, sondern von der Anwendung heilkräftiger Pflanzen, war das spätere Altertum überzeugt. Bei *Plut. symp. probl.* 3 heißt es, die ältesten Ärzte (Agenor und Cheiron) heilten durch βοτάναι und ῥίζαι, und *Lukian* 1, 107 *Jac.* nennt Asklepios in komischer Wendung einen φαρμακός. Die vom historischen Geschlecht der Asklepiaden geübte ärztliche Kunst knüpft nicht an den Gott der Traumorakel, sondern an den kräuterkundigen Schüler Cheirons an, und nur diesem konnte die Verehrung gelten, die der ganze Stand der Ärzte dem Sohn der Koronis gezollt hat. Das sprechende Zeugnis für eine unter den Auspizien des Asklepios geübte (später durch die Wunderpraxis der Asklepien überwucherte) Therapie auf rationaler Grundlage liefert die *Ilias* in ihrem Machaon, der die von seinem Vater erlernten Kenntnisse ohne jede mystische Zuthat in Anwendung bringt; ἥπια φάρμακα sind es, mit denen er dem verwundeten Patroklos hilft, und unter diesen dürfen wir in erster Linie eben an das für Wunden so wohlthätige πᾶνᾶς Ἀσκληπίσιον denken.

## II. Die Göttin Panakeia.

Wie heilkräftige Pflanzen in den Dienst der Heilämonen treten und in ihrer Hand zur Panacee werden, behandelt der vorstehende Abschnitt. Bei Asklepios aber, und nur bei

\*) Nach den Scholien hat man, um *Nikander* den Iolaos der landläufigen Sage anzufügen, V. 681 Ἰφικλῆος υἱός; in Ἰφικλῆος ἱπποκρίτης. Wir sehen, daß der Dichter eine sonst für uns verschollene (boiotische) Version im Auge hatte.

ihm (über die scheinbare Konkurrenz des Amphiaraios vgl. unten), ist noch das weitere Entwicklungsstadium zu verzeichnen, daß seine pharmaceutische Panacee zur töchterlichen Heilgehilfin personifiziert worden ist. Auch diese Umbildung der Pflanze zur Person hat bei anderen Völkern ihre Parallele: wenn z. B. (Grimm, D. M. 376 und 1153) die Wurzel Alrune zur weisen Frau wird. Daß ein ähnlicher Prozeß sich bei den Griechen vollzog, hat Plinius richtig erfaßt, wenn er 25, 30 bemerkt: *Panaces ipso nomine omnium morborum remedia promittit, numerosum et dis inceptoribus adscriptum. Unum quippe Asclepiion cognominatur, a quo is filiam Panaciam appellavit.*

Die Göttin Panakeia (Panake nennt sie Herond. 4, 6) heißt schlechthin Tochter des Asklepios bei Plin. 25, 30; Galen 14, 42; Aristid. 1, 79 Dind., Tochter des Asklepios von der Heliade Lampetia bei Hermippos (vgl. unten), dagegen Tochter des Asklepios und der Epione C. I. A. 3, 176<sup>b</sup> (Paian des Makedonios) und bei Suid. v. Ἰππίωνη (hier fünf Töchter — Hygieia, Aigle und die drei Heilerinnen). Aristophanes läßt im Plutos den Chor τὸν εὐταῖδα Ἀσκληπίον preisen (V. 639) und den Gott darauf in Begleitung der beiden Heilerinnen Iaso und Panakeia auftreten, die natürlich auch ohne ausdrückliche Angabe als seine Töchter gedacht sind. Man beachte, daß Panakeia hier unter dem deiktischen Artikel erscheint (ἡ Παράκεια), die Schwester dagegen (ἡ Ἰασώ) in der Wendung Ἰασώ μὲν τις\*) sich als ein Neuling unter den Gottheiten zu erkennen giebt. Und in der That ist Panakeia unter den drei wesensgleichen Töchtern (Iaso, Akeso, Panakeia) die am frühesten dem Gotte zugesellte Gehilfin. Im sogen. hippokratischen Eide, dieser schönen Urkunde ärztlicher Berufstreue, ist sie allein Hygieia gegenübergestellt: Ὀρῶμι Ἀπόλλωνα ἱερὸν καὶ Ἀσκληπίον καὶ Ἰγνείαν καὶ Πανάκειαν καὶ θεοὺς πάντας καὶ πάσας ἰστούρας ποιούμενος. Allgemach spaltet sich dann der in ihr verkörperte Begriff in eine Dyas der Heilerinnen (Arist. Plutos 701 ff.), endlich in die Trias Iaso, Akeso, Panakeia; C. I. A. 2, 1651 aus dem Peiraieus; das athenische Relief mit untergeschriebenen Namen (Ath. Mitt. 17 S. 243) und der erwähnte Paian C. I. A. 3, 171<sup>b</sup>. In letzterem haben die drei Heilerinnen aus Gründen des Verhältnisses durch Einschlebung der heterogenen Aigle (vgl. Pauly-Wiss. 2, 1657, 51) ihren engeren Konnex verloren.

Die Wiege des Panakeiakults festzustellen, verfügen wir über weniger Anhaltspunkte als bei Hygieia, deren älteste erkennbare Stätte in Titane vorliegt (Bd. 1 Sp. 2776). Gegenüber Hygieia, die ihrem Namen und Wesen nach nicht Heilerin, sondern Gesundheitsthört ist, gehört Panakeia (nebst Akeso und Iaso) ans Krankenlager, muß also an einer jener Stätten, welche die therapeutisch-

iatriische Seite des Asklepioskults vertreten, ausgestaltet worden sein. Aber wo ist das geschehen?

Usener glaubt (Götternamen S. 169), daß „alle diese Göttinnen (Hygieia, Panakeia etc.) an sich frei waren und auf sich ständen, bevor sie im Gottesdienst an hervorragende Götter, wie besonders Asklepios gebunden wurden“. Den Beweis dafür finde ich nicht erbracht. Zunächst zwingt die Existenz einer Athena Hygieia in Athen (bezeugt bereits vor der Perser-invasion, Ath. Mitt. 16, 154) nicht zum Schlusse, daß daselbst noch früher eine selbständige Hygieia verehrt worden ist, die dann 420 (Zeitpunkt der Aufnahme des Asklepiosdienstes) als nächstverwandte Gottheit den Asklepiaden bloß beigelegt zu werden brauchte. Der epidaurischen Familie des Gottes (Epione mit ihren Kindern) steht im athenischen Asklepioskult Hygieia allerdings selbständig gegenüber, aber wenn in der Stiftungsurkunde dem Bericht über die Ankunft des epidaurischen Gottes die Angabe folgt: ἀπὸ τῆδ' Ἰγνείας (C. I. A. 2, 1649)\*, so ist damit auch letztere so deutlich, wie man nur wünschen kann, als Import von auswärts gekennzeichnet. Und falls sie nicht von Epidauros kam, wie Körte (Athen. Mitt. 1893, 249) vielleicht mit Recht gegen mich annimmt (vgl. übrigens meine Gegenbemerkungen Pauly-Wiss. 2, 1657\*\*), so drängt sich die Vermutung auf, daß die Athener sie von einer ihrer älteren Kultstätten im Peloponnes entlehnt haben, also etwa aus Titane, in dem ich (Bd. 1 Sp. 2776) die Wiege ihres Dienstes vermutet habe. Hier aber und ebenso in Olympia (das Zeugnis fällt um 467 v. Chr., vgl. bei Pauly-W. a. a. O.) erscheint sie nicht auf sich stehend, sondern aufs innigste mit Asklepios verbunden, wie sie uns später auch im athenischen Asklepieion als Hauptperson neben dem Gotte entgegentritt. — Usener findet ein weiteres Argument für seine Hypothese im Amphiaraioskult von Oropos. Auch hier muß ich an meinen Bemerkungen über den oropischen Götterverein (Bd. 1 Sp. 2785), mit denen Körte, Athen. Mitt. 1893, 253 im wesentlichen übereinstimmt, festhalten. Daß zu Oropos in späterer Zeit Hygieia mit Amphiaraios eng

\*) Die richtige Lesung dieser anfänglich falsch zusammengesetzten Inschrift wird namentlich Körte (Ath. Mitt. 16, 246 u. 21, 314) verdankt. Vgl. auch Usener, Göttern. 148, 3 u. Foucart, Les grands myst. d'Eleus. 118. Nach erneuter Untersuchung der Frgg. sehen nochmals veröffentlicht von Draparnis Ep. Arch. 1901, 98 ff. Daß die epidaurische Familie des Gottes erwähnt war, läßt sich nicht mehr annehmen. Asklepios allein kommt ins Eleusinion. Es folgt die Einholung seines δόκονος (nicht δόλεον). Daran schließt unmittelbar: ἀπὸ τῆδ' Ἰγνείας.

\*\*) Nach Usener a. a. O. 167, 52 hätten Imhof-Gardner, Num. conom. on Paus. 44 und Körte, Ath. Mitt. 18, 250, 1 über die epidaurischen Münzen richtig geurteilt, meines Erachtens ist ihr Urteil verschwimmend. Imhof-Gardner erblicken in der weiblichen Figur der Münzen, ob sie nun eine (Arznei-)büchse in der Hand hält oder die Schlange füttert, „Hygieia or Epione“, und Körte glaubt, die Buchsen-trägerin könne „ebensogut“ Epione, wie Hygieia sein. Es wäre für diesen Standpunkt doch wünschenswert, erst irgend ein sicheres Beispiel einer schlangenfütternden Epione oder einer mit dem Rüstzeug der Apotheke ausgestatteten Hygieia nachzuweisen.

\*) Die Lesart Ἰασώ μὲν τις ὁλοκράτος\*) ἔμα hat vor Reinsig (von Meineke, Dindorf u. A. aufgenommen) Korrektur Ἰασώ μὲν γ' ὁλοκράτος\*) ἔμα zurücktreten müssen. Die tietat auch der Rar. (μὲν γ' τις). Blaydes plagt sich ohne Not mit der Stelle.

verbunden ist, fällt unter denselben Gesichtspunkt wie der später Amphiaraios zuerkannte Schlangentab (vgl. das oropische Relief *Παχ-  
τακά* 1887, 62 und Bd. 1 Sp. 629). Dafs sechs Jahre nach der Gründung des athenischen Asklepieions *Aristophanes* in seinem *Amphiaraios* als dessen Tochter Iaso vorführte (andere haben sie sogar zu seiner Gattin gemacht, vgl. *Suid.* v. *Ἰασώ*), zeigt allerdings, dafs ihre Verbindung mit Asklepios keine altüberlieferte sein wird, und wir haben denn auch oben Sp. 1485 in Iaso einen Spätling des Götterkreises erkannt. So mochte das Belieben des Dichters sie einmal mit Amphiaraios verbinden, zu dem sie ebenso gut paßte wie zu Asklepios. Aber derselbe *Aristophanes* läßt im *Plutos* Iaso neben Asklepios auftreten, und wenn er dabei ihr genealogisches Verhältnis zu diesem Gott nicht ausdrücklich bezeichnet, so ist dies nicht in *Useners* Sinne zu verwerthen, denn im *Plutos* denkt *Aristophanes* die beiden Heilerinnen doch sicher als das, was sie gleichzeitig für die Athener waren, nämlich Töchter des Asklepios (C. I. A. 2, 1651 vom Anfang des 4. Jahrh.). — Endlich des *Pausanias* Angabe (1, 34, 3) über den Antheil Panakeias, Iasos und Hygieias am großen Altar von Oropos scheint mir geradezu ein striktes Zeugnis für ihre Zugehörigkeit zum Asklepioskreise zu sein. An jenem Altar haben eine ganze Reihe nicht-oropischer Gottheiten, namentlich zur Heilung in Beziehung stehende, gastliche Aufnahme gefunden. Asklepios würde unter diesen fehlen, wenn nicht eben die genannte weibliche Trias hier seinen Dienst repräsentierte. Dafs Panakeia-Iaso-Hygieia am Altar durchaus nicht in engerem Bezug zu Amphiaraios gedacht sind, beweist ihre Unterbringung in der vierten *ποτα* neben Aphrodite und Athena Paionia, statt in der zweiten *ποτα*, wo sie als Töchter des Amphiaraios zuerwarten wären. So bin ich denn nach wie vor überzeugt, dafs wir in Hygieia und den beiden Heilerinnen angestammte Figuren des Asklepioskreises erblicken dürfen. Wenden wir uns jetzt der Frage zu, welcher Kultstätte wohl die Tochter Panakeia entsprochen sein mag.

Das über die Pflanze *πανάκεια* unter 1. Bemerkte bietet keinen genügenden Anhaltspunkt, um der Göttin etwa böiotisch-phokische Herkunft zuzuschreiben. Ein Blick auf die nachweislichen Stätten ihrer Verehrung weist in andere Richtung.

1) Athen: *Aristoph.* *Plut.* 703. Ein athenisches Schiff des 4. Jahrhunderts führte den Namen Panakeia (*Boeckh, Urkunden IV d.*). Auch eine bildliche Darstellung Panakeias, die einzige sichere, die wir besitzen, hat Athens Boden geliefert (vgl. unten Sp. 1491).

2) Peiräische: C. I. A. 2, 1651 (Opfer an Iaso, Akeos, Panakeia).

Dafs die attische Panakeia aus Epidaurios eingeführt wurde, ist a priori wahrscheinlich und wird zudem gestützt durch die Thatsache ihrer Verehrung bei den Epidauriern.

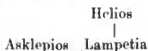
3) Das „Hieron“ bei Epidaurios: Eine Inschrift römischer Zeit bietet . . . *Πόμπων προφροήσας τὸ καὶ ἔτος Πανακείας* (*Kavvadias, Isérou τ. Μακλ.* S. 191). Dazu die Inschrift

*Fouill.* nr. 311: *Ἄ σόραδος ἃ τῶν Ἀσκληπείων τῶν ἐν Πανακείᾳ* etc. *Kavvadias* bemerkt, hier scheine ΠΑΝΑΚΕΙΑ nicht die Göttin, sondern eine Örtlichkeit zu bezeichnen. Ich glaube, dafs ein Versehen des Steinmetzen vorliegt, der vielmehr (nach bekanntem Sprachgebrauch) EN ΠΑΝΑΚΕΙΑC hätte geben sollen.

4) Auf Kos erscheint Panakeia bei *Herond.* 4, 5. Ob *Robert-Preller* 1, 526 und *Usener, Göttern.* 164 aus der Darstellung dieses Dichters mit Recht folgern, dafs auf Kos ein sonst unerhörter Stammbaum der Familie galt (Asklepios und Hygieia das Elternpaar, deren Kinder Iaso, Epio, Panakeia, Podaleirios und Machaon), ist mir zweifelhaft. Wenn *Herondas* neben dem Gott als erste Gestalt Hygieia nennt und zwar mit dem Zusatz *ἧς τε γυρί δεξιῇ ψαύεις*, so folgt daraus durchaus nicht zwingend, dafs der koischen Hygieia der Rang der Mutter zukam. In Athen gilt von Panakeia das *ψαύειν γυρί ἀριστερῇ* (vgl. das unten abgeb. Relief), und zugleich ist hier das töchterliche Verhältnis Panakeias klar zum Ausdruck gebracht. Der engen Verbindung von Asklepios und Hygieia bei *Herondas* wird ein künstlerisches Motiv (Gruppe) zu Grunde liegen. Um an der Hauptstätte des östlichen Asklepioskults eine so radikale Umgestaltung der Überlieferung, wie eine Mutter Hygieia gegenüber einer Tochter Epio(ue) bedeuten würde, anzuerkennen, ist ein zwingendes Beweismaterial zu verlangen als die wenig bestimmte Darstellung unseres Miniambus. Auch würde eine Hygieia als Mutter der Heilerinnen eine etwas schiefe Vorstellung bieten. Sollten beide Begriffe in genealogischer Form verknüpft werden, so wäre eher eine Heilerin als Mutter der Gesundheitsgöttin zu erwarten, wie *Plut. de educ.* 10 *τῇ ἐπίγειαν* als Ergebnis *τῆς ἰατρικῆς* hinstellt. Übrigens spricht gegen *Robert* auch das *Schol. A D* zu *Il.* 4, 195, wo Epione Tochter des Merops heisst; das kann nur koische Überlieferung sein.

5) Kalymna bietet durch die altattische Inschrift *J. G. A.* nr. 472 ein Zeugnis für Verehrung Panakeias allein, ohne die beiden heilenden Schwestern. Mit unzureichendem Grund hat *Rofs (Inselreisen* 2, 98) diese Urkunde einem „Tempel Apolls und Panakeias“ zugeschrieben. Ein solcher ist gar nicht bezeugt. Denn wenn mit der genannten Inschrift zugleich eine jüngere, die Apoll erwähnt, gefunden wurde, so reicht das natürlich nicht aus, um die Ruinenstätte für einen Apollotempel zu erklären. Viel näher liegt im Hinblick auf die Weihung an Panakeia die Annahme eines Asklepieions. Die auf der Insel gefundene Inschrift mit „*μεγάλα Μακλιναία*“ (*Inscr. brit. Mus.* 2, 260) verbürgt allerdings nicht sicher kalymnischen Asklepiosdienst (vgl. bei *Pauly-Wiss.* 2, 1683), wohl aber spricht dafür der Zusammenhang der Insel mit Kos, von woher Kalymna zunächst besiedelt worden sein soll (*Diod.* 5, 54), und mit Epidaurios, das nach *Herod.* 7, 99 als Mutterstadt Kalymnas galt. Sowohl auf Kos als auch in Epidaurios ist aber Panakeias Verehrung im Rahmen des Asklepioskults überliefert.

So laufen also für Panakeia nicht nur von Athen, sondern anscheinend auch von Kos und Kalymna aus die Fäden der Überlieferung nach Epidauros. War etwa „das Hieron“ die Wiege ihres Dienstes, demnach die „linde“ Göttin (Epione) die echte Mutter der Allheilerin? Solche Vermutung scheint freilich das letzte für Panakeia in Betracht kommende Zeugnis in Frage zu stellen. Der Komiker *Hermippos* nämlich gab (*Schol. Ar. Plut.* 701) der Familie des Asklepios folgenden Stemma:



Machaon Podaleirios Iaso Panakeia Aigle

Über das Fehlen Hygieias in dieser Zusammenstellung oder vielmehr ihren Ersatz durch Aigle vgl. bei *Pauly-Wiss.* 2, 1657. Welcher Lokalüberlieferung *Hermipp* folgte, wird leider verschwiegen. Aus der Voranstellung der Söhne Machaon und Podaleirios habe ich a. a. O. auf eine Überlieferung des Asklepiadengeschlechts, wohl des rhodischen, geschlossen, und eine Heliade als Asklepios' Gattin würde zur Heliosinsel allerdings gut stimmen (vgl. die mit Lampetia wesenverwandte rhodische Heliade Alektrona). Gehört die Mutter Lampetia in der That nach Rhodos, so braucht damit aber noch nicht ihr ursprüngliches Lokal bezeichnet zu sein. In der *Odyssee* (u 132 und 325) hütet Lampetie ihres Vaters Rinder auf Thrinakia, unter diesem aber scheint (vgl. v. Wilamowitz, *hom. Unters.* 168) ursprünglich der Peloponnes gedacht zu sein. Dazu fügt sich gut, daß nach *Schol.* p 208 Lampetia Tochter der Asopis Rhode ist. Von entführten Asopstöchtern kennt die Überlieferung Aigina, 40 Salamis, Harpina, Kerkyra, Sinope. Zu diesen käme also Rhode hinzu, die von Helios nach seiner Insel gebrachte Asopis. Aber Rhodos ist nicht die Wiege sondern der östliche Vorposten des Helioskultes. Auf höheres Alter hat der Dienst des Sonnengottes im Peloponnes Anspruch, wo besonders Lakonien (Tainaron, Thalamai, Taygetos) und noch mehr Argolis durch Stätten des Gottes ausgezeichnet ist (Isthmos, Korinth, Argos, Sikyon, Troizen, Hermione). Für uns ist Sikyon im Asopostal wichtig, denn der ebendort befindliche Heliosaltar (*Paus.* 2, 11, 2) zeigt uns die Stätte des Mutterlandes, wo man ursprünglich vom Liebesbund zwischen Helios und Rhode erzählt, zugleich auch die Stätte, wo man Lampetia, die Frucht dieses Bundes, dem Asklepios zugesellt haben wird; denn am Asopos ist auch Asklepios heimisch, in Sikyon und Phlius in der eigenartigen Auffassung als jugendlicher Gott, in Titane in der noch charakteristischeren nicht als Arzt, sondern als Gesundheitshort (vgl. Bd. 1 Sp. 2776f.). Diese Auffassung des Asklepios, die zu Olympia am Tisch des Kolotes wiederkehrt, findet ihre vorzügliche Ergänzung in der Gattin Lampetia, als deren Heimat das Asopostal zu betrachten ich kein Bedenken trage. — Damit ist aber

nur der Ausgangspunkt für die Überlieferung *Hermippos* gefunden, die Ausgestaltung seines Stemma muß anderswo entstanden sein, denn bei *Hermipp* fehlt die am Asopos heimische Hygieia, andererseits fehlt am Asopos jedes Anzeichen einer Verehrung Panakeias. Diese als Tochter Lampetias kann nur nach Rhodos gehören. Damit erwächst aber dem epidaurischen Panakeiakult ein beachtenswerter Nebenbuhler. Epidauros hat in späterer Zeit Anspruch auf die Wiege des Asklepioskultes erhoben, aber das Zusammengestoppelte seiner Überlieferung zeigt die Schwäche seines Anspruchs. (Gegen *Kjellbergs* Eintreten zu Gunsten von Epidauros vgl. den Unterzeichneten in der *Berl. phil. Wochenschr.* 1898, 244f. und über die epidaurischen Machenschaften seit saec. IV *Zingerle, Ath. Mitt.* 21, 91.) Wir haben gesehen, daß die Tochter Panakeia auf einer volkstümlichen Grundlage erwachsen ist, die mit der rationalen Medizin der Griechen Fühlung hatte. So ist zu vermuten, daß die Göttin



Asklepios, Akeso, Iaso, Panakeia, Relief d. athen.  
Asklepieions (nach *Athen. Mittheil.* 1892 p. 243 Fig. 7).

nicht in der Dämmerung epidaurischer Traum- orakel, sondern dort geboren wurde, wo das Geschlecht der Asklepiaden die wirkliche Medizin pflegte. Auf Kos hat sie Epione, die Tochter des Meros, zur Mutter, das mag echtkoische (dann von Epidauros annektierte) Überlieferung sein. Bei *Hermipp* ist Panakeia Tochter der Heliade Lampetia —, darin erblicken wir die rhodische Überlieferung. Die Mutter weist nach dem Asopostal zurück; war ihr dort in der Nachbarschaft gymnischer Agone die Tochter Hygieia erwachsen, so im Osten unter dem Einfluß der Asklepiaden die Tochter Panakeia. An beide wendet sich der „Eid des Hippokrates“. Merkwürdig ist, daß an Stelle Hygieias bei *Hermipp* Aigle erscheint. Sollte darin etwa (man vgl. die Anrufungen des Asklepios als *Αἰγλή* oder *Αἰγώπης* bei den Lakonen) eine Benennung Hygieias sich verbergen? Gefehlt kann letztere den Rhodiern nicht haben, denn eine rhodische Inschrift des 3. Jahrhunderts (*I. G.*

Ins. 26) bietet eine Weihung an den Asklepios von Kenchreai und an Hygieia.

Die Kunstarchäologie sieht sich auf eine einzige sichere Darstellung Panakeias beschränkt, das von Ziehen, *Athen. Mitt.* 1892, 243 in Skizze (Fig. 7) publizierte Relief des athenischen Asklepieions (danach umstehende Abbildung). Hier tritt uns die Göttin in sehr überraschender Weise vor Augen: Auf der linken Seite sehen wir Asklepios in behaglicher Ruhe auf einem Stuhle sitzen; hinter ihm stehen zwei Jungfrauen, inschriftlich als Iaso und Akeso bezeichnet. An den Schoß des Gottes lehnt sich ein sehr jugendlich gebildetes Mädchen mit entblößtem Oberkörper, das nach der unter ihr angebrachten Inschrift als Panakeia gefaßt werden muß. Der Gott hat seinen linken Arm väterlich auf ihre Schulter gelegt, und da seine rechte Hand ein Attribut hielt, so ist keine seiner Hände für den Stab frei. Diesen hat dafür das Töchterchen Panakeia mit beiden Händen ergriffen, führt also spielend das Attribut des Gottes. Diese anmutig gedachte Gruppe zeigt uns Vater und Lieblingstochter innigst verbunden; der künstlerische Gesichtspunkt hat über den religionsgeschichtlichen gesiegt, die älteste der Heilerinnen ist zum Kinde geworden, das sich vertraulich an den Vater schmiegt. Die rechts von dieser Gruppe sitzende Figur ist inschriftlich als *H(x)ionn* gesichert. Den „auffallend dicht vor ihr, fast in ihrem Schoße knienden Knaben“ (in der Skizze leider nicht deutlich) wagt Ziehen nicht zu benennen, will ihn allenfalls als Adoranten fassen. Sollte nicht hier, wo die spezifisch iatrischen Personifikationen des Kreises Darstellung gefunden haben, wie mit dem Vater Panakeia, so mit der Mutter der Heildämon Akesia, eine notorisch epidaurische Figur (*Paus.* 2, 11, 7), gruppiert worden sein? — Neben dem isolierten Monument bietet die schriftliche Überlieferung ebenfalls nur eine einzige Darstellung Panakeias. Nach *Plin.* 35, 137 malte der Sikyonier Nikophanes Asklepios mit den vier Töchtern Panakeia, Iaso, Hygieia und Aigle, wie ich bei *Pauly-Wiss.* 2, 1658 vermutet habe, in der Art, daß der Gott den Mittelpunkt bildete, auf der einen Seite flankiert von den beiden Heilerinnen, auf der anderen von den beiden Gesundheitshorten. — Über die Kontroverse hinsichtlich der Deutung der weiblichen Figuren auf den athenischen Votivreliefs sei auf Bd. 1 Sp. 2780 ff. und *Pauly-Wiss.* 2, 1657 verwiesen. Weibliche Figuren mit Arzneibüchsen u. dgl. haben allen Anspruch als Heilerinnen zu gelten, Hygieia sollte dafür nicht bemüht werden. [Ed. Thraemer.]

**Panamaros** (*Πανάματος*?), Beiname des Zeus oder vielmehr eines später dem griechischen Zeus angeglichenen altkarischen Gottes. Es finden sich folgende Formen:

1) *Πανάματος* (ohne Zeus), 12, 85 nr. 9 Z. 11. 86 nr. 10 Z. 15. 88 nr. 11 Z. 5.

\*) Deschamps u. Cousin, *Corr. hell.* 12 (1888), 251 Mitte 266 Anm. 1 betonen *Πανάματος*. Da die meisten der anzuführenden Inschriften im *Bull. de corr. hell.* 11 (1887), 12 (1888), 15 (1891) veröffentlicht sind, so bedeutet im Texte 11 = *Corr. hell.* 11 etc.

2) *Ζεύς Πανάματος* bez. *Ζεύς ὁ Πανάματος* oder *ὁ Ζεύς ὁ Πανάματος* 12, 253, 32. 254, 35. 15, 188, 132. 202, 43. 426, 7. *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien u. Karien* 154 nr. 30. *Le Bas* 525. *C. I. G.* 2, 2719. 2721 und öfter.

3) *Ζεύς Πανήμερος* 12, 97, 12. 98, 16. 101, 21. 487, 63, 65. 66. 488, 72. 75. 78 ff.

4) *Ζεύς Πανήμερος* (seltener z. B. 11, 29, 41 *Πανήμερος Ζεύς*), 12, 488, 68. 69. 70. 489, 101. 10. 490, 105. 109. 14 (1890), 371.

Karien bevorzugte vor allen Kulturen den des Zeus (*Milchhoefer, Anfänge der Kunst* 111) oder vielmehr eines obersten Gottes, der mit der fortschreitenden Hellenisierung Kariens immer mehr die Form des griechischen Zeus annahm, vgl. *Oeberbeck, Kunstmythologie Zeus* 270. Mit Recht weist *Th. Schreiber, Bemerkungen zur Gausfassung Kariens (Kleinere Beiträge zur Geschichte von Dozenten der Leipziger Hochschule* 1894) 48f. darauf hin, daß die altkarischen Götter „sämtlich durch Beinamen charakterisiert werden, welche den Namen von Ortschaften oder Phylen entsprechen oder auf solche zurückweisen;“) daß es also alte Komengötter sind, deren Beinamen nicht wie im griechischen Kultus zur Charakteristik des Wesens oder der Machtsphäre der betreffenden Gottheit erfunden sind, sondern allein die Ortsansässigkeit des Gottes, seine heimatischen Rechte und damit seine Pflichten gegen die Ortsangehörigen betonen; vgl. die Beinamen der Artemis Kindyas (s. d.), Korazon (s. d.), Peldekeitis (s. d.), Phagle...tis (s. d.), des Apollon Koliorgion (s. d.), der Hekate Laginitis (s. d.), der Demeter Naryandis (s. d.). Hauptächlich trifft diese Beobachtung bei Zeus zu. Zu den in diesem Lexikon schon behandelten und mit Bestimmtheit oder wenigstens größter Wahrscheinlichkeit als Ethnika aufzufassenden Beinamen des Zeus Chrysaor (s. d.), Kannokos (s. d.), Komynos (s. d.), Labrandeus bez. Lambrandeus\*\* (s. d.), Narosos (s. d.), Osogoa (s. d. Bd. 3 Sp. 1226, 3), Otor-kondeon (s. d.) kommen hinzu

1) *Ζεύς Ἀλάρεος* (*Corr. hell.* 14 [1890] 364, 2) auf einer Inschrift aus Lagina; von *Foucart* a. a. O. wohl mit Recht von einem Orte *Ἀλάρε* abgeleitet; vgl. auch unten Sp. 1496 Z. 40 ff.

2) *Ζεύς Ἐρωπεύς Ἐρωπεύων*, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 581. *Mionnet* 3, 346, 254. *Head, Hist. num.* 525. *Catal. of the greek coins of Caria LXXX* p. 99, 3. 4. 100, 5. 6. 8 pl. 27, 4. 5. 6. 8. *Gardner, Types of greek coins* pl. 15, 9 p. 79.

3) *Ζεύς Ἀνδάργος* 12, 83, 9. 86, 10. 88, 11; vgl. das Ethnikon *Ἀνδάργεος* 12, 90. 11, 24 nr. 34. 25 nr. 35.

\*) Nicht in Betracht kommen dabei die von den zugewanderten Griechen eingeführten Kulte, vgl. *Schreiber*, a. a. O. 48, wo hinzuzufügen sind die karischen Kulte des Zeus Olympios (s. d. Bd. 3 Sp. 845, 16 ff.), Ktesios (*Corr. hell.* 12, 269, 54), *Karastaios*; (ebend. 271, 57. 272, 58. 59).

\*\*) In einer Inschrift aus Apollonis in der Hyrkanschen Ebene findet sich *Ἀλφαντίων*; bez. der Plural *Ἀλφαντίων, Μονα. και βελ. ῥε: αἰων. ἀποδ. 5* (1885) 68 ff.; = *Corr. hell.* 11 (1887), 84, 4, ein Wort, in dem man wohl eher ein Ethnikon, als mit *Buresch-Ribbeck, Aus Lydien* 9 ein Patronymikon zu erblicken haben wird.

4) Ζεύς Κατωσσίων, *Sitzungsber. d. kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 132 (1895), 22 ff.

5) Ζεύς Νινεύδιος (s. d.) und unten Z. 64 ff.

6) Ζεύς Ταοβιανῶν, der Gott der Phyle Ταοβιανῶν in Mylasa, *Athen. Mitth.* 15 (1890), 269 Z. 9 f. 13. 22, von Judeich a. a. O. 27 dem in derselben Inschrift erwähnten Zeus Stratios (s. d.) gleichgesetzt.

Aus diesen Analogieen, dem inschriftlich bezeugten Παράρακος (12, 267) und dem Ethnikon Παράρακος (11, 22 nr. 39; vgl. Παράρακος τὸ κοινὸν 14, 375. 17, 54. *Mommson, Hermes* 26 [1891], 147 f.) ergibt sich, daß auch Παράρακος ein epichorischer Beiname des Zeus ist; vgl. *Dreeke b. Bezenberger, Beiträge zur Kunde der indogerm. Sprachen* 12 (1887), 139. Es sind daher alle diejenigen Deutungen abzuweisen, die dem Beinamen Panamaros einen anderen Sinn beilegen. So will *Ed. Meyer* bei *Ersch und Gruber* s. v. Karien 54 und *Geschichte des Altertums* I S. 304 in Zeus P. 'den Gott des Tageslichtes' erkennen; ähnlich bezeichnet ihn *Foucart, Comptes rendus de l'acad. des inscript. et belles lettres* 1876, 130 als 'dieu de l'atmosphère lumineuse', indem er ihn zugleich, wohl durch den Gleichklang verführt, mit dem Zeus Ἀυκρίος der arkadischen Orchenomeni (*Rec. archéol.* 1876, 2 p. 96 f. *Le Bas-Foucart* 353. *Collitz, Diaktischriften* 1634. *Michel, Recueil d'inscr. grecques* 199 p. 181) gleichsetzt. *Le Bas* zu nr. 525 sah in Παράρακος ein altes karisches Wort, 'dont Παράρακος est une glossie, qui peut avoir le sens de très-doux, très-mélicolieux' (also Ableitung von ἡμερος = mansuetus), *ou celui de dieu du jour de la clarté*; vorsichtiger *Georg Meyer* bei *Bezenberger* a. a. O. 10 (1885), 197 nr. 50: 'mit dorischem παράρακος „alle Tage wönd“ hat das Wort trotz des beinahe vollständigen Gleichlauts schwerlich etwas zu schaffen'. Doch scheint es allerdings, als hätten die Griechen in ihrem Sinne Παράρακος als mit ἡμέρα, ἡμέρα zusammengesetzt aufgefaßt; wenigstens erklären sich so wohl am leichtesten die Formen Παράρακος und Παράρακος. In welchem Zusammenhang der Kuret Παράρακος (s. d. und d. Art. Kureten Bd. 2 Sp. 1599, 54. 1606, 24 ff.) mit dem Zeus Παράρακος steht, ist nicht durchsichtig; dasselbe Verhältnis besteht zwischen dem Kuretennamen Palaxos (s. d.) bez. Spalaxos und dem Zeus Spaloxos, und dem Kureten Labrandos und dem Zeus La(m)brandos (s. d.). Beachtenswert ist es, daß in den drei Kuretennamen die Endung -os wie in den entsprechenden Beinamen des Zeus wiederkehren, während inschriftlich nur ein Ethnikon Παράρακος (s. oben) bezeugt ist. Vielleicht erklärt sich aus der Legende von den karischen Kureten noch ein weiterer Beinamen des Zeus, Nineudios (s. d.) in Aphrodisias, den *Holleaux* und, sich ihm zweifelnd anschließend, *Schreiber* a. a. O. 49, 1 mit dem älteren Namen von Aphrodisias Νινεύη zusammenbringen. Der karische Fluß Εἰδώνος soll seinen Namen davon erhalten haben, daß jene drei Kureten nach ihrer Ankunft in Karien die erste Nacht an seinen Ufern schliefen (*παρὰ τὸ εὐδῆσαι, Etym. M.* 390, 1 ff.). Könnte

nicht der Name dieses Flusses als zweiter Bestandteil in Νινεύδιος enthalten sein?

Über den Kult des Zeus Panamaros sind wir eingehend unterrichtet. Sein Tempel (τὸ ἱερόν τὸ ἐν Παράρακος 12, 83 nr. 9 Z. 5 f.), im Jahre 1886 durch *Cousin* und *Deschamps* entdeckt, stand auf dem jetzt Βαΐακα genannten Berge in dem Dorf Panamara bei Stratonikeia, dem alten Chrysaoris oder Idras (vgl. *Schreiber* a. a. O. 40) 11, 26 Anm. 1. 373. 12, 82. 249. 15, 175 Anm. 1; auf die Höhenlage des Tempels weisen die Ausdrücke ἀντιπὰρ ἐς τὸ ἱερόν 11, 385, 3 Z. 21; 15, 199 nr. 140 Z. 33; ἄροδος oder ἀνάβασις τοῦ θεοῦ (s. unt. Sp. 1495). Der Tempel des Zeus P. besaß Asylrecht, *C. I. G.* 2. 2715a. *Le Bas* 519. 520; auch scheint er ein Orakel besessen zu haben. *Le Bas* 518. Aufser dem Tempel des Zeus P. befand sich in Panamara noch ein Tempel der Hera (12, 149, 2 ὁ τοῦ καὶ ὁ πρόναος τῆς Ἥρας) — über die Verbindung des Zeus mit der Hera s. unt. Sp. 1496 — und ein Tempel des Zeus Komyros (s. d.), das Κομύριον (11, 380 Z. 4. 16. 17. 381 Z. 34. 15, 186, 130 A Z. 2. 12 B. Z. 3. 188, 131 Z. 2. 4. 11), und diesen Beinamen entsprechend wurden in Panamara die drei großen Feste der Παράρακεια, Ἥρακεια und Κομύρεια gefeiert. Die Panamareien (ἡ ἑορτὴ τῶν Παράρακείων 11, 376. 380. 385; 12, 102; 15, 192 nr. 136 oder τὰ Παράρακεία 15, 196 nr. 138 oder ἡ ἑορτὴ καὶ πανήγυρις τοῦ θεοῦ 15, 198, 140 Z. 13; vgl. 12, 250 Anm. 2) dauerten zehn Tage (s. die angeführten Stellen). Wenn 15, 204, 144 Z. 17, richtig ergänzt ist ἡ ἑορτὴ πρῶτοι τὰς [τῶν] [Παράρακείων] τῆς [ἐορτῆς] ἡμέρας [δ] [ἐκ] αὐτῶν [τ] [ἐ]λαχίστα, so hätte ihre Dauer später dreißig Tage betragen. Wie es scheint, wurde dabei das Bild des Gottes (ἀγάλμα ἐν Παράρακος 12, 87 nr. 10 Z. 30) in feierlichem Zuge zu Rofs, das reiche Verehrer des Gottes stellten (ἀνέθηκαν δὲ καὶ τὸν ἵππον τὸ θεῷ τὸν ἀνηγεύοντα 15, 175), von dem Heiligtum in Panamara nach dem benachbarten, mit Panamara durch den Zeuskult eng verbundenen Stratonikeia geführt; wenigstens fasse ich so die Worte ἐγὼ μυσταγωγῆσαν καὶ ἐν τῇ τοῦ ἵππου εἰσόδῳ 15, 204, 144 Z. 15 f.) auf (vgl. unten die ἀνάβασις, ἄροδος τοῦ θεοῦ). Eine Bestätigung hierfür scheinen auch die Münzen von Stratonikeia zu bieten; sie zeigen nach *Head, Cat. of greek coins Brit. Mus. Karia, Kos, Rhodos* etc. 151, 33 pl. 24, 1. 153, 42 pl. 24, 4. 154, 48 pl. 24, 5. 156, 54. 158, 65 *Zeus Panamaros (?) on horseback r., holding in r. patera(?), and in l. sceptre, in front, lighted altar*; auf den meisten Münzen soll der Gott bärtig sein, auf nr. 42 eine Strahlenkrone tragen. Ich stehe nicht an, auf diesen Münzen das Bild des Zeus P. bez. den Gott selbst zu erkennen, der zu Rofs in Stratonikeia einzieht. Denn Zeus P. war neben Hekate der besondere Schirm- und Schutzgott von Stratonikeia: τὴν πόλιν ἔρωθεν τῇ τῶν προιστάτων αὐτῆς μεγίστων θεῶν προοία διὸς Παρημερίου καὶ Ἐκλῆτος ἐκ πολλῶν καὶ μεγάλων καὶ συνεχῶν κινδύνων σωθῆναι (Inschrift aus dem Serapeion in Stratonikeia) *C. I. G.* 2, 2715a = *Le Bas*

519—520. *Ὁ μέγιστος καὶ ἐπιφανέστατος*\*) *Ζεὺς Παναμάρος σώζει τὴν πόλιν* 12, 266 Anm. 1; vgl. auch C. I. G. 2, 2716. *Le Ras* 516, 525. *Tac. annal.* 3, 62. Im Buleuterion von Stratonikeia standen die Statuen des Zeus P. und der Hekate, *Le Bas* 519—520, und der Priester Sempronius Clemens hatte im Buleuterion eine Kapelle mit den Bildsäulen des Zeus Panamaros, der Hekate, der Artemis, des Asklepios und der Hygieia errichten lassen, 12, 85 nr. 9.

Während des zehntägigen Aufenthaltes des Götterbildes (*ἐπιδημία τοῦ θεοῦ* 15, 198, 140 Z. 16) fanden ununterbrochene Festlichkeiten (*τὴν ἑορτὴν τῶν Παναμαρίων τὰς δέκα ἡμέρας ἐνεργασίας ἔσχον πᾶσι τῇ πανηγύρι νυκτὸς τε καὶ ἡμέρας ἐκωλύτως* 11, 376) statt, bei denen allen Teilnehmern, Einheimischen und Fremden, von den Priestern reichliche Spenden an Öl für die Gymnasien und Bäder, an Getreide, Wein, Geld u. s. w. zu teil wurden, 11, 378, 380, 385, 12, 102, 250 Anm. 2, 192, 136, 198; vgl. besonders 15, 186 A. Z. 25ff. 188 Z. 7ff.: *δότες καὶ ὑπὲρ τῶν τοικλινασχῶν ἐν αὐταῖς τῶν Παναμαρίων ἡμέραις ἐν τῇ πόλει παρ' ἑαυτῶν πᾶσι τέχνῃ καὶ ἡλικίᾳ καὶ τοῖς ἐπιδημίοις ἐν τῇ πανηγύρι ξίνοις*.

Vielleicht (15, 178. *Schreiber* a. a. O. 42) haben wir in den *Κομύριαι* (15, 189 nr. 132, 202 nr. 143, 203 nr. 144, 204 nr. 145 u. s. w.), deren Dauer zwei Tage (11, 380 Z. 19) betrug und die mit Mysterien (11, 380 Z. 16, 385 Z. 26; ein *μυστηριώδης* 15, 186 B. Z. 11, 188 Z. 13) und Opfern (11, 387, 4 Z. 5; *βοθύματα* 12, 259, 42) verbunden waren, die Rückkehr des Götterbildes in den Tempel nach Panamara zu erblicken; es scheint, daß der neu angetretene Priester von seinem Vorgänger zugleich mit dem Kranz, dem Abzeichen seiner Würde (*ἡ τοῦ στεφάνου παράληψις* 15, 198 Z. 11; *παράλαμβάνειν τὸν στέφανον τοῦ θεοῦ* 11, 384 Z. 7f.), auch das Bild des Gottes übernahm (*παράληψις τοῦ θεοῦ* 15, 191, 135, 192, 136), das nun nach seinem alten Sitze zurückkehrte (*ἡ ἐξοδος τοῦ θεοῦ* 11, 384 Z. 10, 15, 186 A. Z. 15, 188 Z. 5 oder *ἡ ἀνάβασις τοῦ θεοῦ* 15, 203 Z. 10). *Schreiber* a. a. O. 42 Anm. 2 hält auch, wie in gewissen ägyptischen Kulte, einen wechselseitigen Besuch der Xoana von Panamara und Stratonikeia für möglich; doch scheint die obige Annahme die wahrscheinlichere. Unterwegs und am Orte selbst wurden alle Festteilnehmer (*πολλοὶ καὶ ξένοι, δοῦλοι* 11, 385 Z. 31; vgl. 15, 186 A. Z. 13f. 204 nr. 144 Z. 21) von den Priestern bewirtet, mit Öl für die öffentlichen Bäder beschenkt u. s. w.; 11, 385, 15, 204, 144, 15, 176. Zur Unterkunft für die zahlreiche Festversammlung wurden Hütten oder Zelte errichtet (11, 380 Z. 20f. 15, 175, *Toepffer*, *Athen. Mitth.* 16 [1891], 414). Der

Zutritt zu dem *Κομύριον* war nur den Männern gestattet 11, 385 Z. 28, 15, 174. Da nun auf zahlreichen Weihinschriften (14, 370, 11, 371, 12, 13, 372, 14, 11, 390, 12, 97, 12, 487ff. nr. 60—120) die Darbringung des Hauptthaars (über diese Sitte vgl. *Wieseler*, *Philologus* 9 (1854), 711ff., *Deschamps-Cousin* 12, 479 ff., *F. Dümmler*, *Philologus* 1897, 6f.) an Zeus Panamaros (und nur an diesen, niemals mit an die sonst mit Zeus oft verbundene Hera) erwähnt wird, die Dedikanten (auch Sklaven) aber sämtlich Männer sind, die, wie wir sahen, allein im Komyrion Zutritt hatten, so liegt die Vermutung nahe, daß eben diese Haarweihe einen Bestandteil der im Komyrion vollzogenen Mysterien bildete, vgl. 15, 486. Das dritte Fest, die *Ἥραια* (12, 254, 24, 252, 30, 253, 31, 32, 33, 256, 36, 258, 39, 40, 259, 41, 261, 47, 262, 48, 267, 51), die pentacterisch (12, 253, 32, 255, 35, 15, 183, 125) waren, bildeten das Fest der Frauen, wie die Komyrien das der Männer, und wie die Komyrien, so waren auch die *Ἥραια* mit gewissen Mysterien und öffentlichen Verteilungen verbunden, 15, 173f. 11, 385 Z. 32ff., zu denen auch den Sklavinnen der Zutritt verstattet war 15, 198 Z. 25, 200 nr. 141 Z. 8, 204 nr. 145 Z. 4.

Die Weihungen an den Zeus Panamaros stammen fast sämtlich von Priestern, mit Ausnahme von zwei Weihinschriften (12, 260, 45, 261, 46) und den zahlreichen Dedikationen mit Haar Weihungen. Von Verbindungen des Zeus Panamaros mit anderen Gottheiten sind zu erwähnen Zeus Panamaros und

1) Hera 11, 380 Z. 6, 389, 6, 12, 253, 32, 254, 35, 256, 37, 258, 39, 259, 40, 260, 43, 15, 188, 132, 202, 143, 209, 152. Öfters führt Hera den Beinamen *Τελέια* 11, 389, 5, 12, 256, 36, 15, 426, 8. Auf einer Inschrift *τῇ Πανηγύρι τοῦ Ἀργύρου καὶ Ἡῤα* 15, 186 A. fassen *Deschamps-Cousin* a. a. O. 187 *Ἀργύρου* als undeclinierbares Epitheton des Zeus und wollen damit den zweimal (11, 12, 6, 12, 487, 20) sich findenden Eigennamen *Μοργεος* (heidemal im Genitiv *Ἀργύρου* vorkommend) in Zusammenhang bringen. Der oben erwähnte Beiname des Zeus *Ἀδωνεύς* klingt lautlich wohl nur zufällig an *Ἀργύρου* an. Die sonstigen häufigen Verbindungen von Zeus und Hera (ohne Beinamen), z. B. 11, 375 Z. 8, 12, 250, 27, 28, 29, 30, 15, 186 B. 188, 131 Z. 13, 189, 132 Z. 18 u. s. w., brauchen sich nicht mit Notwendigkeit auf Zeus Panamaros zu beziehen, da sich auch Weihungen an Zeus *Κάριος* und Hera (12, 250, 23, 251, 26, 15, 209, 151) oder an Zeus *Κάρωνος* und Hera (12, 261, 47, 262, 48) finden. Diese weibliche neben Zeus verehrte Gottheit ist ursprünglich eine altkarische, erst später mit Hera identifizierte Gottheit, vgl. *Schreiber* a. a. O. 45. *Ramsay*, *Cities . . . of Phrygia* 357.

2) Hekate, s. oben Sp. 1494, 62; ferner *Διῖ*, *Ἐκάτη*, *Νεφέα* 15, 426, 5. *τῇ Παναμάρῳ καὶ Ἡῤα καὶ Ἐκάτῃ Σωρίῳ* *Ἐκταρι* καὶ *Τέχῃ* *ἐνοικίδιος* 12, 264, 49. *τῇ Παναμάρῳ καὶ Ἐκταί* (vgl. 12, 252, 28) *Σωρίῳ* (= *Σωρίτῃ*)? wahrscheinlicher aber ist, wie schon die Zeilenlänge beweist, vor *Σωρίῳ* das Wort *καλ* ausgefallen und *Σωρίῳ* = *Σοτεῖρα* = Hekate)

\*) Ebenso heißt Zeus Panamaros *μέγιστος καὶ ἐπιφανέστατος*; auf einer Inschrift aus Lagina 11, 145, 46, aus Panamara 12, 53, 8, während der in derselben Inschrift genannte Zeus *Χυρναῖος*, Zeus *Νησῶος* und Zeus *Ἀνδραῖος* diesen Beinamen nicht führen; *μέγιστος θεὸς Ζεὺς Πανάματος* (Lagina) 11, 32, 45. *Ζηὶ Παναμάρῳ ἑσάρῳ* (metrische Weihinschrift, Panamara) 11,



καὶ πᾶσιν θεοῖς καὶ πάσαις 12, 100, 18. Der Priester des Zeus P. war zugleich Priester der Hekate 12, 86 Z. 11f. 88 Z. 5. C. I. G. 2, 2720. Hekate auf Revers, Zeus P. auf Obvers einer Münze von Stratonikeia, *Catal. . . Brit. Mus.* a. a. O. 153, 42; pl. 24, 4.

3) Hermes s. nr. 2. — 4) Tyche s. nr. 2.

5) Artemis: *Διὶ Παρημέσῳ καὶ Ἡρα . . . καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Ἀπολλωνί Κολιόγῳ* 12, 101, 21; zu Artemis in Panamara vgl. 12, 267: *ἱέρεια διὰ βίου τῆς Ἀρτέμιδος τῆς ἐν Παρ[α]μύρῳ* καὶ τῶν συναθιδρυμένων θεῶν. 11, 147, 48; *[ἱέρεια] Ἀρτέμιδος καὶ τῶν συναθιδρυμένων αὐτῇ θεῶν*; vgl. Korazon.

6) Apollon s. nr. 5. — 7) Nemesis s. nr. 2.

8) Helios-Zeus-Serapis: *Ζητὶ Παρημεσίῳ καὶ Ἡλίῳ Διὶ Σεράπει, C. I. G. 2, 2716. Le Bas 516. [Höfer.]*

**Panamoros** (*Πανάμορος*), s. Kureten Bd. 2 Sp. 1599, 54. 1906, 24 ff. u. Panamoros ob. Sp. 1493. Ob statt *Πανάμορος Πανάμορος* zu schreiben ist, ist in Hinblick auf die Doppelformen *Σπάλᾱος* und *Σπάλᾱος* (s. Palaxos), *Πηδόδωρος* und *Πηδόδωρος* (vgl. Decebe bei Bezzzenberger, Beiträge zur Kunde der indogerm. Sprachen 12 [1887], 139) mindestens zweifelhaft. [Höfer.]

**Panapemon** (*Παναπέμων*), Beiname des Apollon, *Anth. Pal.* 9, 525; gedeutet entweder als 'durchaus nicht schädend' oder 'Abwehrer jeglichen Unheils'. Noch anders Brunnhofer, *Homeric Rätsel* 98f. [Höfer.]

**Panarista?** (*Παναρίστα*). Vielleicht Beiname der Artemis auf einer bei Nauplia gefundenen argivischen Inschrift *Παναρίστα Ἀρτέμιτι θεῶν*, C. I. G. 1172 = *Collitz, Samml. d. griech. Dial.-Inscr.* 3, 3335. [Höfer.]

**Panatis** (*Πανατῆς*), Beiname der Athena als der Göttin des Weibens (Bd 1 Sp. 681 Z. 16 ff.); *Leontidas in Anth. Pal.* 6, 289, doch ist vielleicht nach *Ael. hist. an.* 6, 57 *τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Ἐργάνης τε καὶ Πηνελόπιδος* mit *Meincke* an unserer Stelle *Πανατῆς* zu schreiben. [Höfer.]

**Panauges** (*Παναυγής*), Beiname 1) des Zeus, *Anon. Ambros. b. Schöll-Studemund, Anecd. var. Graec. et Lat.* 1, 265, 78. *Anon. Laur.* ebend. 266, 70; — 2) der Physis, *Orph. hy.* 10, 3. [Höfer.]

**Panchalos** (*Πανχάλος*), Beiname des Zeus, *Hesych. Kallimachos fr.* 86 p. 249 *Schneider*. Nach *Schneider* a. a. O. 250 ff. ist der Beiname P. von der fabelhaften Insel Panchaia abzuleiten und eine Erfindung des *Euhemerios*. Nach *Pape-Benseler* soll P. 'Hohenadel' (?) bedeuten. [Höfer.]

**Panda** s. Indigitamenta.

**Pandaie** (*Πανδαίη*), nach indischer Sage Tochter des Herakles, nach welcher das indische Land Pandaia, dessen Herrschaft ihr der Vater nebst großem Reichtum übergeben hatte, den Namen erhielt, *Megasthenes* bei *Arrian. Ind.* 8, 7, 9, 3 (*Müller fr. hist. gr.* 2, 418. 419). *Polygnot.* 60 1, 3, 4. *Plin.* 6, 20, 23. [*Lassen* bei *Ersch u. Gruber* s. v. Panda S. 319f. und in *Zeitschr. für Kunde des Morgenl.* 5, 252. *Windisch, Sächs. Berichte* 37 (1885), 447 u. Anm. 2. Höfer.] *[Stoll.]*

**Pandaisia** (*Πανδασαία*), Personifikation des hochzeitlichen Mahles mit einem Korbe von Feigen und Trauben, im Gefolge der *Εὐδαιμονία* und *Τύχης*, dargestellt auf einem Vasenbilde

C. I. G. 4, 8444; vgl. *O. Jahn, Arch. Beiträge* 216 und die 215, 13 gegebene Litteratur und außerdem *O. Jahn, Sächs. Berichte* 6 (1854), 264f. und *Smith, Catal. of the greek and etruscan vases in the Brit. Mus.* 3 p. 346 nr. 698 mit weiteren Litteraturangaben. [Höfer.]

**Pandareos** (*Πανδάρως*), gebildet wie *Τερδάρως* [vgl. *Curlius, Grdz.* 226f.]; so *Hom. Od.* v 66 u. 518 u. *Eustath.* zu den Stellen; *Anton. Lib. transf.* 36) oder **Pandareos** (*Πανδάρως*), gebildet wie *Τερδάρως* und *Βητάρως*; so *Schol.* zu *Od.* v 66 u. 518; *Paus.* 10, 13, 1 f.; *Boios* b. *Anton. Lib.* 11 in der Fabel von Aëdon (s. d.); *Schol. Pind.* Ol. 1, 90 u. 97, vielleicht auch **Pandares** (*Πανδάρης*), gebildet wie *Τερδάρης*, so *Schol. Od.* v 518 u. *Eustath.* z. d. St.) und **Pandion** (s. d.), 1) aus Milet (*Schol. Od.* v 66 u. 518, *Paus.* a. a. O., *Schol. Pind.* a. a. O.), und zwar entweder dem ionischen (so *Schol. Od.* v 66 *παρηνόμορος εἰς Κρήτην* scil. ἐκ Μιλήτου) oder dem kretischen (so *Paus.* a. a. O.), oder endlich aus Ephesos (so *Anton. Lib.* 11 in der Fabel von Aëdon; vgl. auch *Helladios* b. *Phot. bibl.* 531, der den Pandareos als Vater der Aëdon nach Dulichion [= Κρήτη? vgl. *Steph. Byz.* s. v. *Λερία*] versetzt), Sohn des Merops (s. d. u. vgl. *Dibbelt, Quæst. Cœne mythol.* Greifsw. 1891 S. 507) und einer Bergnymphe (*Εὐφύσια* *Et. M.* 507, 56 = *Ethe-mea* [?] *Hyg. p. astr.* 2, 16; vgl. *Weizsäcker, Philol.* 1898 S. 508), Gemahl der Harmothoe (Tochter des Amphidamas\*) und Vater der Aëdon, Kleothera und Merope nach *Schol. Od.* v 66 u. 518, wo jedoch der Name Aëdon (d.) verdächtig ist, weil diese ein völlig anderes Schicksal hat als Kleothera und Merope, für welche beide *Polygnot* der Thasier auf seinem berühmten Unterweltsgemälde die Namen *Καμειρώ* und *Κλειρή* setzt. Von diesem Pandareos existierten folgende Mythen:

a) Das Märchen von seinen beiden Töchtern Kleothera und Merope (oder Kameiro und Klytia); vgl. *Roscher, Kynanthropie* S. 3 ff. u. *Rhein. Mus.* 1898 S. 169 ff. 639 f. Das älteste Zeugnis für diesen Mythos findet sich *Od.* v 66 ff. Hier wünscht sich die ihres Gemahls beraubte und deshalb zum Tode betrubte Penelope entweder einen schnellen Tod durch die Geschosse der Artemis oder eine schnelle Entrückung durch den Sturmwind ins Totenreich (vgl. *Rohde, Psyche* 65 f.) und erläutert diesen letzteren Wunsch durch die Berufung auf das Märchen von den Töchtern des Pandareos (*Πανδάρων κόρες*)\*\*, die, nach dem durch die Götter herbeigeführten Tode ihrer Eltern (*τῆς τοκῆς μὲν γένειον θεοῖ*) verwaist (*κίρπον ὀφθαλμῶν ἐν μεγάροις*), als kleine hilfsbedürftige Kinder (so richtig *Eustath.* p. 1883, 35 ff.)\*\*\* von

\*) Ist dieser A. identisch mit dem Argonauten Amph. aus Arkadien oder mit A. aus Kythera, von dem der Helm des Kreters Meriones stammte (*Il.* 10, 266 ff.)?

\*\*) Bei *Plat. de vita et poeti Hom.* 202 ist *Πανδάρων κόρες* statt *Τερδάρων* z. zu lesen!

\*\*\*) Ganz verkehrt scheint mir die schon im Altertum hie und da verbreitete gewesene Auffassung, als ob die Pflege der Kinder durch die Göttinnen vor dem Tode ihrer Eltern (*ἀπὸ τῆς ὀφθαλμίας*; *Schol.* z. *Od.* v 67; *Eustath.* p. 1883, 35 ff.) stattgefunden hätte.

barmherzigen Göttinnen auferzogen, zu blühenden Jungfrauen heranwuchsen. Und zwar spendete ihnen Aphrodite Nahrung (Käse, Honig und Wein, also wohl eine Art *κρυών*; vgl. *Jahrb. f. cl. Phil.* 1888 S. 522 ff.), Hera Verstand und Schönheit, Artemis schlanke Gestalt (*μήκος*), Athene Kunstfertigkeit (vgl. *Korinna u. Nikand. b. Anton. Lib.* 25). Als nun ihre Erziehung durch die Göttinnen glücklich vollendet war, da stieg Aphrodite zum hohen Olymp empor, um ihnen von Zeus einen Ehebund zu erbitten, jedoch in diesem Augenblicke enttraffen sie die Harpyien (die v. 66 als *φειλλαι* bezeichnet werden) und übergaben sie den verhassten Erinyen, um diesen zu dienen (*τάρπαι δὲ τὰς κοῖρας ἄρναια ἀνθρώπων* || *καὶ ὁ ἔσθας στυγερῶν ἐρινύων ἀμφοτέρων*). Dieses Märchen beruht offenbar auf dem Glauben, daß Menschen auch ohne zu sterben, also bei lebendigem Leibe, ins Jenseits, das in diesem Falle mit dem Bereich der Erinyen, also wohl dem Totenreich identisch ist, versetzt oder entrückt werden können (vgl. *Rohde, Psyche* 65 f. u. im *Rhein. Mus.* 1895 S. 1 ff. u. 18 A. 4). Weiter ergänzt wird nun die etwas unklare und kurze Erzählung der *Odyssee* durch die *Scholien* und *Eustathios* zu v. 66. 67. r 518; *Anton. Lib.* 36 und *Paus.* 10, 30, 1 ff.; vgl. auch *Schol. Pind. Ol.* 1, 90 u. 97. Vor allem wird uns hier der Grund für den frühzeitigen Tod des Pandareos durch die Götter und für die Versetzung seiner Töchter ins Totenreich angegeben, indem deren tragisches Schicksal auf eine schwere Verflüchtigung des Vaters gegenüber Zeus zurückgeführt wird (s. unter b), ferner erfahren wir hier die Abstammung und den Wohnsitz des Pandareos, die Namen seiner Gattin und der Töchter; in wichtigen Einzelheiten weichen freilich diese späteren Berichte von einander und auch von den Andeutungen der Penelope in der *Odyssee* nicht unerheblich ab. In dieser Beziehung ist vor allem hervorzuheben, daß die Tradition, welcher *Polygnot* (der aus Thasos stammte und athenischer Bürger war) gefolgt ist, nur zwei Töchter des Pandareos, *Kameiro* und *Klütis*, kennt, die er auf dem berühmten Unterweltsgemälde *ἐσσεφανωμένος ἄνθρωποι καὶ κακώσας ἀστυγίους*\*) dargestellt hatte (*Paus.* 10, 30), während die *Scholien* zur *Odyssee* und *Eustathios* a. a. O. statt der beiden Namen Kameiro und Klytie die völlig abweichenden Benennungen *Kleothera* und *Merope* setzen und als eine dritte Tochter des Pandareos die Aëdon nennen (vgl. *Od.* r 518 *Πανδάρειον κοῖρη ζωοῖς ἄνδρῶν*), welche aber als Gattin des Zethos und Mutter des Itylos (Itys) ein ganz anderes Schicksal hatte als die beiden genannten vor ihrer Verheiratung ins Totenreich entrückten Schwestern. Hierbei ist auch dies auffallend, daß die vierte Tochter, die das von *Anton. Lib.* 11 erzählte Tiernärchen von der Nachtigall nennt, die personifizierte Schwalbe Chelidon (die schon *Hesiod. Erga* 568 als *Πανδιονίς*, also als Tochter des Pandion bezeichnet), nicht erwähnt wird. Im ganzen

erhält man den Eindruck, daß auch die dem Scholiasten zur *Odyssee* a. a. O. vorliegende Erzählung von den durch die Harpyien entrückten Töchtern des Pandareos ursprünglich von der Aëdon als einer Schwester der Kleothera und Merope nichts wußte, und daß Aëdon in den Bericht des Scholiasten erst durch die Verwechselung des Vaters der Kleothera und Merope mit einem anderen Pandareos (s. d. nr. 2), dem Vater der Aëdon und Chelidon (vgl. *Od.* r 518 *Πανδάρειον κοῖρη ζωοῖς ἄνδρῶν* und die Artikel Aëdon und Itylos), hineingekommen ist (vgl. *Hiller de Gaertringen, De Græcor. fabulis ad Thraces pertinent.* Berl. 1886 S. 43 f. und *Rohde, Psyche* 66 Anm. 2). Ferner berichten die Scholien zur *Odyssee* a. a. O., daß Pandareos, als er erfahren hatte, daß Zeus seinen Frevel entdeckt habe, aus seiner Vaterstadt Milet (in Ionien) mit seiner Gattin und seinen unverheirateten Töchtern Kleothera, Merope [und Aëdon] zunächst nach Athen und von da nach Sicilien geflohen sei (offenbar um dem Zorn des Zeus zu entgehen), daß ihn aber Zeus, sobald er ihn entdeckte (*ἰδὼν*), samt seiner Gattin (mit dem Blitze?) erschlagen (*κτείνει*), seine Töchter aber durch die Harpyien entrafte habe, die sie zu Dienerinnen der Erinyen gemacht hätten. Wie es scheint, liegt diesem Sagenzuge eine von der einfachen Erzählung bei *Homer* (*Od.* v. 66 ff.) völlig abweichende Tradition zu Grunde, indem *Homer* offenbar die Töchter bereits als kleine Kinder, die Scholiastensage dagegen erst als erwachsene Jungfrauen (*ἔγγαμοι οὖσαι*, was doch nur von Erwachsenen, nicht aber von kleinen Kindern gesagt werden kann) ihre Eltern verlieren läßt. Auch ist es in hohem Grade zweifelhaft, ja unwahrscheinlich, daß *Homer* von einer Flucht des Pandareos und seiner ganzen Familie nach Athen und Sicilien etwas gewußt habe. Zum Schluß fügt der Scholiast zu v. 66 noch die höchst merkwürdige, bisher noch von niemandem beachtete Notiz hinzu: *ὁ μὲν ἄλλα καὶ ῥόσον ἀνταῖς* (d. h. der Kleothera und Merope) *ἐμβάλλει ζῆτος καλεῖται δὲ αὐτὴ κῶων*. Unter dieser Krankheit ist schwerlich eine krankhafte Verzerrung des Gesichtes zu verstehen (*περὶ τὸν γνάθον σκαμνίδες πάθος* *Simplic. b. Hesych. ed. Schmidt* s. v. *κῶων*; *τὸ κατὰ πρόσωπον πάθος* *Galen.* 8 p. 673 *Kühn. ib.* 18 B 930; *Arætaeus* p. 85 u. 90 *Kühn* u. das. p. 459; mehr im *Rhein. Mus.* 1898 S. 169 ff.), sondern vielmehr jene furchtbare auch *κναισθηρωτία* oder *λναισθηρωτία* oder *λνκῶων* (*P. Aegin.* 3, 16 u. *Eustath.* in *Il.* p. 1222, 42) genannte Art des melancholischen Wahnsinns, welche die Kranken gewissermaßen in Hunde (Schakale?) oder Wölfe verwandelt und (im Allerseelenmonat Februar) dazu zwingt, die Nächte in Gräbern und Einöden (*ἐν μνήμασι καὶ ἐρημίαις*), also gewissermaßen bei lebendigem Leibe im Bereiche der Toten und der Erinyen, zuzubringen. Vgl. die auf *Murcellus* r. *Side* zurückgehende Schilderung dieser Geisteskrankheit bei *Galen.* 19 p. 719 ed. *Kühn. Jo. Actuarius* b. *Ideler, Phys. et Med.* min. 2, 387 f. und dem Anonymus ebda 2, 282, womit

\*) Es handelt sich in diesem Falle wohl um eine Art Genrebild: *Kalkmann, Arch.* Z. 41, 40. Vgl. auch *Roscher, Kynanthropie* S. 81.

die Beschreibung der *ἐν τοῖς μνήμασιν*, d. i. Gräbern, hausenden Besessenen im Neuen Testament (*Ev. Marc.* 5, 2; *Matth.* 8, 28; *Luc.* 8, 26 ff.) wohl übereinstimmt. Mehr bei Welcker, *Kl. Schr.* 3, 177. 181 Anm. 30. 183 f. u. Sprengel, *Gesch. d. Arzneik.* 2, 243, s. auch Keller, *Thiere d. class. Alt.* 1, 168 ff. Da wir nun jetzt wissen, daß die Erinyen und Keren im Grunde nichts weiter sind als die zu Dämonen gewordenen Seelen der als *ἄωροι*, *ἄτρειοι*, *ἄγαμοι* (zu denen entschieden die als *ἄγαμοι* enttrafften Töchter des Pand. gehören), *βίαιοθάνοντες* Abgeschiedenen (vgl. Rohde, *Psyche* 373, 1. 292, 1. 680. 651; *Rh. Mus.* 1895, 18 f. Anm. 4; *Crusius*, Art. Keren; Norden im *Hermes* 1893, 372 f.; Kühnert, *Rh. Mus.* 1894, 49 Anm. 9; Dieterich, *Jahrb. f. class. Phil. Suppl.* 16, 792, 1), die bald im Hades, bald in und bei den Gräbern hausen (vgl. die *κῆρ τυμβωρίζος* Anth. Pal. 7, 154, die am oder im Grabe herumflatternden Keren der attischen Lekythos ob. 2 Sp. 1147; Cramer, *anecd.* Ox. 4, 240) oder auf Erden umherwandeln (Rohde, *Rh. Mus.* 1895 S. 18 f. Anm. 4), oft auch als Hunde gedacht oder von solchen bezeichnet werden (*Dilthey*, *Arch. Z.* 31, 84, 1; *Löscheke* 35, 137 Taf. 4, 1. 37, 191; *Rh. Mus.* a. a. O. S. 19, 1, vgl. die *δαίματι Κῆρες, αἱ κνρώπιδες* Theat. b. Eurip. *Elektr.* 1252, die *Κῆρες βίον κῆρες* Anth. Pal. 7, 439, die bald *κνρώπιδες* genannten Erinyen Eur. Or. 260 f.; *Aesch. Cho.* 917. 1051 K.; *Soph. El.* 1388; *Arist. ran.* 472; *Eur. El.* 1342, endlich die Hunde der Totengöttin Hekate und in einen dämonischen Hund verwandelte Hekabe [s. *Arch. Z.* 31, 84, 1 und vor allem jetzt Rohde, *Psyche* 375, 1]), so erscheint es so gut als sicher, daß jene merkwürdige Notiz des Scholiasten z. Od. v 66 auf einen der homerischen Auffassung der als *ἄωροι* und *ἄγαμοι* zu den Erinyen enttrafften Pandareostöchter mindestens sehr nahe stehenden Mythos hinweist. Damit würde auch die Art der Versündigung des Pandareos, insofern dieser den goldenen Hund des Zeus gestohlen haben sollte, im besten Einklang stehen. Vgl. darüber Roscher, *Kynanthropie* S. 3 ff. 62 ff. *Rh. Mus.* 1898 S. 189 ff. Übrigens scheinen schon die Alten einen solchen Zusammenhang des Mythos geahnt zu haben, da *Eustathios* zu Od. τ 518 (p. 1875) ausdrücklich sagt: *ἴσως γὰρ περι-καλλεῖς μὲν ὄντας, δι' ὁρμάνην δὲ συνεργεῖσθαι καὶ εἰς ὁδοδόκον καὶ εἰς οἶον εἰσπεῖν ἐρινυώδεις ἡθος μεταβλήθεισας, τῇ λύπῃ ὄχοντο ἀνάνυμοι καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἀνέμοις ἀπαχθῆναι καὶ Ἑρινύσι παραδοθῆναι μετέ-ορται.* Es braucht kaum daran erinnert zu werden, daß auf diese Weise der Wunsch der tiefunglücklichen Penelope, den an jener für uns furchtbaren Art der „*μεταγχορία*“ leidenden Pandareostöchter gleich zu werden, eine besonders bedeutungsvolle Perspektive gewinnt. Zum Schluss werfe ich noch die Frage auf, ob nicht unter den „Hunden“ dieses Mythos die oft von den Alten mit Hunden oder Wölfen verwechselten, in und bei Gräbern hausenden und leichenfressenden Schakale (*θαῖες*) zu verstehen sind (vgl. *Plin. n. h.* 8, 123; Wiedemann, *Herod.* 2. B. 287, 1. 295. 456; *Eustath.*

z. II. p. 856, 51; Keller, *Thiere d. cl. Alt.* 1, 401 Anm. 64. 188, 12. 189, 25. 410, 1. 411, 23; Winer, *Bibl. Realwörterb.* unter Schakal). —

b) Der zweite Mythos von P., der nach der späteren Überlieferung eng mit der Sage von dem Schicksal seiner beiden Töchter zusammenhängt, indem er diese motiviert, handelt (α) von seiner Versündigung an Zeus und (β) von seinem eigenen Schicksal, das in ganz verschiedener Weise erzählt wird.

Nach den *Scholien* und *Eustath.* z. Od. v 66 u. τ 518 sowie den *Schol.* zu *Pind. Ol.* 1, 90 u. 97 (auch *Paus.* 10, 30), mit denen in diesem Punkte *Anton. Lib.* 36 übereinstimmt, stahl der nach *Schol.* v 66 aus dem ionischen, nach *Paus.* 10, 30 aus dem kretischen Milet (der *Schol.* z. *Pind.* a. a. O. nennt ihn bloß *Μιλήσιος*) stammende Pandareos, *παρεργένεμος* εἰς *Κρήτην* (so *Schol.* v 66 u. *Schol. Pind. Ol.* 1, 90; *Anton. Lib.* 36 nennt die Heimat des P. nicht) den daselbst im *τέμενος τοῦ Διός* (so *Schol.* τ 518) befindlichen Hund des Zeus (*τὸν τοῦ Διὸς κύνα* *Schol.* v 66), der von dem *Schol.* zu τ 518 als *κύων χρυσός* *ἡραιστότενκτος* *ἐμνύος*, von *Anton. Lib.* 36 als *κύων χρυσός* *ἀντίκτωρ* *τὸν ἱερὸν ἐν Κρήτῃ* (ebenso *Schol. Pind. Ol.* 1, 90) bezeichnet wird. Von diesem wunderbaren Hunde berichtet *Anton. Lib.* ferner, daß er, ehe er von Zeus zum Wächter seines Heiligtums gemacht worden sei, die „Nymphen“ αἰζ, welche das Zeuskind *ἐν τῷ κρηθῶνι τῆς Κρήτης* säugte und zum Lohne dafür später in den Himmel versetzt wurde, bewacht habe (s. Sp. 1503, 27 welche Nachricht allerdings mit dem oben erwähnten Epitheton *ἡραιστότενκτος* in Widerspruch steht). Diesen Hund nun brachte Pandareos nach Siplylos (*Anton. Lib.* u. *Schol. Pind.* a. a. O.; εἰς *Φρυγίαν*; *Schol.* v 66) zum Tantalos\* (dem Sohne des Zeus und der Pluto nach *Anton. Lib.*) und übergab ihn diesem zur Aufbewahrung (*παρὰ-κατέθετο* *Schol.* τ 518; *κατατίθειαι* *φάμενος ἄγειν ἐκ Φρυγίης τοῦτον*; *Schol.* v 66). Als nun der von Zeus mit der Herbeischaffung des Hundes beauftragte Hermes zum Tantalos kam\*\*) und ihn befragte, da leugnete dieser unter Leistung eines Schwures bei Zeus und den andern Göttern, irgend etwas von dem Hunde zu wissen. (Vgl. auch *Schol. Townley.* zu 2 602 u. *Maafs* im *Hermes* 23, 617.) Hermes jedoch entdeckte den Hund, und Zeus bestrafte den Tantalos für seine meineidige Hehlerei, indem er den Berg Siplylos über ihn stürzte (*κατίστρεψεν αὐτῷ Σίπυλον τὸ ὄρος* *Schol.* τ 518; ähnlich *Schol. Pind. Ol.* 1, 90 u. 97; *Τάνταλον*

\*) Wie in Phrygien so war auch in Böotien (Theben) die Sage von Pandareos mit der von Tantalos verbunden, indem Zethos die Pandareostochter Aëdon, Amphion die Niobe, Tochter des Tantalos, heiratete.

\*\*) Nach *Anton. Lib.* wäre später Pandareos (nicht Hermes) zum Tantalos zurückgekehrt und hätte den Hund zurückgefordert, *Τάνταλον* aber *ἔλασεν μὴ λαβεῖν*. Dieser Bericht scheint auf einem wohl durch Verkürzung entstandenen Mißverständnis zu beruhen. — Nach *Schol. Ambrac.* B zu τ 518 (vgl. *Schrader, Hermes* 22, 338 ff.) und einem schwarzgl. Vasenbilde aus Kameiros (abgebildet und besprochen von Burnett im *Hermes* 1898 [33] S. 638 ff.) wäre freilich umgekehrt Tantalos der Dieb und Pandareos der Heiler gewesen.

κατέβαλε καὶ περὶ αὐτὸν ὅτι κατέβαλε τὸν Σίπυλον Anton. Lib. a. u. O.). Bis hierher stimmen alle Quellen im wesentlichen überein, hinsichtlich der Bestrafung des P. aber gehen sie auseinander. Der *Schol.* zu Od. v 66 sagt: ὡς δὲ ὁ Παρδάρεος ἐπέθετο [entweder die Bestrafung des Tantalos oder die Entdeckung des Hundes durch Hermes], ἀνέγει ἐκ τῆς πατρίδος ὅν τῃ γυναικὶ Ἀμαθίῃ καὶ ταῖς θυγατρῶν ἀγάμοις οὐαῖς Κικλόφωρα τε [καὶ Μηδονί? s. ob.] καὶ Μερόπῃ τὴν Ἀθήνας, ἐκ δὲ Ἀθηρῶν εἰς Σικελίαν. ὁ δὲ Ζεὺς αὐτὸν ἰδὼν κτείνει σὺν τῇ γυναικὶ, ταῖς δὲ θυγατρῶν αὐτοῦ τὰς Ἀρπυίας ἐφορᾷ κ. τ. λ. (ähnlich *Schol.* V. t. 518), während es bei Anton. Lib. 36 heisst: Ζεὺς δὲ Παρδάρεον μὲν ἀντὶ τῆς κλοπῆς ἐποίησεν, ὅστις ἐίστημι [also beim Tantalos in Sipylus! s. Sp. 1502 Anm. \*\*], πέτρον δὲ, ἐπεὶ τὸν ὄρκον ἐνέσχετο, κατέβαλε καὶ περὶ αὐτὸν ὅτι κατέβαλε τ. Σίπυλον. — Hinsichtlich der Orte, die im Mythos von P. genannt werden, läßt sich leider wenig Bestimmtes feststellen, da die Überlieferung zwischen dem ionischen und kretischen Milet (siehe über dieses *Bursian, Geogr.* 2, 572, 1), in dessen Nähe Lyktos lag, als Heimat des P. schwankt. Dort befanden sich nach *Hesiod. th.* 477 ff. die κτεῖντα γαῖης [vgl. Anton. Lib. 36 ἐν τῷ κτείνῳ τῆς Κρήτης], in denen Rhea das Zeuskind verborgen hatte (Sp. 1502, 30). Der Name der *Κικλόφωρα* scheint auf Rhodos, der Name der *Μερόπῃ* ebenso wieder des *Μέρον*, Vaters des P., auf Kos hinzudeuten (vgl. *Dibbelt, Quaest. Coae mythol.* S. 3 ff. u. 5 Anm. 4f. *Hiller v. Gärtringen, Hermes* 32, 320). Hinsichtlich der Flucht des P. nach Athen und Sicilien\*\* verweise ich auf *Oder* im *Rhein. Mus.* 43, 554, 5, der vermutet, die Flucht des P. nach Athen sei aus dessen späterer Identifizierung mit dem attisch-megarischen Pandion, dem Vater der in eine Nachtigall verwandelten Jungfrau, entstanden (s. Pandareos 2). Sicher ist also nur, daß der Mythos von P. teils in Kreta (wo auch die Harpyien zu Hause sind; s. Bd. 1 Sp. 1845 und die kretische Münze das. Sp. 1846), teils am Sipylus spielt, in dessen Nähe ein Ort *Πάρδα* (vgl. *C. I. Gr.* 3137, 61 u. das. S. 700. *Stark, Niobe* S. 417 f. *Maxim. Mayer* im *Hermes* Bd. 27, 488) lag.\*\*\* Höchst wahrscheinlich ist der in unse-

\*) Vgl. die in derselben, durch Erdbeben heimgesuchten Gegend spielende Sage von der in einen Felsen verwandelten Tantalosochter Niobe: *Stark, Niobe* 100 f. 404 f.

\*\*) Möglicherweise hängt die Flucht nach Sicilien mit der Verpflanzung der megarisch-attischen Sage von Pandion (*Topfer, Att. Genet.* 162, 2) in die megarischen Kolonien Siciliens zusammen. Im sicilischen Meere lagen übrigens auch die Strophaden, wo der Harpyienmythos lokalisiert war (s. *Harpyien* Bd. 1 Sp. 1844).

\*\*\*) Auch sonst lassen sich allerlei mythisch-historische Beziehungen zwischen Kreta, wo auch eine Kolonie der thessalischen Magneten bestanden haben soll (*Schol. Ap. Rh.* 1, 584; *Parthen.* 5) und Magnesia b. Ephesos (sowie dem *Κεφιστοῖ* daselbst) nachweisen (vgl. ob. Bd. 2 Sp. 1997; unter *Leukippos* 5 u. 12. *Gruppe, Gr. M.* 270 ff.). Vgl. auch über die Beziehungen zwischen Thessalien einerseits und Kreta, Kos, Rhodos, den beiden Magnesia u. s. w. andererseits *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 2 § 154 179 und jetzt auch e. *Wilamowitz* im *Hermes* 1895 S. 186 ff. Auch die Insel *Seriphos* hat mythische Beziehungen zum thessalischen Magnesia (s. *Magnes*).

rer Sage genannte kretische Hund des Zeus mit dem von Zeus der Europa zum Wächter gesetzten Hunde identisch (vgl. *Nicand. fr.* 97 *Schn.* b. *Poll.* 5, 39; *Robert, Eratosth. cat.* p. 166 ff.). Vgl. *Perdrizet, 'Le chien d'or de Zeus'* in *Bull. de corr. Hellén.* 1899 (23) p. 584 ff. (Darstellung des Mythos auf dem Deckel einer Ixys in Athen). Auf welches Zeugnis sich *Robert (Gr. Myth.* 1, 830) stützt, wenn er die beiden Töchter des P. im knidischen Aphroditetempel aufgewachsen nennt, ist mir unbekannt (vgl. auch *Gruppe, Gr. M.* 257).

2, Zu trennen von dem Vater der Kleothera und Merope ist wohl der Vater der in eine Nachtigall verwandelten Jungfrau, der in der Sage von Aëdon (s. d.) eine Rolle spielt und in dem megarisch-attischen Märcen von Prokne und Philomele (s. d.) und die Art. Itys und Tereus) als Pandion (s. d.) auftritt. Vgl. *Rohde, Psyche* 66 Anm. 2; *Hiller de Guertringen* a. a. O. S. 43 ff. Nach *Boios b. Anton. Lib.* 11 war dieser Pandareos ein Ephesier und soll von der Demeter die Gabe erhalten haben, jedes Maß von Speise vertragen zu können.

[Roscher.]

**Pandaros** (*Πάνδαρος*), 1) Sohn des Lykaon, aus dem im „troischen“ (*Τρωική Ανκία: Schol.* II. 101. E 105. *Eustath.* p. 354, 4 ff.; vgl. *Strab.* 565. 585) oder „kleinen“ (*μικρά Α.: Schol.* 488. *Eust.* p. 449, 25 ff.) Lykien gelegenen, einst von Karnabos oder Karkabos (s. d. und vgl. *Schol. Toxent.* z. 189) gegründeten (*Schol.* 488. *Eust.* 448, 14) Zeleia, einer ehemals hervorragenden Kult- und Orakelstätte des Apollon (*Strab.* 588. *Schol.* 42; vgl. das *ιερόν* des Ap. Pythios b. *Dittenberger, Syll.* 113, 36) stammend (*Il.* E 173), Führer der in der Landschaft am Aisepos wohnenden Troer (= Lykier; *Il.* B 824 ff. 89 ff.), ein berühmter Bogenschütze (*194 ff.* E 171; 205), Lehrer und Liebhaber des Apollon *Ασκηγενης* (*119 ff.*), der ihm selbst die Kunst des Bogenschießens verliehen hatte (B 827: ὃ καὶ τοῖον Ἀπόλλων αὐτὸς ἔδωκεν [d. i. τ. τοξικήν: *Schol.* z. B 827 u. z. 188; vgl. *Aristid. or.* 45 p. 38, womit 105 ff. kaum im Widerspruche steht]), zog beim Ausbruch des trojan. Krieges gegen den Rat seines greisen Vaters nicht mit Rofs und Wagen, sondern zu Fuß (s. *πεζός*) nach Ilion (E 204) und wurde von Athene in Laodokos' Gestalt bewegt gegen den Vertrag auf Menelaos einen Pfeil abzuschiefen (E 88—126). Nachdem er schon einmal vergeblich versucht hatte, den Diomedes mit Pfeilen anzugreifen (E 95 ff.), liefs er sich bald darauf von Aineias bewegen, dessen Wagen zu besteigen (E 166 bis 240), um nochmals mit der Lanze gegen den Tydiden vorzugehen, wurde aber von diesem tödlich in den Rücken getroffen, wobei ihm die Lanze die Zunge an der Wurzel durchschnitt (E 275—296), was schon von den antiken Erklärern (*Schol.* E 292; vgl. *Demetr. Seeps.* b. *Athen.* 336 D), als die gebührende Strafe für seine *ἐπιτορμία* aufgefaßt wird (vgl. über die *ἐπιτορμία* des P. auch *Dio Chrys.* 74 p. 399 R.: τὰ δὲ τὸν ὄρκον, ὃ ἴη ὁμοῖα τῷ Μενελάῳ, ὥστε καὶ οἱ λοιποὶ Τρώες, ἀλλ' ὅσδ' ἦσαν ἔρωσαν αὐτόν; vgl. auch ib. p. 400 R., wo *Πάν-*

δαροι im Sinne von *ἐπίοχοι* steht, u. Schol. Demosth. 24, 121). Seine homerischen Epitheta sind: *ἀγλαός, ἀνύμων, ἀντίθεος, δαίμων, κρατερός*; der Schol. Toicnt. z. J 89 nennt ihn dagegen *αἰσχροπρόης*, *ὁ καὶ τοὺς ἱπποὺς οἶκος κατακλιπὼν φειδὼ τροφοίς*; vgl. dazu E 202 ff. Aristot. frgm. 175 Didot und Tzetz. Hom. 69, der ihn *ὄρεσφάλης, ἡγεσπεύς* nennt. — Auch sonst wird P. in der antiken Litteratur mehrfach erwähnt, doch meist nur im Anschluss an die homerische Tradition; vgl. z. B. Apollod. epit. 3, 36, 4, 1. Hyg. f. 112. Dict. 2, 35 ff. Philostr. Her. p. 316, der ihn wohl fälschlich zu einem Unterführer des Sarpedon macht, Auson. p. 229 Schenk. Tzetz. Hom. 19, 69. — Vergil. Aen. 5, 495 ff. giebt ihm den sonst unbekannten Eurytion, ebenfalls einen ausgezeichneten Bogenschützen, zum Bruder. Wichtig ist die Notiz des Steph. Byz. s. v. Ζέλιος: Ποσειδῆπος δὲ Π. παρὰ τῷ Σιμοῦντι τεθάρθαι φησὶν (vgl. 20 jedoch Dict. 2, 41: *corpus eius liberatum ex acie Priamidae igni cremant reliquiasque socii traditas sibi Lyciam* [d. i. wohl das troische L., vgl. jedoch auch Pandaros 2] *in solum patrum pertulere*); ebenda wird auch (aus Poseidippos?) das Bruchstück seiner Grabschrift mitgeteilt: ... οὐδὲ Ἀνακονίη δέξασθαι Ζέλην, ἢ ἄλλῃ ποροῶλ Σιμοῦντος — διὰ τοῦτο σοὶ ἔωκτο | σῆμα καὶ ἐγγύμαζοι θῆτο Ἀνακονίδη (vgl. auch das Epigramm des \*Aristot. pepl. 30 in der Append. epigr. 9, 97). Der Titel eines Stückes des (Komikers) Anaxandrides war Pandaros (Athen. 105 f. Suid. s. v. Ἀποκαίριος. Meineke, Com. Gr. 3, 180 f.). — Auf Bildwerken erscheint P. nur höchst selten, so auf dem 4. Streifen der Tabula Veronensis bei der Darstellung der „*ὄρκια σόγγυος*“ (Overbeck, Gall. her. Bildw. 378, 393. O. Jahn, Griech. Bilderchron. S. 14 Taf. II B. III C 1. Vgl. auch den altkorinthischen Pinax bei Furtwängler, Beschr. 40 d. Berl. Vasens. nr. 764 p. 79 mit Inschrift Πάνδαρος) und dazu Robert, Hermes 1901.

2) Ein Heros aus dem südlichen Lykien (des Sarpedon), der zu Pinara einen Kult hatte; Strab. 665: *ἐνταῦθα Π. τιμᾶται, τυχὼν ἰσῶς ὁμόνυμος τῷ Τρωϊκῷ καὶ γὰρ τοῦτον ἐκ Ἀνκίης φασίν*. — 3) Troer, Sohn des Alkanor, Gefährte des Aeneas, von Turnus getötet: Verg. A. 9, 672 ff. 11, 396. — 4) Sohn des Neoptolemos (s. d.) und der Leonassa, Bruder 50 des Argos, Pergamos, Dorieus, Eraos, der Danae, des Eurymachos und der Troas: Procnos und Nikomedes v. Akanthos b. Lysimach. ἐν τῷ β' τ. Νόστον im Scholion z. Eur. Andr. 24 (= F. H. G. 3 p. 338 f.). — Hinsichtlich des Namens Pandaros und dessen Verwandtschaft mit Pandareos, Pandion, Panda (C. I. Gr. 3137) vgl. Maxim. Mayer im Hermes Bd. 27 u. Höfer unt. Sp. 1520 (En Pandaios). [Roscher.]

**Pandeie, -die** s. Pandia.

**Pandemos (Πάνδημος)** 1) Beiname des Zeus a) in Athen: C. I. A. III, 7, Volksbeschluss etwa aus der Zeit Hadrians, in dem ein Heiligtum τοῦ Διὸς τοῦ Πανδημίου erwähnt ist; vgl. auch das Relief bei Lebas Mon. fig. 371; Müller-Schöll, Arch. Mitt. 1, 63 und Keil, Philol. 23, 239. Zeus Πάνδημος (?) Ἀθηναΐα Χαλκίης. — b) im phrygischen Synnada: Münzen aus der Zeit Domitians

und Nervas (Eckhel, d. n. 3, 173; Imhoof-Blumer, Choix de monn. gr. 6, n. 164; Monn. gr. 413, n. 151 f. Kleinas. Mä. 1, 294); Ζεὺς Πάνδημος Συρναδίων ist sitzend dargestellt und hält in der Rechten eine Nike, in der Linken eine Lanze. Da auf anderen Münzen der Stadt neben dem Stadtnamen auch der der Ionier und Dories erscheint (s. Eckhel ib.), so charakterisiert sich der Kult von Synnada als hellenistischer Diasporakult mit ausgeprägter politischer Bedeutung (Mommmsen, R. G. 5, 301). Die vom Standpunkt der Naturreligion ausgehende Deutung Useners (Götternamen 64), der in dem phrygischen Pandemos den „Allerleuchter“ (δημος von djer) sieht, lässt die gerade hier nachweisbaren geschichtlichen Bedingungen unberücksichtigt.

2 a) Beiname der Aphrodite in Athen. Die antike Überlieferung umfasst ein dreifaches, in seinem Wert für die mythologische Forschung sich in folgender Reihe abtufendes Material: Monumentalüberreste und litterarische Angaben, die sich auf den Kult beziehen, die Stiftungslegenden und die übrigen Zeugnisse, die größtenteils durch die begriffliche Umdeutung Platons beeinflusst sind. Die am Südwestabhang der Akropolis zwischen dem Nikepyrgos und dem südlichen Turme des Beulé'schen Thores ausgegrabenen Urkunden sind Zeitr. ἀρχ. 1888, 187 und 1889, 127 und Bull. hell. 13, 1889, 156 (auch in den Schriftquellen 11 Milchhöfer bei Curtius, Die Stadtgeschichte von Athen) publiziert worden. Die älteste, eine Dedikation, an die sich das recht persönliche Anliegen um Bestrafung böswilliger Verleumder schließt (die Epiklesia ist nicht erhalten, doch wird die Zugehörigkeit zur Pandemos durch den Fundort garantiert), stammt nach dem Ausweis der Schriftzüge aus dem Anfang des 5. (Foucart, Bull. hell. 13, 160) oder aus dem 6. Jahrhundert (Winter, Archäol. Anzeiger 1893, 147). Weitere Belege für das Alter des Kultes sind eine „etwa im Stil des Brygos bemalte rotfigurige Vasenscherbe aus dem Perserschutt, auf der die Weihung ΤΕΙ ΑΦΡΟΔΙ(ΤΕΙ) eingesetzt ist“, die erhaltenen Marmorstatuen (Collignon, mon. et mém. fond. Piot, fig. 172 und 179) und Terrakotten, von denen eine (nr. 30 bei Winter) „verwandte Züge mit der jüngsten der vorpersischen Marmorstatuen von der Akropolis“ aufweist (s. a. Pottier, Bull. hell. 21, 1898, 497). Die beiden andern Urkunden, die aus späterer Zeit stammen, bezeugen den Kultnamen und geben Aufschluss über die Kultgebräuche und das Attribut der Göttin. In das 4. Jahrhundert führt das Weihepigramm des Archinos und der Priesterin Menekrateia: Τόνδε σοι, ὦ μεγάλη σεμνὴ Πάνδημη Ἀφροδίτη, Architrav mit drei Tauben, die Wollbinden halten; in das 3. 60 (Archon Euthios 284/3) das Psephisma, das die Astynomen anweist, nach väterlichem Brauche für das Heiligtum zu sorgen ... ὅταν ᾖ ἡ κομητὴ τῇ Ἀφροδίτῃ τῇ Πανδημῷ, παρασκευάζειν εἰς καθαρίαν τοῦ ἱεροῦ περισσέραν καὶ περιλείπειν τοὺς βαμνοὺς καὶ πιττοῖας τῶς ὀρυγῶς καὶ λούσαι τε ἐδῇ, παρασκευάζειν δὲ καὶ πορφύραν ὀκίην τ τ τ. Das die Lieblingstier der Göttin, die Taube, ist auch in den hierher ge-

böriigen Skulpturen (*Ephem. Arch.* 1888, pl. 3; *Winter, Pottier* a. a. O.) das überwiegende Attribut. Von monumentalen Zeugnissen kommt ferner wegen des Fundorts (*Köhler, Athen. Mitt.* 2, 1877) eine Inschrift aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert in Betracht (*C. I. A.* 2, 1671) mit den Götternamen Ἐρμῶς, Ἀφροδίτης, Πανός (diese zusammengestellt), Νηυσῶν, Ἰαῖδος, die einem Altar mit mehreren ἐσχάραι angehört zu haben scheint, sowie aus inneren Gründen die Weihinschrift auf dem i. J. 1891 bei den Eisenbahnarbeiten auf der Linie Athen-Peiräeus gefundenen Altar: Ἀφροδίτῃ ἡγεμόνι τοῦ δήμου καὶ Χάρειν aus dem Jahr des Archon Dionysios (zweite Hälfte des 2. vorchr. Jahrh. *Αἰγυῖα* t. 4; *Revue des Revues* 16, 1891, 307, nach *Furtwängler* Ende des 3. Jahrhunderts\*). Belanglos und in ihrer Beziehung zu unbestimmt sind die übrigen Urkunden bei *Milchhöfer, Schriftqu.* 10, Z. 20—39. Dieser monumentale Bestand ergänzt sich durch einige versprengte Literaturangaben: *Xenophon, Symp.* 8, 9 spricht ein sicher aus lebendiger Religionsübung erwachsenes Werturteil über die wichtigsten athenischen Aphroditekteile aus: οἱ μὲντοι εὐατέρα βωμοὶ τὲ εἶσι καὶ καὶ θαύσας τῇ μὲν Πανδήμῳ δαδινουμένους, τῇ δὲ Ὀφρανῶ ἀντίστοιχα οἶδα; aus *Athen.* 14, 659 d (*Menanders Kolax* 3, fr. 292 *Kock*) scheint hervorzugehen, daß der vierte Monatstag der Pandemos heilig war (Kollegium der τετραδισταί, s. *Lobeck, Aglaoph.* 1, 433); endlich bezeichnet *Lucian ἑταρ. διαλ.* 7, 1 die weiße Ziege, eine Inschrift von Keos (*Platon-Hicks, inscr. of Cos* 401) ein Zicklein als ihr Opfer tier. — Über die Stiftung des Heiligtums der Pandemos sind drei Nachrichten erhalten, von denen die beiden ersteren eine wissenschaftliche Tendenz verraten, während die dritte aus einer trübren Quelle geflossen ist. Nach *Paus.* 1, 22, 3 führte Theseus den Kult der Pandemos und der Peitho auf der Akropolis ein, als er alle Dämonen zu der einen Stadt vereinigt hatte; die ursprünglichen Kultbilder waren zu der Zeit des *Paus.* durch moderne, aus der Hand bedeutender Künstler hervorgegangene ersetzt. Diese politische Grundbedeutung ist auch in der Erklärung des *Apollodoros* (bei *Harpocr. πάνδ. Α.*) enthalten, aber er weiß sie topographisch zu motivieren: die Göttin führte den Beinamen, weil ihr Tempel in der Nähe des alten Marktes lag διὰ τὸ ἐνταῦθα πάντα τὸν δήμον ἀνέγεσθαι. Eine dritte Auffassung endlich macht die P. zur Beschützerin der freien Liebe. Zuerst hat der Komiker *Philemon* in den *Ἀδείφοι* darüber gescherzt, daß der alte Volksfreund Solon auch für die Errichtung der ersten Freudenhäuser gesorgt habe (*Athen.* 13, 569 D); *Nikander* von Kolophon nahm die Sache ernst und fügte auf eigene Verantwortung die Mitteilung hinzu, daß Solon aus dem Ertrag der Hetärensteuer die Kosten des Pandemosheiligtums bestritten habe (*Harp.* a. a. O.; *Athen.*

a. a. O.; *Usener* p. 65). — Vom Bedürfnis einer ethischen Betrachtung aus wurde endlich der auch im Kult zu Tage tretende graduelle Unterschied der Urania und Pandemos in einen Gegensatz verkehrt und eine Umdeutung im Sinne des amore sacro e profano vollzogen. *Pausanias* bringt in *Platons Symp.* 180 D diese neue, mythologisch verbrämte Lehre (vielleicht auf Grund seiner eigenen Ausführungen in seiner Schutzschrift über die Knabenliebe, deren Existenz allerdings nicht sicher beglaubigt ist, *Usener, s. Stallbaum z. d. St.*) zum Ausdruck: Es giebt zwei Aphroditiden, die ältere, mutterlose Tochter des Uranos, die Urania, die durch den ihr beigegebenen Ἐρως ὁφρανός eine dauernde, auf sittlicher Grundlage beruhende Lebensgemeinschaft stiftet, und die dem jüngeren Göttergeschlecht angehörige Tochter des Zeus und der Dione, die Pandemos, die kein anderes Ziel kennt als den von dem gleichartigen und gleichnamigen Eros bereiteten sinnlichen Genuß des Augenblicks. Dieselbe Unterscheidung liegt vor bei *Theocrit. ep.* 13, 1, *Paus.* 9, 16, 2 (analoge Deutung der thebanischen Aphroditiden, s. unten), *Plut. Mor.* 674 B (der angiebt, daß auch bei den Ägyptern die platonische Differenzierung der Erosen bekannt war), *Nicearch. Anth. Pal.* 5, 44 (ein Wortspiel auf die Hetärenaphrodite: ἀλλὰ ρεῖσι πανδήμι τὰ ληστικά της Ἀφροδίτης φέρεται), *Plotin. Enn.* 3, 6, 8, *Heliodor Aeth.* 1, 19, *Himerius eclog.* 18, 3, *Photios bibl. p.* 372 b. Eine kosmische Deutung giebt endlich *Cornutus de nat. deor.* c. 24: Καλεῖται δ' Ὀφρανία τὴ καὶ πάνδημος καὶ πορνία διὰ τὸ ἐν Ὀφρανῷ καὶ ἐν γῇ καὶ ἐν θαλάσῃ τὴν δύναμιν αὐτῆς θεωρεῖσθαι, und *Clem. Alex. Strom.* 3, 523 *Potter* bezeichnet nach der Aussage einiger Gewährsmänner die πορνική κοινωρία (*σαρκική κοινωρία* p. 524) als eine Eigentümlichkeit ihres Kultes (vgl. *Lobeck Agl.* 649).

Es sind hauptsächlich vier Fragen, die das aus disparaten Bestandteilen zusammengesetzte Material der antiken Überlieferung zur Diskussion stellt: die Fragen nach dem Alter des Kultes, der Lage des Heiligtums, der Gestalt des Kultbildes und vor allem nach der Bedeutung des Begriffs Pandemos.

1. Die neuesten Funde haben die Unrichtigkeit der Ansicht von *Köhler (Ath. Mitt.* 2, 175) und *r. Wilamowitz* (aus *Kydaten* 170) ergeben, welche die Epiklesis für einen nichtoffiziellen, volkstümlichen Ausdruck jüngeren Datums erklärt haben. Pandemos ist jetzt inschriftlich als Kultaume auch für Athen beglaubigt, und für das Alter ihrer Verehrung spricht die Analogie mit Theben, ferner die einheimische Überlieferung, die als den Begründer Theseus nennt, und auch der Umstand, daß in dem Psephisma vom Archon Euthios die Bilder der Pandemos und Peitho, die παλαιὰ ἀγάλματα des *Pausanias* durch den Ausdruck λούσαι τὰ ἔδη als ἑσθαρα bezeichnet zu werden scheinen (*Foucart* 166, *Pottier* 507).

2. Die Bestimmung der Lage des Heiligtums ist von der Stellung abhängig, die zu der Frage nach der Identität der Pandemos und Ἀφροδίτης ἐφ' ἡπολύτως (inschriftlich bezeugt *C. I. A.* 1, 212; dies ist der offizielle Ausdruck, während

\*) Der inhaltreiche Aufsatz von *Furtwängler* über „Aphrodite Pandemos als Lichtgöttin“ in den *Sitzungsber. der phil.-hist. Cl. d. k. bayer. Akad. d. Wiss.* 1899, II, 590 ff. konnte erst bei der Durchsicht der Druckbogen berücksichtigt werden.

*Ἰαπολῶν* eine im Volksmund übliche Bezeichnung war. Wachsmuth, *Stadt Athen* 1, 377 A. 1) angenommen wird; und die zu Tage getretenen Anschauungen über das Kultbild lassen sich erst dann registrieren, wenn über die Gleichung *Ἰαπολῶν* = *Ἐπιτάγῃ* hinsichtlich der Kunstdarstellungen geurteilt ist. Nach der Eurip. Hippol. 29 und Schol. z. d. St., Diodor 4, 62, Schol. Hom. Od. 1 321 überlieferten Legende hat Phaidra an einer Stelle des Burgabhanges (παρὰ τὴν ἀρχαίων Diod.), die einen Ausblick auf Troizen bot (κατόπιον γῆς τῆσδε Eur.), den Tempel ἐπ' Ἰαπολῶν gestiftet, und man hat von der Gleichheit der an das Asklepieion sich anschließenden Kulte in Athen und Epidauros (Paus. 1, 22, 2; 2, 27) ausgehend auf die Identität der Pandemos und Ἀφ. ἐπ' Ἰαπολῶν geschlossen und angenommen, daß zugleich mit dem Asklepioskult und den übrigen Stiftungen auch dieser Aphroditekult im 5. Jahrhundert von Epidauros (oder von Troizen: v. Wilamowitz a. a. O., Tümpel, Philol. Suppl. 5 398) nach Athen übertragen worden sei (Köhler, Ath. Mitt. 2, 1877, 177; Milchhöfer bei Baumeister 1, 196). Ebenso entschieden sich für die Gleichheit Curtius, Att. Studien 1, 48; Leake, Topographie Ath. 103 A. 8; Lolling, Hellen. Landeskunde in W. Müllers Handb. 3, 330; Judeich, Jahrb. f. Phil. 141, 1891, 743; Petersen, Röm. Mitt. 1892, 58. — Wachsmuth erklärte sich in Übereinstimmung mit Bötticher, Philol. Suppl. 3, 418 und Foucart a. a. O. dagegen (1, 377 A. 3, 247) und äußerte eine Reihe von Gründen, welche die Zuweisung des Heiligtums der Ἀφ. Ἰαπολ. zum Lykabettos nahelegen. Das jetzt verfügbare Material spricht für die Trennung beider Kulte und entbindet die topographische Ansetzung des Pandemosheiligtums von der Rücksichtnahme auf die Euripidelegende. Der Versuch, eine genauere Vorstellung über die Lage des Heiligtums zu gewinnen, ist bei Ros, Thesion p. 39 und Milchhöfer a. a. O. von dieser Rücksicht auf die Wahl eines Ortes ὅθεν ἦν καθόσον τὴν τοιοῦτα bestimmt; beide verlegen ihn auf die Terrasse des Asklepieion; ebenso Leake 218 A. 2 und Lolling a. a. O., die ihn nördlich vom Odeion des Herodes Attikus und südlich vom Niketempel ansetzen. Zu der letzteren Annahme würde auch der Fundort der oben erwähnten drei Urkunden stimmen (Lolling *δελτ. ἐγχ.* Okt. 1888 und Foucart). Dagegen hat Dörpfeld in den Ath. Mitt. 14, 1889, 121 auf die Möglichkeit einer Verschleppung der in die mittelalterliche Festungsmauer verbaute Steine aufmerksam gemacht und den Tempel etwas tiefer am südwestlichen Burgabhang lokalisiert, eine Ansicht, die auch durch die Ausgrabung von gegen 40 Marmorstatuetten der Aphrodite in den vom Westabhang der Burg herabgefallenen Erdschichten bestätigt wird (Ath. Mitt. 20, 1895, 511). Damit wird das Heiligtum in die Nähe der Eneakrunos gerückt, die vermutlich den Mittelpunkt des alten Marktplatzes gebildet hat (s. Dörpfeld a. a. O.).

3. Die Ἀφ. ἐπιτάγῃ ist inschriftlich C. I. A 3, 335 (Theatersitz) erwähnt; Plut. Thes. 18 berichtet, daß die Göttin, deren

Führung sich Theseus nach dem Rate des delphischen Orakels anvertraute, den Namen deshalb erhielt, weil vor der Fahrt nach Kreta das übliche Opfertier, die Ziege, in einen Bock verwandelt worden sei. Außer der Gleichheit des Stifters gab für ihre Identifizierung mit der Pandemos insbesondere die kunstgeschichtliche Thatsache den Ausschlag, daß Skopas die elische Pandemos auf dem Bock sitzend dargestellt (s. unten) und damit ihren klassischen Typus geschaffen hatte, der für die folgende Zeit maßgebend geblieben ist (Pottier 506). Die Verbindung der Göttin mit dem Tiere ist übrigens nicht von Skopas in die Kunst eingeführt worden; denn jedenfalls zum Teil sind die erhaltenen Darstellungen gleichen Inhalts (gesammelt von Böhm, Jahrb. d. arch. Inst. 4, 1889, 408 ff. mit Nachträgen von Bethé, Arch. Anzeiger 1890, 27, s. a. 69; vgl. Collignon, *Fond. Piot. mon. et mém.* 1, 1894, 143/50; Pottier-Reinach, *Nécrop. de Myr.* 293; Drexler, *Zeitschr. f. Numism.* 19, 1895, 130) von ihm unabhängig. Doch ist hervorzuheben, daß wir keine künstlerische Darstellung der sicher nicht den platonischen Gedanken wiedergebenden (gegen Petersen, *Nuov. Mem. di corrisp.* 2, 103; s. Bernoulli, *Aphrodite* 12), sondern in uralten volkstümlichen Vorstellungen wurzelnden (s. Schröder, *Griech. Götter und Heroen* 1, 40, 48 und Furtwängler S. 606, s. u.) Vereinigung Aphrodites mit dem Bock besitzen, die in das fünfte Jahrhundert hinaufreicht (s. Bethé a. a. O.). Für Athen speziell kommt ein Marmorrelief des 4. Jahrh. in Betracht, das am Südbahng der Akropolis gefunden wurde (Duhn, Arch. Zeitung 1877, 159 N. 58), vielleicht auch die bei Böhm abgebildete rotfigurige Hydria in Berlin (Furtwängler, *Vasenkatalog* N. 2635) und eine Bleimarke im Athen. Museum (*Monum. Inst.* 8, 52, N. 304). Die Begleitung des Eros (Berliner Vasenbild, Terrakottarelieff in der Petersburger Eremitage C. R. 1859, pl. 4, 1. 130, Cameo in Neapel *Cades* 24, 111) deutet an, daß der Frühlingsinzug der Göttin des Wachstums und der Fruchtbarkeit dargestellt ist. (Anders Furtwängler, s. u.) Es erhebt sich nun die Frage, ob die für Elis bezeugte Vorstellung von der Pandemos verallgemeinert und die in den aufgeführten Denkmälern erscheinende Bockreiterin von Attika, Elis, Sparta, Kleinasien und Südrussland als Pandemos bezeichnet werden darf, oder ob sich die Begriffe Epitragia und Pandemos in der Kunst wie zwei sich schneidende Kreise verhalten, wodurch aber freilich die Möglichkeit einer Identität im Kult nicht angetastet würde. Der subtilen Unterscheidung Böhm's, daß die Pandemos die auf dem Bock reitende Göttin bedeute und als solche auch in Athen dargestellt war, die *ἐπιτάγῃ* aber eben nicht auf dem Bock reit, sondern den Sinn der „geilen“ und nebenbei der „unfruchtbaren“ hatte, wird man sich trotz der modifizierten Zustimmung Furtwänglers p. 601 schwer entschließen können zu folgen. Die überwiegende Mehrzahl der in der Nähe des athenischen Heiligtums gefundenen Marmorstatuetten und Terrakotten (Winter, Arch. Anz. 1893, 147) weisen ein ganz

anderes Gepräge auf, und wenn einzelne Weichungen die elische Auffassung verraten, so beweist das nur, daß der Skopas'sche Typus für die Kleinkunst vorbildlich geworden ist. Zu der jetzt auch von *Furtwängler* S. 598 geteilten Annahme, daß das Kultbild der Göttin selbst diese Form hatte, liegen keine ausreichenden Anhaltspunkte vor. Einen andern Weg, das Kultbild zu ermitteln, hat *Petersen* (*Nuove Mem.* a. a. O. und *Röm. Mitt.* 7, 1892, 58) eingeschlagen, der die aus *Lucian* imag. 4, 6 bekannte Sosandra des Kalamis dafür in Anspruch nehmen will (s. dagegen zuletzt *Dämmler* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2782). *Winter* (S. 147) und *Pottier* (S. 507) haben endlich die ausgegrabenen Aphroditefiguren daraufhin durchgemustert, ob Kopien des Kultbildes sich darunter aufzeigen ließen, wobei wegen der Häufigkeit des Imports und der Manier der Kunsthandwerker, dem Geschmacke ihrer Zeit die Treue der Kopie zu opfern, besondere Vorsicht geboten war. Sie zeichnen in diesem Sinne unter Reserve zwei Terrakotten aus, die eine besonders sorgfältige Durchbildung im einzelnen aufweisen. Charakteristisch sind für beide der Polos auf dem Kopfe, Früchte in den Händen (die *Pottier*'sche hält eine Taube in der Rechten und eine Granate in der Linken), lange über die Schultern fallende Haare und endlich die auch in dem Weiharchitrav und dem Psephisma vorkommenden Lieblingstiere der Göttin, zwei parallele Tauben, die sich dicht an das Gewand anschmiegen.

4. Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Pandemos wurde früher meist in ihrem Gegensatz zur Urania entwickelt, und zwar wurde sie entweder als eine ethisch vorgeschrittene, hellenisch gemäßigte Göttin der ausschweifenden Asiatin entgegengesetzt (*Gerhard*, *Myth.* 1, 399), wobei es freilich schlechterdings unbegreiflich bliebe, wie *Plato* und andere das Verhältnis geradezu umkehren konnten (*Tümpel*, *Jahrb. für klass. Phil.* Suppl. 11, 698); oder es wurde die Pandemos als eine niedrigere Göttin aufgefaßt, die im Unterschied von der ehrwürdigeren einheimischen Urania mit der fremden sinnlichen Göttin gleichen Namens verschmolzen wurde (*Welcker* 1, 672). Aber abgesehen von der Künstlichkeit des Versuchs, durch die Annahme von zwei Uranien das nationale Ethos der Griechen zu retten, läßt sich der erotische Gegensatz im Wesen der beiden Aphroditen keineswegs als ursprünglich erweisen. Er ist vielmehr, wie die literarisch-geschichtliche Entwicklung gezeigt hat, das Erzeugnis einer späteren, den Inhalt der Begriffe ethisch umformenden Reflexion und hat trotz des xenophontischen Zeugnisses, dem eine derartige Bedeutung nicht zu unterlegen ist, im Kult nie Wurzel geschlagen. Das früheste Denkmal, das man für eine derartige Auffassung der Urania beizubringen wufte, das Goldelfenbeinbild des Phidias in Elis mit der Schildkröte, wird nicht mehr in diesem Sinne gedeutet (s. *Tümpel* a. a. O., *Kekulé*, *Eine weibliche Gewandstatue* etc. 10). Auch hat die bei Sichtung des kunstgeschichtlichen Materials vorgenommene Unterscheidung zwischen einer

mächtigen Himmelskönigin mit den Attributen der Schildkröte, des Polos, des Apfels u. s. w. und einer gefälligen Göttin des Erdenlebens, einer Frühlings- und Gartenaphrodite, die durch Zweige, Blumen, Früchte u. s. w. charakterisiert werde (*Gerhard*, *Über die Venusidole*, Berl. Akad. 1843, 317 und *Bernoulli*, *Aphrodite* 57), zu keinen greifbaren Resultaten geführt; es war eine Willkür, für die Deutung des ersten und anmutigen Typus der Göttin die allerdings bequemen und schon durch die antike Auffassung hierfür zurecht gelegten Schlagworte der Urania und Pandemos in Anwendung zu bringen. *Reisch* (*Eran. Vindob.* 19) ist deshalb im Unrecht, wenn er in der Kritik des von *Furtwängler* geäußerten Gedankens (s. oben 1, 412), die sog. Venus Genetrix gehe auf die *Ἄφρ. ἐν κήποις* des *Alkamen* zurück das Vorurteil wiederholt, daß bei einer Urania annähernde Haltung unbedingt ausgeschlossen sei. Daß die Pandemos eine Göttin der Hetären war, sagt nicht einmal *Lucian*; denn bei ihm wendet sich die Hetäre, wie bei *Phidias* fr. 122, auch zur Urania; und so ist es umgekehrt in der *Röm. Mitt.* (s. o.) publizierten Reliefs, die zur Lehne des Thronessels der (erycinischen?) Venus in der Villa Ludovisi gehören (Originalwerk aus der Mitte des 5. Jahrh.) dieselbe Göttin, der von der züchtig verschleierte Braut mit dem Thymiaterrion und der nackten flötenblasenden Hetäre gleichermaßen gehuldet wird. (Vgl. auch *Furtwängler* S. 590.) Viel wahrscheinlicher als der Gegensatz zwischen Urania und Pandemos ist ihre ursprüngliche Identität, für die *Gerhard* a. a. O. (im Unterschied von seiner in der *Mythologie* vorgetragenen Auffassung) und *Petersen* eintreten, der vielmehr die mit der Pandemos zugleich verehrte Peitho als die niedrigere, den Hetären näher stehende Göttin charakterisieren möchte (s. *Gruppe* in *Bursians Jahrbeshr.* 1895, 193). Wenn somit auf dem Gebiete der Erotik sich keine unterscheidenden Merkmale ergeben, so bleibt noch zu erwägen, ob die in den alten Zeugnissen wiederholt auftretende und von den meisten Neuern wieder aufgenommene Ansicht von der ursprünglich politischen Bedeutung der Göttin besser begründet ist. *S. Curtius*, *Stadtgesch. Athens* 43, *Petersen*, *Gruppe* in *Iw. Müllers Handb.* 5, 2, 31; vgl. *Furtwängler* S. 591. Nach dieser Auffassung bezeichnet P. die Gemeindegöttin, oder die „Vorsteherin der kräftigen Fortpflanzung der zu politischen Gemeinden vereinigten Familien“ (*Stephani*, *C. R.* 1859, 126), wie sie als *Ἀνὰτορος* (*C. I. Gr.* 2120, 2109 b, *O. Müller*, *Proleg.* 401) eine Göttin der Geschlechter gewesen ist. Dafür spricht die *Dörpfeld* geglückte topographische Bestimmung des Heiligtums, die eine Bestätigung der Angabe *Apollodors* enthält. *Curtius* macht ferner darauf aufmerksam, daß der Myrtenkranz Aphrodites für alle Zeit das Amtszeichen der athenischen Beamten und Volksredner gebildet hat. Wichtiger ist noch die Altarinschrift mit der Bezeichnung der Aphrodite als *ἡγεμόν, τοῦ δήμου*, welche die politische Bedeutung dieser mit der Hegemone des Ephebeneids vielleicht identischen (*Poll.* 8, 106, *Schömann-Lipsius*, *Griech. Altert.* 1, 379,



anders oben 1, 876 und Robert, *De Gratiis Atticis* 146, s. a. A. Mommsen in *Bursians Jahresber.* 52, 346) Göttin außer Zweifel setzt und durch den Zusatz τοῦ δήμου die Annahme der beschränkten Funktion einer „Wegegöttin“ nicht aufkommen läßt, die Usener p. 134 der Hegemone als Gattungsbegriff und Curtius (*Abb. der Berl. Ak.* 1854, 252) der Epitragia unter Berufung auf *Plut. Thes.* a. a. O. (καθηγεμόνα ποιεῖσθαι) zuweisen wollten. Die Behauptung von Reisch a. a. O., daß mit gleichem Recht die Urania herangezogen werden könnte, entbehrt jeden Anhalts; auch ist der Einwand von Furtwängler S. 592 gegen den Wert dieses Zeugnisses nicht sehr erheblich; vielmehr bietet sich die Gleichsetzung der Begriffe „Führerin des Volks“ und „Göttin der ganzen Gemeinde“ von selbst dar, und es scheint demnach, daß wir berechtigt sind, wie beim Zeus P. von Synnada, so auch bei der Aphrodite P. von Athen und folgerichtig auch bei den übrigen gleichnamigen Aphroditenkulten eine politische Bedeutung in dem durchsichtigen Sinn des Wortes vorauszusetzen. Auf einen andern Standpunkt stellt sich eine neuerdings geäußerte Ansicht, die eine „hinter der politischen Ausdeutung“ liegende ursprüngliche Naturbedeutung des Begriffs für wahrscheinlicher hält. Nachdem zuerst Usener, *Götternamen* S. 65 die P. als eine Lichtgottheit, „die jonische Replik der nordgriechischen Ἀφροδίτη Πασιφάσσα und der dorischen Pasiphae“ bezeichnet hatte, findet jetzt Furtwängler eine glänzende Bestätigung dieser Annahme in einer Reihe von Kunstdarstellungen, auf denen die Lichtnatur der Aphrodite zu unzweideutigem Ausdruck kommt, ohne daß aber zugleich ihre Benennung als Pandemos für vollkommen gesichert gelten dürfte. Vor allem ist hier eine aus einem Grab bei Theben stammende, dem Ende des 5. oder der ersten Hälfte des 4. vorchristl. Jahrhunderts angehörige Terrakottastatue zu erwähnen (s. Abbildung 1 nach Furtwängler S. 594), auf der die Lichtbedeutung der auf einer Ziege reitenden und von zwei Zicklein begleiteten Göttin durch das Strahlendiadem angedeutet ist, während der bei Licht- und Luftgottheiten gewöhnliche große himmelblaue Mantel und die 14 mit rotbrauner Farbe angebrachten Sterne zeigen, daß die Bewegung am Sternenhimmel vor sich geht. Die Ziege und die Zicklein, die heiligen Tiere der Göttin, bedeuten nach Furtwängler, ebenso wie auf den übrigen verwandten Kunstdarstellungen (eine Replik der thebanischen Terrakotta bei Bethe, *Jahrb. d. arch. Inst.*

5, 1890 S. 27 nr. 16; die Hydria in Berlin, *Vasen-katalog* 2635; die Spiegelkapsel, *Collignon, Monum. et mem., fond. Piot* 1, 1894 pl. 20 S. 143 und das athenische Marmorrelief, ebenda S. 148, im Louvre; endlich die berühmte Pandemos des



1) Aphrodite Pandemos, Terrakotta aus Theben (nach Furtwängler, *Sitzungsber. d. Bayr. Akad. d. Wiss. philol.-philol. Cl.* 1893, II p. 594).

Skopas, deren Reittier nicht wie Pausanias irrthümlich angebe, der Bock, sondern gleichfalls die Ziege gewesen sei), die Sternbilder gleichen Namens, die *στέρια αἰγῆς* mit den beiden *ἑριφοῖς*;



2) Eros, Aphrodite auf dem Bock und Hermes, Vasenbild (nach Arch. Jahrb. 1889 S. 208).

zeigen, daß die Bewegung am Sternenhimmel vor sich geht. Die Ziege und die Zicklein, die heiligen Tiere der Göttin, bedeuten nach Furtwängler, ebenso wie auf den übrigen verwandten Kunstdarstellungen (eine Replik der thebanischen Terrakotta bei Bethe, *Jahrb. d. arch. Inst.*

in der ursprünglichen Vorstellung dagegen seien die mit Aphrodite verbundenen Tiere als „dämonische Gestaltungen der am Himmel ziehenden Wolken“ gedacht gewesen. Die Begriffe Pandemos und Urania seien identisch.

2b) Beiname der Aphrodite in Theben.

Uralte *ξάνα*, angebliche Weihgeschenke der Harmonia, die Urania, Pandemos und Apostrophia darstellend. *Paus.* v. 16, 3, s. *Tümpel* a. a. O. 696. — c) in Megalopolis *Paus.* 8, 32, 2. Urania, Pandemos und eine unbekannte Aphrodite, sicher eine thebanische Gründung, s. *Immerwahr, Die Kulte und Mythen Arkad.* 173. — d) in Elis. Goldelfenbeinbild der Urania von Phidias und Erzstatue der Pandemos auf dem Bocke von Skopas verfertigt, *Paus.* 6, 25, 1. Eine Replik der Pandemos findet sich auf zwei elischen Münzen, die unter Severus und Caracalla geprägt und von R. Weil und Postolakka veröffentlicht worden sind; s. *Imhoof-Blumer, Numismatic Commentary on Pausanias* u. Elis und Weil, *Olymp. Miscellen in der Festschr. für E. Curtius* 134. Die Münzen beweisen, daß die Aphrodite dem 4. Jahrhundert, also dem großen Skopas angehört. Das Nähere bei *Böhm* 213. — e) in Erythrä. *Dittenberger, Sylloge inscr. graec.* 370, 57. — f) in Kos. *Paton-Hicks, Inscr. of Cos* 401. — g) in Mylasa. *Bull. hell.* 12, 1888, 32. — h) in Naukratis, nach einer Mitteilung *Lösches* bei *Böhm* 211.

3) Beiname einer Nymphe, Steinsitz des athenischen Dionysostheaters. . . . *πονη Πανδῆμον νύμφης. C. I. A.* 3, 369. [Eisele.]

**Panderkes** (*πανδερκής*): a) in passivem Sinne: von allen gesehen, ruhmvoll; nur nachweisbar bei *Bakchyl.* 16, 70 *Blafs*. Zeus sandte dem Minos das erbetene Wunderzeichen *θεῖον πανδερκέα θέμεν*. — b) in aktivem Sinne: allesehend, spätes Beiwort kosmischer oder ethischer Mächte (*Usener, Göttern.* 61). 1) allgemein, *Hesych.* *πανδερκής* = πάντα ὁρῶντες und nach älterem Vorbild *Quint. Smyrn.* 2, 443 *πανδερκής Ὀρέωντες*. — 2) Beiwort des Zeus *orac. anecd.* bei *Buresch, Klaros* 101, 19, die vollere Form *πανδερκέως* vereinzelt schon b. *Eurip.* *El.* 1177. — 3) Apollons *Orph. Theog.* fr. 49, 1; *anonym.* 40 *hymn.* 2, 17 *Abcl.* — 4) des Helios *Maneth.* 2, 342, 3, 359; *Orph. Lith.* 713; *Anth. Plan.* 303, 3. — 5) des Uranos *Orph. hymn.* 4, 8. — 6) der Hekate *Procli hymn.* 7, 17. — 7) der Themis *Quint. Smyrn.* 13, 299. — 8) der Nemesis *anon. carm. de herb.* 19 *Lehrs*; *Orph. hymn.* 61, 2. — 9) der Dike *Orph. hymn.* 62, 1 (*Anth. Pal.* 9, 362, 24 *Δίκην ποινδερκέα*). — 10) der Selene-Mene *Orph. hymn.* 9, 7; *Maximus περὶ καταρχῶν* 274. — 11) der Isis *Kaibel ep.* 1029, 10 = *C. I. Gr.* 50 3724 (aus Kios in Bithynien). [Eisele.]

**Pandia** (*Πανδία*). Im *Homer. Hymn.* (32) auf Selene v. 15: *τῇ* (der Selene) *ῥά ποτε Κροῖδης εὐμήνη φιλοῖντι καὶ ἐννῇ: ἥ δ' ὅπως αἰσάμενη Πανδῆτιν γένεον κοῖτην* hat *Hermann* mit *Gemoll* (S. 360) Zustimmung für das überlieferte *Πανδῆτιν* geschrieben *Πανδῖν*, sodafs Pandia Tochter des Zeus und der Selene wäre, wie auch *Hygin fab. praef.* p. 12 *Schmidt* berichtet: *ex Iove et Luna Pandia*; vgl. *Usener,* 60 *Götternamen* 62. Bei *Phot.* *Πανδίας τῆς Σελήνης* (vgl. *Bekker, Anecd.* 292, 10) u. im *Etym. M.* *Πανδίας* (sic!) *τῆς Σελήνης* kann man Pandia als Tochter der Selene auffassen; ebenso gut kann aber auch *τῆς Σελήνης* Erklärung zu *Πανδίας* sein, vgl. *Gemoll* a. a. O. Denn nach *Schol. Demosth. Mid.* (or. 21, 517) p. 539 *Dindorf* *Πάνδεια καὶ Πάντεια* (nach *Pape-Benseler* s. v.

*Φαντία* 'Schein') ἡ Σελήνη, *οὗ πάντοτε ἔστι καὶ λάμπει, ἐν τε νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ* . . . *Πάνδεια ἡ Σελήνη διὰ τὸ πάντοτε διαίνει. Πάνδεια τὴν Σελήνην τινὲς* ist Pandia = Selene. Fügt man zu dieser Notiz noch das von *Roscher* s. v. Mondgöttin Bd. 2 Sp. 3172, 34 ff. beigebrachte Fragment des Orpheus (*Abel, Orph. fr.* 11 p. 150) *Σελήναιή πανδία* und ferner *Maximus cat.* 146 *παφφαίης . . . πανδία Σελήνη*, 10 v. 326 *νρ Πανδία* (mehr bei *Bruchmann, Epith. deor.* S. 208), so ergibt sich die Wahrscheinlichkeit der von *Roscher* a. a. O. ausgesprochenen Vermutung, daß *Πανδία* ein ursprüngliches Epitheton der Selene gewesen, aus dem man die gleichnamige Tochter abstrahiert hat. Auch *E. Siecke, Die Liebesgeschichte des Himmels. Untersuch. z. indogerm. Sagenkunde* 118 bezieht den Namen Pandia auf den Mond. Nach *Etym. M.* a. a. O., vgl. *Schol. Demosth.* a. a. O., soll auch das athenische Fest *Pandaea* seinen Namen von dieser Göttin Pandia erhalten haben, eine Ansicht, die *O. Müller, Gesch. d. griech. Litt.* 1<sup>3</sup>, 129 = 1<sup>3</sup>, 123, 13. *Mommsen, Feste der Stadt Athen* 432, 4, nach dem die persönliche *Πανδία* eine 'Hypostase des Vollmonds' sein soll, teilen: s. dagegen aber v. *Wilamowitz, Aus Kydathen* 133 u. *Anm.* 64 u. d. Art. *Pandion* Sp. 1518. *M. Mayer, Hermes* 27 (1892), 488. Vgl. auch *Roscher* a. a. O. 3125, 43 ff. *Stengel, Griech. Kultusalter.* 212. Beachtenswert ist es, daß auch ein athenisches Schiff den Namen Pandia führte, *Boeckh, Urkunden* 330. 374. [Höfer.]

**Pandina** (*Πανδῖνα*). Auf Münzen von Hippotion und Terina erscheint eine Göttin mit der Beischrift *Πανδῖνα* (auf manchen Exemplaren unvollständig ANΔINA; falsch ist die Lesart bei *Eckhel, Doctr. num. vet.* 1, 174 AANΔINA) entweder in voller Figur in langem Chiton mit einem Stab in der L. und zwei Mohnköpfen oder Ähren in der R., oder nur als Büste mit Sphendone, *Millingen, Num. ital.* p. 72 ff. *Suppl.* pl. 1, 8. *Arch. Zeit.* 11 (1853) Taf. 58, 73. *Mommsen, Unterital. Dial.* 136. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Italy* 359, 17 ff. 391, 60. *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* 8 f. — *Eckhel* a. a. O. wollte Pandina oder vielmehr Landina als cognomen Minervae erklären, *Mommsen* a. a. O. identifiziert sie, wie auch *Avellino, Bull. Nap.* 6, 69 mit *Proserpina*, s. dagegen *R. Peter* s. v. *Indigitamenta* Bd. 2 Sp. 210, 67 ff. 211, 33 ff. — *Cavedoni, Bulletino* 1844, 157 sah in Pandina Eos oder Hemera, *Gerhard, Arch. Zeit.* a. a. O. 118, 13 erkannte in ihr mit *Millingen* a. a. O. Selene oder Hekate und leitete den Namen von *δῖναι* ('kreisende Lichtgöttin') ab, liefs daneben aber auch die Möglichkeit offen, daß Pandina die *πανδενή* 'alles schreckende' (so auch *Lefronne, Rev. archéol.* 5, 1 p. 159; vgl. *Mommsen* a. a. O. 136, 22) Hekate sei. Nach *Usener, Götternamen* 64 ist der Name abgeleitet von dem durch n weitergebildeten Stamm da. *δῖνος*, lat. da-nunt (vgl. nundin-um). [Höfer.]

**Pandion** (*Πανδιών*). 1) attischer oder vielmehr ursprünglich megarischer (*Toepffer, Att. Genealogie* 42, 3. 162 f. *Osk. Wulff, Zur Thesaurussage*, Dissert. Dorpat 1892 S. 195 *Anm.* 150. *Usener, Sitzungsber. d. kais. Akad. d. Wiss.* zu

Wien, *Philol.-hist. Kl.* 137 (1897), III, 28 Anm. 3; vgl. *Oder*, *Rhein. Mus.* 43, 555 Anm. 5, der aus *Schol. Hom. Od.* 19, 518 das 'dunkle Bewußtsein der ursprünglichen Identität des attisch-megarischen Pandion mit dem kretisch-milesisch-troischen Pandareos' (s. d.) herausliest) Heros und Stammeskönig, der um seiner Söhne willen in die attische Königsliste übernommen ist, und wie Erechtheus-Erichthonios, Kekrops eine Doppelung erfahren hat, *Toeffer* a. a. O. 116, 10 162. v. Wilamowitz, *Aus Kydathen* 132.

A) Pandion I., in der Reihe der attischen Könige der fünfte (*Euseb. Chronik. ed. Schoene* 1, 184. *Interpres Armen. ebend. append.* 1, 10. Vgl. *Marm. Par. C. I. G.* 2, 2374, 23 p. 300. *Hygin. fab.* 48), ist Sohn und Nachfolger des Erichthonios (s. d.), s. obige Stellen und *Apollod.* 3, 14, 7. *Paus.* 1, 5, 3. *Harpokration* p. 234 *Dindorf* und *Photios* s. v. *Πανδίων*. Als seine Mutter nennt *Apollod.* a. a. O. die Najade 20 *Praxithea*, *Tzetz. Chil.* 1, 174, 5, 671 die *Phrasithea*. Seine Gattin ist *Zeuxippe*, die Schwester seiner Mutter (*Apollod.* 3, 14, 8. *Tzetz. Chiliad.* 1, 175, 5, 672. *Toeffer* a. a. O. 113), mit der er die Zwillingssöhne *Erechtheus* (*Paus.* 1, 5, 3. *Hygin. f.* 48. *Eust. ad Hom. Il.* 281, 36. *Euseb. Chronik.* 1, 186) und *Butes* (*Steph. Byz.* s. v. *Βούταδα*. *Toeffer* a. a. O. 113) sowie die *Prokne* und *Philomela* zeugt, *Apollod.* 3, 14, 8. *Paus.* 1, 5, 4. *Hygin. f.* 45. *Ps.-Demosth. or.* 60, 28 p. 1397. 30 *Luc. de salt. d. O.* *Schol. Ar. av.* 212. 368. *Nonon* 21. Vgl. d. Art. *Pandionis*. Pandion schließt mit *Tereus* (s. d.) ein Bündnis und giebt diesem zum Lohne für seine Unterstützung in einem Grenzstreit mit *Labdakos* seine Tochter *Prokne* zur Gattin, *Apollod.* 3, 14, 8. *Paus.* 1, 5, 4. *Thuk.* 2, 29. *Ov. Met.* 6, 426 ff. 495. 666; vgl. *ex Ponto* 1, 3, 39. *Serec. ad Verg. Eclog.* 6, 78. *Menand. in Rhet. Graec.* ed. *Spengel* 3, 339. *Toeffer* a. a. O. 42. Das Nähere s. unt. 40 *Itys*, *Prokne*, *Philomela*. Als *εὐδὸς νόθος* des Pandion wird *Oineus*, der Eponymos\* der Öineischen Phyle, genannt, *Paus.* 1, 5, 2. *Dio Chrysost.* or. 15 p. 261 *Dindorf*; vgl. *Oineus* nr. 5 u. *Meineke* z. *Alciph.* 3, 56, 2 p. 152 Anm. *Τίφρας* (*Schol. Arist. ran.* 477, fälschlich *Τεφθρας* bei *Steph. Byz.* s. v. *Θέφρα*, auf *Vasen* *Τεφθρας*, *Heydemann*, *Neapl. Vas. Racc. Cum.* 239), der Eponymos des gleichnamigen Demos der aigeischen Phyle, ist wohl eher Pandion II., 50 *der Vater des Aigeus*, zuzuweisen, vgl. *Toeffer* a. a. O. 256, 5. Auch *Kephalos* wird ein Sohn des Pandion und der *Herse* genannt, *Hygin. f.* 270. *Schol. Dion. Per.* 509. *Toeffer* a. a. O. 263, 1. Bei *Hygin. f.* 189 *Procris* Pandionis filia liest *Bunte*: *Procris* (*Erechthei*) *Pandionis* (*filii*) filia. Unter der Regierung des Pandion sollen *Demeter* und *Dionysos* nach Attika gekommen sein, *Apollod.* 3, 14, 7. *Marm. Par.* 23 p. 300. *Euseb. Chronik.* 1, 184. *Ribbeck*, 60 *Anfänge und Entwicklung des Dionysoskultus in Attika* 1 f. Nach Pandions Tode — nach *Or. Met.* 6, 676 f. starb er aus Kummer über das Schicksal seiner Töchter — teilten seine Söhne das Erbe in der Weise, daß *Erechtheus* die Regierung, *Butes* das Priestertum der *Athena* und des *Poseidon-Erechtheus* übernahm, *Apollod.* 3, 15, 1. *Toeffer* a. a. O. 116.

Pandion ist der Eponymos der attischen Phyle *Πανδίων* (auch in dem ionischen Priene finden sich *φύλῃται Πανδίωνιδος*, *Anc. greek inscr. in the Brit. Mus.* 3, 439 p. 52), *Hyperreides* bei *Harpokration* s. v. *Πανδίων* p. 234 *Dindorf*. *Suid.*, wie nach ihm Attika auch *Πανδίωνος γῆ* (*Eur. Hipp.* 26) und Athen *Π. πόλις* (*Eur. Suppl.* 562) oder *ἄστυ* (*Demosth. or.* 21, 52 p. 531) heißt, und hatte als *ἥρας ἐπώνυμος* Statuen sowohl in Athen (*Paus.* 1, 5, 3, 4. *Ar. Pax.* 1183 und *Schol.*) als auch in Delphoi, *Paus.* 10, 10, 1. Die Plinthe einer in Rom gefundenen Säule trägt die Schrift ΠΑΝΔΙΩΝ, woraus im *Bull. comm.* 16, 488 (vgl. *Kaibel, Inscr. Graec. Sic. add.* 1300 a p. 699) geschlossen wird, daß darauf eine Statue des Pandion gestanden habe. Auch das Fest *Πανδία* stand wohl mit Pandion im Zusammenhang, wie schon *Etym. M.* s. v. *Photios* *l. ex.* 376, 22 bezeugten, vgl. auch *C. I. A.* 2, 554 b add. p. 421: *ἵδμεν τῇ Πανδίωνιδι φύλῃ ἐν τῇ ἀγορᾷ τῇ μετὰ Πανδία . . . ἐκταίνεσθαι . . . ἰσοῦ τοῦ Πανδίωνος*, *Kochler* z. d. St. *Preller-Robert* 132, 1. *Toeffer* a. a. O. 162, 2. *M. Mayer, Hermes* 27 (1892), 488. v. Wilamowitz, *Aus Kydathen* 133, 54; vgl. *Usener, Götternamen* 62. Ein Priester des Pandion wird außerdem noch erwähnt *C. I. A.* 2, 1179, ein Heiligtum des Pandion auf der Akropolis *C. I. G.* 1, 213 = *C. I. A.* 2, 553 p. 332 = *Dittenberger, Sylloge* 2<sup>2</sup>, 712 p. 541 = *Michel, Recueil d'inscr. grecques* 136 p. 147. — *C. I. A.* 2, 556. 558. 559. 4, 563 c p. 137.

B) Pandion II., der achte athenische König, Sohn des *Kekrops* II. (s. d. Bd. 2 Sp. 1016 Z. 14 ff.) und der *Metiadusa*, der Tochter des *Eupalamos*, *Apollod.* 3, 15, 5. *Paus.* 1, 5, 3. *Marm. Par.* 30 p. 300. Bei *Paus.* 9, 38, 1 heißt *Kekrops* II. (wohl nur aus Versehen) Sohn des Pandion, und *Euseb. Chronik.* 1, 186, 2, 42 nennt den Pandion, ebenso wie der *Scholast.* zu *Eur. Phoen.* 854, einen Sohn des *Erechtheus*. Des Pandion Gattin ist nach der gewöhnlichen Sage die Tochter des *Pylas*, des Königs von Megara, die *Pylia*, *Apollod.* 3, 15, 5. *Paus.* 1, 5, 3 (hier fehlt der Name *Pylia*), nach *Bakchylides* 17, 15 *Kreusa*. *Apollodor* und *Pausanias* weichen in ihrer Erzählung insofern von einander ab, als bei ersterem Pandion erst nach seiner Vertreibung durch die *Metioniden* (s. d. A. *Metion*) die *Pylia* heiratet, während er bei *Pausanias* schon längst mit ihr verheiratet ist und samt seinen Söhnen vertrieben wird, vgl. auch *Eusebius* (*versio Armenia* u. *Hieronymus*) 2, 44. 45. *Orosius* *adr. pagan.* 1, 12, 8. Sein Schwiegervater *Pylas* übergab ihm die Herrschaft von Megara, *Apollod.* a. a. O. Des Pandion Söhne (vgl. *Pandionidae*) sind *Lykos*, *Aigeus*, *Pallas*, *Nisos*, *Apollod.* a. a. O. *Paus.* 4, 1, 6, 8, 2, 6. *Strabon* 9, 392. *Schol. Arist. Vesp.* 1223. *Lys.* 58. *Suidas* s. v. *Παράδων*. *Herod.* 1, 178, 7, 92. *Paus.* 1, 19, 3. *Apollod.* 12, 573, 14, 667. *Eust. ad Dion. Per.* 847. 857. *Diod.* 4, 55. *Eur. Suppl.* 6. *Med.* 665, 1385; vgl. *Herakl.* 36. *Herodian* ed. *Leitz* 1, 201, 11. *Eust. ad Hom. Il.* 285, 12. *Schol. Eur. Hippol.* 35. *Phoen.* 854. *Schol. Plat. Min.* 321 a p. 371 *Hermann. Schol. Theokr.* 12, 27. *Hygin. f.* 26. 37. 43. *Harpokrat.* s. v.

*Αἰγυδαί* p. 16 Dindorf. Paraphr. Dion. Per. 1024 p. 398. Steph. Byz. s. v. *Λαζαρία*. v. Wilamowitz, *Hermes* 9, 319. Aus Kydathen 132. Wulff a. a. O. 195, 150. Usener, *Götternamen* 63. E. Meyer, *Gesch. d. Altert.* 2, 413 S. 665. Brückner, *Athen. Mitth.* 20 (1901), 200f. Zur Zeit, als Pandion noch in Athen herrschte, soll sein Verwandter Orestes dorthin gekommen sein, um sich vom Muttermorde reinigen zu lassen, *Schol. Arist. Achern.* 961. *Equit.* 95. *Suidas* 10 s. v. *Χόες* (s. d. Art. Orestes Sp. 993); ebenso soll unter seiner Regierung der Raub der Europe stattgefunden haben, und Kadmos nach Hellas gekommen sein, *Euseb. Chronik.* 1, 186. Gestorben ist Pandion in Megaris, wo sich sein Grab am Meeresgestade auf dem Felsen der Athene Aithya befand, *Paus.* 1, 5, 3. 39, 4. 41, 6; außerdem besaß er in der Stadt selbst ein Heroon, *Paus.* 1, 41, 6. Ein Vasenbild mit den Inschriften *Πανδίων, Νίκη* etc. *Bull. Nap.* 20 N. S. 1 T. 3 p. 49 ist nur ein heroisiertes Genrebild, *Jahn, Sächs. Ber.* 6 (1854), 267f. Heydemann, *Santangelo* 311. Klein, *Liebingsinschr.* 135. S. Reinach, *Répertoire des vases peints* 1, 474. Den Namen *Πανδ-ίων*, den das *Étym. M.* (s. v. 650, 31; vgl. *Étym. Gud.* 450, 29f.) von *Παν-* und *ίων* (*Παντίων, Πανδίων*) ableitet, sucht M. Mayer, *Hermes* 27 (1892), 488 wie *Πανδαγός* etc. (vgl. den Artikel En Pandois) als lykisch zu erweisen. Vgl. auch Gruppe bei Bursian 85 (1895), 274. Usener, *Götternamen* 62f. schließt von *Πανδίων* zurück auf einen ursprünglichen *Παν-διος* = Zeus. Ein menschlicher Eigenname *Πάνδιος* begegnet in Athen, *C. I. A.* 2, 1673. Michel, *Recueil* nr. 599 p. 502; ferner Theophr. *περὶ φνῶν ιστορίας* 9, 13, 4 verglichen mit *Ἐρην. ἀγ.* 1885, 220, 3. Ein Personenneamen *Πανδίων* in Athen, *Corr. hell.* 15 (1891), 345.

2) Gefährte und Waffenträger des Teukros in dem auf attische Interpolation (v. Wilamowitz, *Hom. Untersuch.* 245 Anm. 7. Wulff a. a. O. 195, 150) zurückzuführenden Verse *Hom. Il.* 12, 372.

3) Sohn des Aigyptos, vermählt mit der Danaide Kallidike, *Apollod.* 2, 1, 5. Auf Grund dieser Stelle will Bunte bei *Hygin. f.* 170 Philomela (tötet den Aigyptiden) Panthium ändern in Ph. Pandionem, während Schmidt p. 32 vermutet Ph. Panthoum.

4) Sohn des Phineus und der Kleopatra (s. d. nr. 1), samt seinem Bruder Plexippos auf die Verleumdung der Stiefmutter vom eigenen Vater geblendet, *Apollod.* 3, 15, 1. *Schol. Soph. Ant.* 980. Über andere Versionen dieser Sage und die abweichenden Namen der Phineussage vgl. d. Art. Kleopatra nr. 1. Usener, *Götternamen* 63, 21 vermutet mit Valckenauer, *Diatriba* 196 b, daß die Namen Plexippos und Pandion Zudichtung eines attischen Tragikers sind.

5) Vater eines milesischen *ιστορικός* Namens Kadmos (s. d.), der nur wenig jünger als Orpheus gewesen und *χρίστος Μιλήτων καὶ τῆς ὁλῆς ἱστορίας* geschrieben haben soll, *Suidas* s. v. *Κάδμος*. Wie Gruppe bei Bursian 85 (1895), 274 bemerkt, wäre dieser miliesische Pandion ein weiterer Beweis für die von M. Mayer (oben Pandion 1 B a. E.) vertretene Ansicht für den

lykischen Ursprung des Namens Pandion, der sich durch kleinasiatische Lyker weiter nach Rhodos, Milet etc. verbreitete. Vgl. Bd. 2 Sp. 873 ff.

6) Vater des Lampros in Phaistos auf Kreta, *Anton. Liber.* 17. [Höfer.]

**Pandionia** (*Πανδονία*), Beiname der Oreithyia, *Propert.* 1, 20, 31. [Höfer.]

**Pandionides** (*Πανδιονίδης*), Sohn des Pandion = Aigeus, *Dion. Per.* 1024 und *Eust. ebend.* 1017. Im Plural *Πανδιονίδαι* = Aigeus, Lykos, Pallas, Nisos bei *Strabo* 9, 382; *Toepffer, Attische Genealogie* 163, 1. Bildliche Darstellung der Pandioniden s. d. A. Lykos Bd. 2 Sp. 2187, 88 u. *Athen. Mitth.* 20 (1891), 200f. [Höfer.]

**Pandionis** (*Πανδιονίς*), Tochter des Pandion = Prokne, *Pollux* 2, 115; vgl. *χελιδὼν Πανδιονίς*, *Hesiod, Op.* 566; *Sappho* 88; *Anth. Pal.* 9, 57, 70; v. *Wilamowitz, Homer. Untersuchungen* 212; Aus Kydathen 132, 62; *Toepffer, Attische Genealogie* 38, 1; *Usener, Götternamen* 63, 18. *Thraemer, Pergamos* 142, 1. Vgl. auch d. Art. Pandareos Sp. 1504 Z. 13ff. [Höfer.]

**En Pandois** (*Ἐν Πάνδοις*). 1) Beiname des Apollon nach dem bei Magnesia am Sipylos gelegenen Ort Panda, *C. I. G.* 2, 3173, 61. 85. *Dittenberger, Sylloge* 171, 61. 85; *Ramsay, Journ. of hell. stud.* 3, 38; Michel, *Recueil d'inscr. grecques* 19 p. 17, 60; M. Mayer, *Hermes* 27 (1892), 487 f. — 2) Die in diesem Lexik. s. v. Kale Thea erwähnte Inschrift lautet nach Reinach, *Rev. des étud. grecques* 4 (1891), 391, 1 *Θεᾷ καλῇ* [i] [i]

ENTPANDOIT καὶ συννάσις θεοῖς x. r. z., nach *Nerutos, Corr. hellén.* 16 (1892), 70, 1 u. Michel a. a. O. 1232 p. 858. Botti, *Notice des monuments exposés au musée gréco-romains Alexandria* p. 138 nr. 2455 bis *Θεᾷ καλῇ* EN PANDOITEI [i] [i]

καὶ x. r. z. *Nerutos* sieht in der *καλῇ θεᾷ* die Aphrodite und hält *ἔν Πανδοίσι* verschrieben für *ἔν Πανδοίσι* = *ἐν Πανδοίσι* (*Pseudo-Kallisth.* 1, 31), wie schon Kenyon, *Class. review* 1891, 483 a. Reinachs Gedanke an die Empanda, *paganorum dea* (s. d. Art. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 210 Z. 42ff.) hat wenig Wahrscheinlichkeit, mehr seine zweite Vermutung einer Verwandtschaft mit dem Apollon *ἔν Πάνδοις*, und Gruppe bei Bursian 85 (1895), 203 möchte in der *θεᾷ καλῇ ἐν Πανδοίσι*, wie auch er schreibt, die Artemis erkennen; vgl. auch Usener, *Götternamen* 53 f. [Höfer.]

**Pandokos** (*Πάνδοκος*), 1) ein Troer, von dem Telamonier Aias verwundet, *Il.* 11, 490. — 2) Vater der Palaistra, der, an einem Dreiecke wohnend, die einkehrenden Fremden ermordete. Er wurde von dem bei ihm eingekehrten Hermes auf Rat der Palaistra getötet. Nach ihm sollen die Herbergen der Fremden *πανδοκεία* genannt worden sein. *Et.* 60 M. 647, 56. Vgl. zur Deutung Palaistra. [Stoll.]

**Pandora** (*Πανδώρα*). 1) Beiname der Ge als Allgeberin, daher auch Anesidora (*Ἀντισιδώρα* *Et.* M. s. v.). *Schol. Aristoph. Vögel* 970: *Πανδώρα ἡ γῆ, ὅτι τὰ πρὸς τὸ εἶν πάντα δωρεῖται ἅπ' οὐ καὶ ζῴωντος καὶ ἀνθρώπου*; *Hippoxar, fragm.* 36 bei *Et.* 970 b. *Heesych.* s. v.: *Ἀντισιδώρα ἡ γῆ διὰ τὸ τοὺς καρποὺς*

ἀνέσται; Philostr., *Apoll.* v. *Tyana* 6, 39; πάν-  
δοπος genannt *Hom. Epigr.* 7, 1. — 2) Pandora  
hieße auch nach *Hesiod*, *Tagwerke* 81 f. und  
Späteren, z. B. *Apollod.* 1, 7, 2. *Hyg. fab.* 142  
das erste, von Hephaistos gebildete, von den  
Göttern mit allen Gaben geschmückte Weib  
auf Erden, „weil sie eine Gabe aller Götter  
an die Menschen war“. *Etym. M.* s. v., oder  
weil sie von (jedoch nicht im strengsten Sinne)  
allen Göttern Gaben empfing, ebd. Beides trifft  
bei ihr zu, und dennoch ist es fraglich, ob  
der Name nicht ursprünglich vielmehr doch  
die Allgeberin bedeutet und dem Gebilde des  
Hephaistos bei *Hesiod* ursprünglich gar nicht  
zukommt, beziehungsweise nur durch eine Ver-  
wechslung zugekommen ist. Zeus hat nach  
*Hes.*, *Tagwerke* 42 ff. den Menschen die Nahrung  
der Erde vorenthalten, weil Prometheus ihn  
betrogen hatte; ebenso entzog er ihnen das  
Feuer, das ihnen aber Prometheus wieder zu-  
wendet, 50 ff. Deshalb erzürnt droht ihm Zeus,  
den Menschen für das Feuer, d. h. dafür daß  
sie es wieder bekommen haben, ein Übel zu  
schenken, an dem sie sich alle erfreuen  
sollen, ihr eigenes Elend mit Liebe  
umfassend. Darauf befiehlt er lachend den  
Göttern, das verderbliche Wesen zu schaffen:  
Hephaistos soll Erde mit Wasser vermischen  
(spätere setzen dafür Thränen, *Stob. Serm.* 1),  
menschliche Stimme und Kraft in das Gemenge  
legen und daraus eine Jungfrau, unsterblichen  
Göttinnen gleich, bilden. Athene soll sie  
Handfertigkeit und die Herstellung kunstvoller  
Gewebe lehren, Aphrodite sie mit Anmut  
und Liebreiz schmücken, und Hermes ihr  
listigen Sinn und verstohlenen Charakter ver-  
leihen. Als bald gehorchen die Götter: Aus  
Erde bildet Hephaist eine Gestalt, einer züch-  
tigen Jungfrau gleich, Athene gürtet und  
schmückt sie (anders als Zeus befohlen), die  
Chariten und Peitho (nicht Aphrodite) legen  
ihre goldene Reife an und die Horen bekränzen  
sie mit Blumen des Frühlings; aber Hermes  
erweckte ihr in der Brust Lügen und schmei-  
chelnde Worte und verstohlenen Sinn nach  
dem Räte des Zeus, verlich ihr die Stimme\*)  
und nannte dieses Weib Pandora, weil alle  
Olympier sie als Gabe schenkten zum Leid  
den betriebsamen Menschen (wohl nicht, wie  
auch erklärt wurde, z. B. *Etym. M.*, weil alle  
ihre ein Geschenk gaben, denn dann paßt der  
Zusatz πρὶν ἀνδράσιν nicht dazu). Diese ganze  
Darstellung verrät sich in ihrer behaglichen  
Ausführlichkeit als das Erzeugnis eines Dichters  
und zwar eines Weiberhassers, nicht als der  
Bericht eines Mythologen und ist dem ent-  
sprechend zu beurteilen.

Kürzer erzählt denselben Vorgang der  
Dichter der *Theogonie* v. 570 ff. Auch hier wird  
auf Befehl des Zeus zur Strafe für den Feuer-

raub des Prometheus ein Übel erschaffen, in-  
dem Hephaistos aus Erde ein Gebild gestaltet  
einer züchtigen Jungfrau gleich, das Athene  
gürtet und schmückt; ein Schleier wallt vom  
Haupte, auf das ihr Athene eine goldene  
Stephane setzt, die Hephaistos kunstreich ge-  
macht hatte. In der *Theogonie* sind also bei  
der Schaffung und Schmückung des Weibes  
nur Hephaistos und Athene thätig; auch fehlt  
der Name Pandora. Dieses Geschöpf selbst,  
„das schöne Übel“, von dem das Geschlecht  
der Weiber stammt, wird hierdurch (v. 590 ff.)  
dem sterblichen Geschlecht zur Strafe für den  
Besitz der Gabe des Feuers. Ein Weiberfeind  
hat auch dieses Märchen erschonnen.

In den weiteren Versen der *Tagwerke* ist  
das erste Weib nicht selber die Strafe für die  
Menschen, sondern nur die Vermittlerin der-  
selben: denn während v. 57 Zeus sagt, er wolle  
den Menschen für das Feuer ein Übel schenken,  
an dem sie sich, während sie es liebend um-  
fassen, auch noch erfreuen sollen, womit offen-  
bar das Weib selbst als ein unvermeidliches  
und doch liebliches Übel, also als eine Strafe  
bezeichnet ist, heisst es zwar nachher v. 83 ff.  
noch, Zeus habe den unabwendbaren Betrug  
durch Hermes dem Epimetheus zugesandt, der  
es gegen Prometheus' Rat angenommen, und  
erst nachdem er das Unheil hatte, es gemerkt  
habe. Daran reiht sich aber v. 90 ff. recht un-  
vermittelt die Geschichte von dem Fafs: Vor-  
her hatten die Menschen ohne Leid und mühsa-  
me Arbeit und Krankheiten gelebt, aber das  
Weib hob den großen Deckel vom Fafs und  
zerstreute: was? wird nicht gesagt. Gemeint  
ist der Inhalt des Fasses: „und so ersann sie  
den Menschen trauriges Unheil“ v. 95. Sonder-  
barer Weise erscheint nun aber unter dem  
Inhalt des Fasses, den nach v. 95 und 100 ff.  
anscheinend alle die menschlichen Leiden  
bildeten, auch die Hoffnung, die allein darin  
zurückblieb, da das Weib den Deckel rasch  
wieder schloß. Ohne dieses Fafs würde auch  
in den *Tagwerken* das Weib selber als die  
liebliche Strafe für das Feuer erscheinen und  
die angebliche Differenz zwischen beiden hesio-  
dischen Berichten, die *Schömann* (Textausgabe  
der Werke *Hesiods*, *Praefatio* p. 20) zu scharf  
betont, hinfällig werden. Über diese Ver-  
schiedenheit vgl. A. Kirchhoff, *Hesiodos Mahn-  
lieder an Perses* 44 ff. Über die Herkunft und  
den Inhalt des Fasses läßt unser Dichter der  
Phantasie den freiesten Spielraum. Die darin  
zurückbleibende Hoffnung ist doch gerade kein  
Übel, denn selbst trügerische Hoffnungen ver-  
mögen den Menschen zu trösten. Es wäre  
daher, wenn nicht v. 100 im Wege stünde  
auch die Auffassung zulässig, daß der Dichter  
sich als Inhalt des Fasses alle möglichen  
Güter dachte, die das Weib als Mitgabe von  
den Göttern erhalten hatte. Durch das un-  
zeitige Öffnen des Deckels beraubt dieses sich  
und seine Nachkommen dieser Güter und wird  
so den Menschen zur Ursache traurigen Un-  
heils. Spätere Dichter lassen auch wirklich  
in dem Fasse nicht alle Leiden, sondern alle  
Güter eingeschlossen sein, die durch die Öff-  
nung den Menschen entflohen. So sagt *Babrius*,

\*) Dieser Vers 79 wird von einigen verworfen, weil  
nach v. 61 Hephaistos ihr die Stimme gegeben habe;  
s. die Anm. in der Ausgabe von *Rzach*; allein zwischen  
den Anweisungen, die Zeus v. 60–68 für die Erschaffung  
des Weibes giebt, und ihrer Ausführung v. 70–82 finden  
sich auch sonst mehrere Abweichungen, und an sich  
scheint es passender, daß der θεὸς κλυτὰς dem Gebilde  
die Stimme giebt, als der Bildner.

fab. Aes. p. 122, 13 Schneider: Ζεύς ἐν πίθη-  
 τὰ χρηστὰ πάντα σὺλλέξας ἔθηκεν αὐτὸν πομπά-  
 σας παρ' ἀνθρώπων. ὁ δ' ἀκρατὴς ἀνθρώ-  
 πος εἰδέναι σπείδων, τί ποτ' ἦν ἐν  
 αὐτῇ, καὶ τὸ πᾶμα κινήσας, δὴν' ἀπέλθιν  
 αὐτὰς θεῶν οἴκους κίχαι πέτεσθαι, τῆς δὲ  
 γῆς ἄνω φεύγειν. Wenn hier an Stelle des  
 Weibes der Mensch schlechthin genannt ist,  
 so ist es *Anthol. Gr.* 3 p. 92 = *Jacobs, Delect.*  
*epigr.* 7, 84 Pandora, die den Deckel aufthut,  
 10 die Gütter entfliegen konnten: Sie er-  
 blafte vor Schreck und verlor ihre frühere  
 Schönheit, und auch das Menschengeschlecht  
 begann seitdem viel schneller zu altern. So  
 auch *Hes., Taguerke* v. 93. Mag nun die An-  
 gabe des *Babrius*, dafs Zeus das mit den  
 Gütern gefüllte Fafs bedeckt dem Menschen  
 zur Aufbewahrung übergeben habe, auf alter  
 Überlieferung beruhen, oder dichterische Er-  
 findung sein, jedenfalls trifft sie den richtigen  
 Sinn der alten hesiodischen Dichtung, wonach  
 es weniger auf den Inhalt des Fasses, als darauf  
 ankommt, dafs die Neugier und der Vor-  
 witz des Weibes die Wurzel alles Übels  
 ist. *Bupp, Prometheus (Progr. des Gymnas. in*  
*Oldenburg 1896)* S. 43 denkt bei dem Fafs an  
 eine mystische *κίστη*, wie sie in den Eleusinien  
 und im Dionysoskult eine Rolle spielten. Doch  
 ist die hesiodische Erzählung so unbestimmt,  
 dafs es sich nicht empfiehlt, etwa die Sage  
 von dem Vorwitz der Kekropstöchter heranzu-  
 ziehen, die den anvertrauten Korb mit dem  
 kleinen Erichthonios gegen das Verbot öffneten.  
*Robert in Preller-Robert, Griech. Mythol.* 1,  
 98, 1 lehnt die Annahme *Prellers* ab, dafs  
 Pandora das Fafs als Aussteuer von den Göttern  
 mitgebracht habe, und hält es für natürlicher,  
 dafs das Fafs sich im Hause des Epimetheus,  
 vielleicht als Geschenk des Zeus befunden habe.  
 Da nach *Taguerke* 84 Prometheus seinem Bruder  
 die Annahme von Geschenken von Zeus wider-  
 raten hatte, so ist dies nicht gerade wahr-  
 scheinlich; erst als das liebliche Unheil in Ge-  
 stalt der Frau ins Haus kommt, fällt Epimetheus  
 herein. Richtiger erscheint daher die  
 frühere Annahme, dafs Pandora das Fafs als  
 Göttergabe mitgebracht habe, und der Hinweis  
 auf die beiden Fässer des Zeus mit den  
 guten und bösen Gaben, *II.* 24, 52 f. Eine bild-  
 liche Darstellung auf der *Cista Mon. d. Inst.* 6, 39  
 hat sich als Fälschung herausgestellt. Die  
 Hauptsache ist in der hesiodischen Erzählung  
 jedenfalls nicht das Fafs, sondern Pandora,  
 resp. das namenlose erste Weib selbst, das als  
 verführerisches Geschenk von Zeus den Men-  
 schen zugesandt wird und zwar dem Vertreter  
 der unüberlegt handelnden Menschen, Epime-  
 theus, s. *Hes., Theog.* 570 und besonders 512 ff.  
 Dafs er das ihm zugesandte Weib nimmt, ist  
 das Entscheidende, *Theog.* 512. *Taguerke* v. 89.

Aber bei *Hesiod*, und zwar sowohl in den  
*Taguerken*, wo das schlimme Weib Pandora  
 heifst, als auch in der *Theogonie* ist die ur-  
 sprüngliche Bedeutung der Pandora völlig ver-  
 dunkelt. Überdies ist es im höchsten Grad  
 zweifelhaft, ob das Weib auch in den *Tag-*  
*uerken* wirklich von Anfang an Pandora ge-  
 nannt war. Es ist längst von vielen Erklärern

empfunden, dafs die beiden Verse 81 und 82  
 nicht in den Zusammenhang passen, sondern  
 dafs in v. 80 *γενναία* Prädicatsaccusativ, also  
 zu übersetzen ist: er nannte dieses Geschöpf  
 Weib. Denn auch im Folgenden kehrt der  
 Name Pandora nicht wieder, wo man ihn  
 erwarten sollte, z. B. 94, wo das Geschöpf  
 eben wieder nur *γυνή* heifst. In einem andern  
 Werk *Hesiods* dagegen, den *Katalogen* (s. *Frsgm.*  
 21 *Rzach* = *Schol. Laur. Apoll. Rhod.* 3, 1086),  
 heifst Pandora die Mutter, Prometheus der  
 Vater des Deukalion; es ist daher nicht wahr-  
 scheinlich, dafs der Dichter der *Taguerke* selber  
 die von Hephaistos geschaffene Jungfrau Pan-  
 dora genannt habe. Die beiden Verse sind so  
 locker eingefügt, dafs sie sich wie eine wenn  
 auch schon alte Interpolation ausnehmen, vgl.  
*Lehrs, Quaest. ep.* 228, *Preller-Robert, Gr. Myth.*  
 1<sup>4</sup>, 97, A. 2., und wenn wir hier sie beseitigen,  
 so fällt die ganze Verquickung des ersten  
 30 Weibes mit Pandora in den *Taguerken* in sich  
 zusammen. Allein diese Beseitigung stöfst doch  
 auf ernste Bedenken. Denn es fehlt auch nicht  
 an anderen Spuren einer Überlieferung, wonach  
 das erste geschaffene Weib wirklich deswegen  
 Pandora genannt wird, weil sie von allen  
 Göttern beschenkt wurde; Prometheus, heifst  
 es, habe das Weib geschaffen und auch die  
 anderen Götter schmückten es und darum  
 wurde es Pandora genannt, *Plotin Ennead.*  
 4, 3, 14; *Bupp, Prometheus* S. 38. Ausserdem  
 wäre es, wenn *Hes., Taguerke* 81 f. nicht schon  
 frühzeitig interpoliert wären, unerklärlich, dafs  
 schon bald der Name Pandora durchweg dem  
 Geschöpf des Hephaistos beigelegt und dieses  
 als Gattin des Epimetheus angeführt wird.  
 Sehr alt kann diese Fassung freilich nicht  
 sein. *Schömann* (Präf. der Textausgabe des  
*Hesiod*) S. 20 geht offenbar viel zu weit,  
 wenn er mit beißendem Spott auf die ineptia  
 derer, die glauben, dafs der Dichter der  
*Theogonie* und der der *Taguerke* bei der  
 Erzählung von Erschaffung des ersten Weibes  
 dieselbe Fabel im Auge hatte, in der „Pandora“  
 der *Taguerke* nur eine Allegorie der luxuria  
 des Weibes sieht. Pandora ist freilich im An-  
 schlufs an *Hesiods* Erzählung ein Geschöpf  
 Hephaistos, die Gemahlin des Epimetheus und  
 Mutter der Pyrrha geworden, *Apollod.* 1, 7, 2;  
*Hyg. fab.* 142 u. a., aber es steckt in der hesiod.  
 Erzählung ein älterer Kern, der nur von dem  
 Dichter völlig mit eigenen Einfällen umrankt  
 und im Geiste einer weibfeindlichen Gesin-  
 50 nung zu der jetzt vorliegenden Gestalt aus-  
 gesponnen wurde. Pandora ist offenbar eine  
 viel ältere Gestalt, und zwar ursprünglich die  
 Erdgöttin selber.

Als Erdgöttin wird sie schon erwiesen durch  
 die zu 1) gegebenen Stellen. Aber auch bei  
*Hesiod* im 1. Buch der *Kataloge* (*frgm.* 21  
*Rzach*), ebenso bei *Hellänikos* in der *Deuka-*  
*lioneia* (*Schol. Ap. Rhod.* 3, 1086) und bei *Strabo*  
 9 p. 443 ist Pandora Deukalions Mutter, also  
 die Gattin des Prometheus. Dafs sie hierdurch  
 als Erdgöttin gekennzeichnet ist, hat *Bupp.*  
*Prometheus* S. 36 f. scharfsinnig nachgewiesen.  
 Wenn *Tzetzes* zu *Lykophr.* 1283 als Eltern des  
 Deukalion Prometheus und Axiothea nennt, so

ist auch die Gleichsetzung Axiothea = Pandora berechtigt. Axiothea aber scheint die kabirische Demeter zu sein (s. Bapp, S. 24). Demeter selbst wird *Ἀνθηδόρα*, und ebenso *παρθένεια* genannt, *Orph. hymn.* 40, 3, Rhea heisst *Ἰανδόρα* bei *Diodor* 3, 57. Als Anesidora, also gleichfalls als Erdgöttin, ist Pandora gedacht auf dem Innenbild einer polychromen Schale des 5. Jahrhunderts (Abb. 1; vgl. *Hephaistos* Bd. 1 Sp. 2057), wo Hephaist und Athene die jugendliche Gestalt schmücken, eine Scene, die mit der hesiodischen Darstellung in der *Theogonie*, die allein in Frage kommen könnte, weil Hephaist und Athene allein um das Mädchen beschäftigt sind, ganz und gar nichts zu thun hat; denn bei *Hesiod* hat dieses gar keinen Namen. Eher ist an eine Abhängigkeit dieses Bildes vom Mittelbild der Pandorageburt an der Basis der Athena Parthenos zu denken, *Klein, Euphr.* 251 A. 1. Mit Recht sieht *Welcker, Rh. Mus.* 6, 622 in dem Bild eine Andeutung der cerealischen Beziehung der Athene, vgl. *Jahn, Archäol. Aufsätze* 131 f. Diese ist auch sonst zu bemerken: nicht ganz bedeutungslos mag sein die Zusammenstellung der Tithrone Athene mit Demeter Anesidora in dem attischen Demos Phlya, *Paus.* 1, 31, 2; aber daß die Anesidora-Pandora auch mit der Athene selbst als Erdgöttin ursprünglich identisch ist, lehrt die Stelle *Hom. Il.* 2, 546 ff., wo Erechtheus, der bald der Sohn, bald der Pflegeohn der Athene heisst, ein Sohn der *Ἰδωρος ἄγοντα*, also der Pandora ist. Dasselbe Resultat ergibt sich aus der Nachricht über das *ἐπίφοιτον*, s. *Harpokr.* s. v. = *Michaelis, Parthenon* Anh. 2 nr. 228: *τὴν τὴν τῇ Ἀθηνᾷ θύῃ βῶν, ἀναγκαζόντων ἐστὶ καὶ τῇ Ἰανδόρᾳ (al. Ἰανδορώ) θύειν οὖν (καὶ βόός) oder τῇ Ἰανδορώ οὖν μετὰ βοός (Suid. Et. M.).* Indem hier Pandora beim Opfer der Athene nicht übergangen wer-

den darf, erscheint sie als ein dieser als Erdgöttin ebenbürtiges, weil ursprünglich identisches Wesen.

Somit ist der Name Pandora zu fassen als ein Name der Erdgöttin, der aber hinter anderen im Laufe der Zeit zurücktrat und schliesslich an der durch den Dichter der *Tagwerke* aus der Erdgöttin zu dem ersten Weibe umgebildeten Gestalt hängen blieb. Aber noch in der Darstellung der Pandorageburt an der Basis der Parthenos (*Paus.* 1, 24, 7; *Plin. n. h.* 36, 19) ist nicht die Erschaffung des ersten Weibes im hesiodischen Sinn dargestellt, wie

man unter dem Einfluß der Hesiodstelle annahm, sondern die „Genesis“ der Pandora, die eine ganz andere Bedeutung erhält, wenn wir in dieser die ursprüngliche Erdgöttin, also eine andere Form der Athene selbst erblicken. Die Worte d. *Pausanias*, von *Hesiod* u. andern sei gedichtet worden, daß diese Pandora das erste Weib gewesen sei, lassen ahnen, daß es in Athen selbst eine andere Legende über sie gab. *Plinius* sagt, auf diesem Bild seien bei ihrer Geburt „nascenti“ 20 Götter zugegen gewesen, und da dies mit der Aufzählung derselben bei *Hesiod* nicht übereinstimmt, so ergibt sich auch hieraus, daß für diese attische Darstellung nicht *Hesiod* das Vorbild war, sondern die alte attische Auffassung der Pandora als Anesidora, wie sie in dem genannten Schalenbild (Fig. 1; s. Bd. 1 Sp. 2057) entgegentritt. Wie die Erdgöttin im Wandel der Zeiten zum ersten Weib, einem Geschöpf des Hephaistos oder Prometheus werden konnte, erklärt sich aus der uralten Vorstellung, daß der Gott des Erdfeuers, dessen Gemahlin die Erdgöttin war, sich diese selbst aus Erde zu seinem Weib geschaffen hat, das die Götter mit ihren Gaben schmückten, das aber selbst den Menschen die Spenderin aller Gaben wurde. Diese Vorstellung klingt vielleicht auch noch in der Pygma-

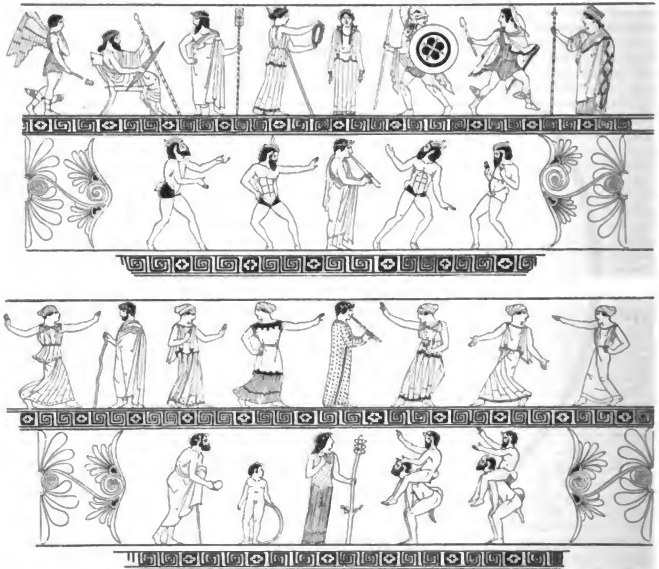


1) Athena u. Hephaistos Anesidora schmückend, Vasenbild (nach Gerhard, *Festgedanken* an Winckelmann 1841 Taf. 1)

für diese attische Darstellung nicht *Hesiod* das Vorbild war, sondern die alte attische Auffassung der Pandora als Anesidora, wie sie in dem genannten Schalenbild (Fig. 1; s. Bd. 1 Sp. 2057) entgegentritt. Wie die Erdgöttin im Wandel der Zeiten zum ersten Weib, einem Geschöpf des Hephaistos oder Prometheus werden konnte, erklärt sich aus der uralten Vorstellung, daß der Gott des Erdfeuers, dessen Gemahlin die Erdgöttin war, sich diese selbst aus Erde zu seinem Weib geschaffen hat, das die Götter mit ihren Gaben schmückten, das aber selbst den Menschen die Spenderin aller Gaben wurde. Diese Vorstellung klingt vielleicht auch noch in der Pygma-

lionsage nach. Dafs dieses Weib in der späteren Auffassung dem Menschen zur Strafe für den Feuerdiebstahl gegeben wird, hängt mit dem Aufkommen einer neuen Religionsform zusammen, in der Prometheus als der gegen die neue Weltordnung sich auflehrende Titan gefaßt war. Einen Nachklang, allerdings einen von dem Dichter selbst nicht mehr verstandenen Nachklang der Erinnerung, dafs das von Hephaistos-Prometheus geschaffene erste Weib der Erdgöttin Pandora sei, enthält jedoch auch die hesiodische Darstellung der *Tagwerke* noch; denn hier ist die Erschaffung des Weibes zu-

eine anders geartete Erde, die den Menschen ihre Güter nur giebt, wenn sie sich darum mühen und plagen. Diese Ge ist dann allerdings keine *Πανδώρα* mehr, sondern eine wirkliche Strafe. Dieser Gedanke wird jedoch nicht weiter verfolgt, sondern da die allgebende Erdgöttin Pandora-Anesidora, das Geschöpf des Prometheus-Hephaistos als Weib gedacht war, so verliert sich der Dichter in der Ausmalung der Erschaffung dieses Weibes als eines lieblichen Übels und vergißt in seiner Weiberfeindschaft völlig die wahre Bedeutung des Mythos. Auch mußte er nun eine andere



2) Schöpfung der Pandora, anwesend: Iris, Zeus, Poseidon, Athena, Ares, Hermes, Hera, Rückseite Nymphen, unten Satyrn, rotfig. Krater des Brit. Mus. (nach *Journ. of hellen. Stud.* 11, 1890 pl. 11 u. 12).

nächst angeknüpft an die Entziehung der Nahrung, die Zeus über die Menschen wegen des Betrugs des Prometheus verhängt hat. Freilich läßt der Dichter diesen Faden alsbald wieder fallen und bringt das Motiv der Strafe für den Feuerdiebstahl herein, aber eigentlich ist der Gedankengang doch der: Zeus versteckt den Menschen die Nahrung, die sie bisher mühelos aus der Erde gewannen (vgl. *Virg. Georg.* 1, 125 ff.: *Autē Iovem ipsa tellus omnia liberius nullo poscente ferebat, ille . . . mella decussit foliis, ignemque removit et passim rivis currentia vina repressit*) und giebt ihnen dafür

Deutung des Namens Pandora geben. So hat er aus einem wirklichen alten Mythos, den er nicht mehr verstand, eine giftige Allegorie auf das Elend gedichtet, das das Weib durch seine üblen Eigenschaften den Menschen bereitet. In ähnlichem Sinne sagt *Preller, Griech. Myth.* 1<sup>4</sup> S. 97, A. 2: „Da Pandora sonst ein Beinamen der Erde war, wie Anesidora, so liegt die Vermutung nahe, dafs das Bild jenes ersten Weibes, der griechischen Eva, zuerst durch eine sinnbildliche Übertragung der Mutter Erde entstanden war, welche nach *Plato, Menex.* 238 das erste Weib und das Weib schlechthin ist.“



Eine Pandora dichtete Sophokles, *Athen.* 11, 476 C und Nikophon, *Athen.* 7, 323 B, über deren Inhalt wir nichts mehr wissen. Wenn Goethe in seiner Pandora nach Scherer, *Aufsätze über Goethe*, S. 265 zeigen wollte, wie Kunst und Wissenschaft auf die Erde gekommen sind, so hat einen ähnlichen Gedanken, freilich ohne Pandora zu nennen, schon Virgil in den *Georgica* ausgesprochen, 1, 133 ff.: Iuppiter hat den Menschen den mühselosen Genuß der Gaben der Erde entzogen, ut *varias usus meditando extunderet artes*; v. 145: *tum variae venere artes, labor omnia vincit improbus et duris urgens in rebus egestas*. *Prima Ceres ferro mortales vertere terram instituit*. In dieser Auffassung wird die Strafe der hesiodischen Dichtung der Menschheit zum Segen, eine Quelle aller höheren Güter, eine rechte Πανδώρα.

Pandora in der bildenden Kunst: a) Über die Darstellung der Geburt der Pandora an der Basis der Athena Parthenos (vgl. Michaelis, *Parthenon* S. 34, 268. 275) haben wir nur die zwei kurzen Nachrichten des Pausanias, 1, 24, 7 und des Plinius, n. hist. 36, 19. Beide stimmen darin überein, daß die γένεσις der Göttin dargestellt gewesen sei. Nach Analogie der übrigen von Pheidias herrührenden Göttergeburten, der Athena im Ostgiebel des Parthenon, der Aphrodite an der Basis des Olympischen Zeus (*Paus.* 5, 11, 8) und der Zuführung der Helena durch Leda zu Nemesis (*Paus.* 1, 33, 8) zusammen mit der Angabe des Plinius, daß bei der Geburt 20 Götter zugegen waren, wird Pandora in der Mitte gestanden haben zwischen Hephaistos oder Prometheus und Athene, ähnlich wie b) auf der schon erwähnten Schale (Fig. 1; Bd. 1 Sp. 2057), die vielleicht von dem Basisbild beeinflusst ist, dessen Stil wenigstens dem der Parthenonskulpturen nahe steht. Zu beiden Seiten schlossen sich dann die übrigen Gottheiten an. c) Eine vereinfachte aber sehr verstümmelte Nachbildung dieser Komposition ist wohl auf der Basis einer in Pergamon gefundenen Kopie der Parthenos zu erkennen, vgl. Puchstein, *Arch. Jahrb.* 1890 S. 113 ff. mit Abbildung. d) Die Schöpfung der Pandora auf einem rotfigurigen Krater des Brit. Mus. *Journ. of hell. Stud.* 11, 1890 pl. 11, 12 (= Fig. 2). e) Relief im Louvre, *Clarac* pl. 215 nr. 217. f) Vielleicht gehört hierher auch das Reliefsegment des Museo Pio Clem. 4, 11 = *Monum. ined.* 1, 12, 3; O. Müllers *Handbuch d. Archäol.* § 367, 1; Friederichs-Wolters nr. 1874 Hephaistos mit zwei Göttinnen, wovon eine mit Ähren bekränzt, abg. Bd. 1, Sp. 2046. Zu streichen aus der Reihe der Pandoradarstellungen ist *Mon. d. Inst.* 6, tav. 39, *Annali* 1860, p. 99, s. ob.

3) Tochter des Deukalion und der Pyrrha, von Zeus Mutter des Graikos, *Hes. frgm.* 24 *Rzach* aus *Lawr. Lydus de mens.* 1, 13.

4) Eine unterirdische Graugottheit aus der Umgebung der Hekate- und der Rachegöttinnen, *Orph. Argon.* 975 u. 982.

5) Eine der sechs Töchter des Erechtheus, *Suid.* s. v. Πανδώραί, mit ihnen beiden Schwestern Protogeneia und Chthonia unter dem Namen Hyakinthiden oder Hyaden zusammengefaßt, weil sie sich in dem Flecken Hyakinthos in

dem Kampfe der Athener gegen Eumolpos freiwillig aufopfert, s. Artikel Hyakinthides, Erechtheus, und Preller-Robert 1<sup>a</sup>, 201, Anm. 1, wo auf die Bedeutung der Namen Pandora und Protogeneia als leichtdurchsichtiger Bezeichnungen der Erdgöttin hingewiesen wird.

[Weizsäcker.]

**Pandoros** (Πανδωρος). 1) Sohn des Erechtheus (s. d.) und der Praxithea (s. d.), Gründer von Chalkis auf Euböia, *Apollod.* 3, 15, 1; *Skymnos* 573; *Eust. ad Hom. Il.* 281, 88, wo als seine Söhne Alkon und Dias genannt werden. — 2) Sohn des Zeus und der Pandora (s. d. nr. 3 und *Pascal, Studi di antichità* 187 ff. [vgl. Gruppe bei Bursian 102 (1899), 196 s. v. Deukalion], nach dem Pandora, Deukalions Tochter, die Geliebte des Zeus ebenso wie die große Mutter der phrygischen Deukalionssage (*Arnob.* 5, 5) die vom Himmel im Regen befruchtete Erde ist, der Tochter des Deukalion, *Rufin. Recognit.* 10, 21. — 3) Beiname a) des Zeus: *Kleanthes, Hymn. in Iov.* 32 bei *Stob. Eklog.* p. 9 *Meineke*. — b) der Ge = Pandora (s. d. nr. 1), *Hom. Epigr.* 7, 1. — c) der Aisa, *Bakchylides* bei *Stob. a. a. O.* p. 43 = *frgm.* 36, 5 *Bergk* = *frgm.* 24, 5 *Blafs*.

[Höfer.]

**Pandrosia** (Πανδρσία). Auf Münzen von Pandrosia erscheint ein weiblicher Kopf mit Diadem mit der Beischrift ΠΑΝΔΡΩΣΙΑ, *Catal. of greek coins in the Brit. Mus. Italy* 370 nr. 1 (mit Abbildung). *Head, Hist. num.* 90 fig. 60. Letzterer sowie Hoffmann bei Collitz, *Dial.-Inscr.* 2, 1641 S. 155 erklären die Legende = Πανδρσία, und den weiblichen Kopf für den der gleichnamigen Nympe oder Stadtgöttin; abg. auch *Gardner, Types of greek coins* pl. 1, 29.

[Höfer.]

**Pandoteira** (Πανδότηρα), die Allgeberin, Beiname der Demeter *Orph. hymn.* 40, 3, der *Physis* 10, 16, der *Ge* 26, 2; s. a. Pandora.

[Eisele.]

**Pandrosos** (Πανδρσοσ). 1) Schwester der Aglauros und der Herse, nach Skamon (*Suid.* Φοινίκη γράμματα) auch der Phoinike und Tochter des Aktaion, nach der gewöhnlichen Sage (*Apollod.* 3, 14, 2; *Paus.* 1, 2, 6) Tochter des Kekrops und einer Tochter des Aktaios, Schwester des Erysichthon. Ihr und ihren zwei Schwestern (nach *Or. Met.* 2, 737 ff. bewohnt Pandrosos die rechts gelegene der drei Kammern) übergiebt Athene den Erichthonios in einer Lade, mit dem Verbote diese zu öffnen. Nach der gewöhnlichen Überlieferung befolgt Pandrosos allein das Verbot (*Apollod.* 3, 14, 6; *Paus.* 1, 18, 2); nach *Orid. Met.* 2, 558 ff. wird sie wie Herse von Aglauros verleitet in die Lade zu blicken; sie mit Aglauros als Schuldige, *Antig. Car.* 12, wo der Athidograph 60 *Amelesagoras* von Athen zitiert wird; s. unten. *Eurip. Ion* 271 ff. spricht ohne Unterscheidung von dem Ugehorsam und dem Tode der Kekropstöchter. — Als Mutter des Keryx von Hermes erscheint sie bei *Poll.* 8, 103 sowie in den Scholien zu *Il.* 1, 334 und zu *Aisch.* 1, 20; sonst Aglauros oder, nach der Tradition der attischen Keryken selbst, Herse (vgl. *Dittenberger, Herm.* 20, 2; *Tüpfel, Att. Genial.* 81).

— Die erste Spinnerin ist sie nach *Phot.* und *Suid.* *πρωτόνιον* (s. u.). — Ein Heiligtum der Pandrosos befand sich auf der Burg von Athen, dicht neben dem der Athena Polias (*Paus.* 1, 27, 2; erwähnt in den Baurechnungen vom Erechtheion *C. I. A.* 4, 1 p. 148 ff.: ἐν τῷ μνηρίῳ τοῦ Πανδρόσειον αἱσάν). In diesem Pandroseion, d. h. im Hofe der alten Burg des Kekrops, stand der von Athena gepflanzte heilige Ölbaum (*Philochor. fr.* 146 bei *Dionys. Hal.* de *Din.* 13; *Apollod.* 3, 14, 1; *C. I. A.* 1, 322; *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 147, 1). Dafs die Eigentümerin des Pandroseions nicht als Schuldige zu denken sei, betont schon *A. Mommsen, Heortol.* S. 438 \*\*\*). — Opfer für Pandrosos *C. I. A.* II, 481, 59: ἔθυσαν . . . ἐν ἀρκοπόλει τῇ τε Ἀθηνᾷ καὶ τῇ Κουρουπόρῳ καὶ τῇ Πανδρόσῳ. Schafopfer für Pandrosos als notwendiges Zubehör eines Kindsofers für Athena nach *Philochor. fr.* 32 (bei *Harpokr.* 20 *ἐπιόριον*, wo nach andrer Lesart Pandora gemeint ist). — Mysterien und Weihen *Athenag. Legat. pro Christ.* 1: καὶ Ἀγαυὴν Ἀθηναίαν μυστήρια καὶ τελεταὶ ἄγουσι καὶ Πανδρόσῳ, αἱ ἐνομιεῖσθαι ἐσπεῖν ἀνοίξασαι τὴν λύρακα. *A. Mommsen, Heortol.* S. 437 versteht darunter mit Recht die Plynterien, meint aber unrichtig *S.* 439 A.: „Bei *Athenagoras* findet sich Aglauros mit Pandrosos vereinigt, doch ist nicht gesagt, ob als Mitschuldige.“ 30 Nach *Hesychios Πλυντήρια* wurde dieses Fest zu Ehren der Aglauros gefeiert. *Athenagoras* glaubt wohl nur deshalb auch Pandrosos beteiligt bei der Festfeier, weil er der irrigen Überlieferung von deren Mitschuld folgt. — Das Gewand, welches die Priesterin der Pandrosos trägt, heisst *ποδάσννον*, *Poll.* 10, 191. Auf ein Kleidungsstück derselben Priesterin bezieht sich wohl auch *Phot.* und *Suid.* *πρωτόνιον*: ἱματίδιον ὁ ἱερεὶα ἀμφιέννυνται. ἐπι- 40 τίθεται δὲ ἀπὸ τῆς ἱερείας τὰ σάστροντι. πρωτόνιον δὲ ἐκλήθη, ὅτι πρώτη Πανδρόσῳ (andre Lesart Πανδώρα) μετὰ τῶν ἀδελφῶν κατεσκεύασε τοὺς ἀνθρώπους τὴν ἐκ τῶν ἰρίων ἐσθήτα. Doch bietet *Hesychios*, der *πρωτόνιον* durch ἕσασμα erklärt, auch (zwischen *προγενέσσαι* und *πρόγονοι*) die Glosse: *προγενίαν* τὴν ἡγορημένην ἡ λέξις. ἔστι δὲ ἕσασμῶν ποικίλον, ὃ ἐπικαλούμενος ὁ μέγιστος θύει, ὡς ἐν *Δαμοκῶ* — Weihinschrift *C. I. A.* 3, 887: Ἀέων 50 *Λεωνίδου Ἀσπιδίου καὶ ἡ γυνή . . . τῶν ἐσάντων* θυγάτριαν *Ναυσιστράτην* ἐρηγοροῦσαν *Ἀθηνᾷ* Πολιάδι καὶ Πανδρόσῳ ἀνέσθιχαν . . . — Schwur rühn der Πανδρόσῳ im Munde einer Frau *Aristoph. Lys.* 439. — *Paus.* 9, 35, 2 berichtet, dafs zugleich mit Pandrosos in Athen auch die Hore Thallo verehrt wurde, was *C. Robert de Gratiis Atticis (Comment. Mommsen.* 148 f.) nicht anzweifelt, vgl. *Steph. Byz.* Ἀγαυὴν: τοτὲς δὲ ἦσαν ἀπὸ τῶν ἀεζόντων τοὺς καρποὺς ἀνομα- 60 σμέναι, Πανδρόσος, Ἑσπ, Ἀγλαυρός (s. *Preller-Robert* 1, 201 A.). Wenn die Ἀγλαυρίδες nach *Hesychios* s. v. als *Μοῖραι παρ' Ἀθηναίους* bezeichnet werden, so ist zu bedenken, dafs die Moiren auch als Schwestern der Horen aufgefalsst und mit diesen auch auf Bildwerken oft zusammengestellt wurden (*Preller-Robert* 1, 532).

Darstellungen der Pandrosos. Gemalt

auf einer Amphora: Boreas entführt die Oreithyia in Gegenwart von Herse, Pandrosos, Aglauros, Erechtheus und Kekrops (de *Witte, Vases de l'Etr.* p. 58 nr. 105). Auf einer attischen rotfigurigen Vase des älteren schönen Stils aus Corneto (*Furtwängler, Vasens. i. Antiquar. Berlin* 2 nr. 2537), deren Außenseite die Geburt des Erichthonios zeigt, erscheint Pandrosos in feinfaltigem Chiton mit Beischrift (der Kopf fehlt). Das Mädchen auf der Petersburger Hydria (abgeb. Bd. 2 Sp. 1021), welches *Brunn, Sitzungsber. bayr. Akad.* 1876, 1, 477 für die Nympe des Ortes hielt, erklärt *Robert, Herm.* 16, 67 mit Bestimmtheit für Pandrosos. In einer Frauengestalt der Seitengruppen des Parthenon-Ostgiebels erkennt *Michaelis, Parthenon* 168 f. und 176 die Pandrosos: eine kräftige Frau in einfachster Gewandung. Ärmelchiton mit Überschlag. Vgl. *Arch. Zeit.* 10, 493.

Eine Komödie des *Nikostratos* war betitelt *Πανδρόσος*, aus welcher *Athen.* 15, 693 a b und 13, 587 d drei Bruchstücke erhalten hat. Ebenso eine Komödie des *Klearchos*, woraus ein Bruchstück bei *Athen.* 14, 642 b c.

2) Beiname der Athena. *Schol. Aristoph. Lys.* 439: ἐκ τῆς Πανδρόσου δὲ καὶ τῇ Ἀθηνᾷ Πανδρόσος καλεῖται. [Heinrich Lewy.]

**Paneldes** s. Panides.

**Panelos** (Πάνελος), ein Nachkomme des Peneleos, des Führers der Boiotier vor Troja, der von Boiotien nach Herakleia in Bithynien kam und von da aus die Stadt Panelos in der Gegend des Pontos Euxeinos gründete. *Steph. B. v. Πάνελος. Herodian Lentz* 1, 160, 23. [Stoll.]

**Panemer**(i)os s. Panamaros.

**Panepi** ? (Πάνεπι), Name einer ägyptischen Gottheit (= Ba-en-ptah?) in einer Weihinschrift des 5. Jhrh.: ΤΟΙ ΓΑΝΕΠΙΑΝΕΚΤΑΣΕΟΟΝΔΗΣ = Τῷ Πάνεπι (? μ' ἀνέταξεν Σωκράτης. Die Inschrift steht auf einem Apisstier von Bronze, gefunden in einer von Griechen besiedelten Gegend des Nildeltas. Vgl. *Walters, Catal. of the Bronzes . . . in the . . . Brit. Mus.* 1899 Nr. 3208 S. 376. [Roscher.]

**Panepiskopos** (Πανεπισκόπος), Beiname der πολύμορφος καὶ μυριόβυνος θεὸς Σεληνεία νεικαφόρος, auf einer Inschrift aus Rom, *Kaibel, Inscr. Graec. Sicil.* 1032; vgl. *πανεπισκόπος*, δαίμων. *Anth. Pal.* 7, 245, 1. *Kaibel, Epigr.* 27. [Höfer.]

**Pangalos** (Παγγάλος), ein Thraker, Sohn des Ares und der Kritobule, welcher im Schmerze darüber, dafs er ohne Wissen seine Tochter geschwächt, in das Gebirge floh und dort sich mit dem Schwerte durchstach. Das Gebirge erhielt nach ihm den Namen Pangaion. *Plut. de plur.* 3, 2. [Stoll.]

**Pangenetor** (Παγγενέτωρ) mit der Nebenform **Pangenetes** und dem femininen **Pangeteleira**, der Allerzeuger, eine wahrscheinlich der späteren orphischen Theologie angehörige Benennung des mit den verschiedensten mythologischen Namen bezeichneten, in pantheistischem Sinne gefassten Weltprinzips. Beiname des Zeus *Orph. Hymn.* 20, 5, 73, 2, Orakel bei *Buresch Klaros* S. 106, 16 (-γενέτης), des Helios *Orph. Theog. fr.* 235, 4. *Procl. hymn.* 1, 34, des Kronos *Orph. hymn.* 13, 5, des Uranos 4, 1, des

Pan 11, 10 (γενέτωρ πάντων s. a. Nonnos Dionys. 14, 68), des Herakles 12, 6, der Artemis (-γενέτωρ) hymn. mag. in *Dianion* 30 Wessely, des Erikapaios (-γενέτωρ) *Orph. Theog. fr.* 62; ferner der Ge *Orac. Sibyll.* 3, 675. 714. 743 und der Physis (*Epigramm des Antip. Sidon. Anth. Pal.* 12, 97 -γενέτωρ). Παγγενέτης heisst endlich mit Übertragung des Worts auf christliche Vorstellungen die erste Person in der Gottheit bei Nonnos *Panop. ec. sec. Joannem* 1, 106. [Eisele.]

**Pangonos** (Παγγόνος), Beiname des Helios auf einer Weibinschrift aus Epidauros Ἡλίου Σέλενος Ἡρακλίδης Παγγόνου, Baunack, *Aus Epidauros* p. 20; Loewy, *Inscr. griech. Bildh.* nr. 265. Ἀθήναιος 10, 555 nr. 9. *Curvadias, Fouill. d'Épidaure* 152 S. 59. [Höfer.]

**Panhellenios** Πανελλήνιος; die ursprüngliche Form, von der H. D. Müller ausgeht, wenn er die Zugehörigkeit des Gottes zum Volksstamm der Ἑλλήνες behauptet (*Mythol. der griech. Stämme* S. 81), ist Ἑλλήνιος oder Ἑλλάνιος *Pind. Nem.* 5, 10, ohne lokalen Bezug *Herod.* 9, 7 in der *Rhetra des Lykurgos* *Plut. Lyc.* 6 und *Aristoph. Equ.* 1253 mit *Schol.*: 1) alte Epiklesis des von K. O. Müller *Aegin.* 16 und Böckh *Pindar* 2, 2, 394 mit dem Zeus von Dodona identifizierten, auf dem Ἑλλάνιος ἐκπρωτίον verehrten Zeus von Ägina (s. Cockerell *the temples of Zeus Panh. at Aeg.* London 1860). Er ist C. I. G. 2, 2138 b inschriftlich erwähnt und erscheint auf äginetischen Münzen neben der Aphaia, s. *Journ. of hell. stud.* 6, 1885, 94 nr. 5, 6, ferner mit Blitz und Adler *cat. of greek coins* 11, 145. Eine weit verbreitete Überlieferung wies ihm allgemein hellenische Bedeutung zu (*Paus.* 2, 29, 7). Nach den im wesentlichen übereinstimmenden und auf eine gemeinsame Quelle zurückgehenden Berichten von *Paus.* a. a. O. und 1, 44, 13, *Schol. Ar. Equ.* 1253 und *Schol. Pind. Nem.* 5, 10 (s. *Wentzel* *εὐαγγ. θῶν* 32) wandten sich während einer auf ganz Griechenland lastenden Dürre die griechischen Fürsten an den Sohn des Zeus, Aiakos von Aigina, mit der Bitte, von dem Gotte Regen zu erlitten. Das Gebet wurde erhört, und seither wurde der Zeus von Ägina als der hellenische verehrt. Auch *Isocr. in Evag.* 14 und *Pind. Nem.* 8, 9 spielen auf die Legende an; und es ist recht wahrscheinlich, daß die ganze Überlieferung, wie auch die *Pindarische* Variante *Nem.* 5, 10 (Gebet der drei Söhne des Aiakos, Peleus, Telamon und Phokos am Altar des „Vaters Hellenios“) mit der Deutung der im Heroon des Äakos in Flachrelief dargestellten betenden Figuren zusammenhängt (*Paus.* 2, 29, 6. *Christ, Sitzungsber. der bayr. Ak.* 1895, 16 ff.).

2) Zeus Panhellenios in Athen aus römischer Zeit. Stifter des Kults und Tempels war Hadrian (*Paus.* 1, 18, 9. *C. I. A.* 3, 13, 3872), der selbst den offiziellen Namen Σεβαστός Ὀλύμπιος Πέθεος Πανελλήνιος trug (*C. I. G.* 1072). Fest der Panhellenien (*Dio Cassius* 69, 16, der sie als ἁγῶν bezeichnet, *C. I. G.* 247. 1068. *C. I. A.* 3, 1, p. 13, 58, 128, 143, 430 mit *Penteteris*? A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen* 170), dessen Besorgung dem Kollegium der Panhellenen und zunächst dem Priester

Hadrians zukam. Das Fest war den Eleutherien in Platää nachgebildet (s. Neubauer, *Comment. epigr.* 52 und A. Mommsen 168) und fand wahrscheinlich im Metageitnion statt. Über die politischen Verhältnisse, aus denen der Kult erwuchs, s. Th. Mommsen, *R. G.* 5, 244. [Eisele.]

**Panhellenios**\*) (Πανελλήνιος), Beiname des Zeus 1) in Aigina, wo sein Kult auf Aiakos (s. d. Bd. 1 Sp. 111, 44 ff.) zurückgeführt wurde, *Paus.* 1, 44, 9, 2, 29, 8, 30, 3; vgl. 30, 4. (*C. I. G.* 2, 2138 b. Chandler, *Reisen in Griechenland* (1777), 15 ff. Wie eben jetzt bekannt wird (*Wochenschr. f. klass. Phil.* 18 [1901], 768), war der Tempel auf Aigina, dem die Münchener Giebelgruppen (*Brunn, Beschreib. d. Glyptothek* 66 ff.) entstammen, nicht, wie man bisher annahm, dem Zeus Panhellenios oder der Athene oder dem Herakles geweiht, sondern der Aphaia, die nach *Pindar* bei *Paus.* 2, 30, 3. *Ant. Lib.* 40. *Hesych.* mit der Britomartis-Diktynna identisch ist, *Furtwängler, Beilage zur Allgem. Ztg.* 1901 nr. 149. *Berlin. Philol. Wochenschr.* 21 (1901), 1003 f. Dasselbst 1001 f. und *Arch. Anz.* 1901, 130 auch die Inschriften ΤΑΦΑΙΑ bez. ΤΑΦΑΙ. Durch diese Entdeckung wird die Vermutung von *Herm. Kurz, Neues Schweizer. Museum* 3 (1863), 96 ff. glänzend bestätigt, der den berühmten äginetischen Tempel der Aphaia zuwies; vgl. auch *Michaelis, Neues Schweizer. Museum* a. a. O. 213 ff. Über die gefälschte Inschrift *Ἰπὶ Πανελλήνιῳ* vgl. L. Ros, *Arch. Aufsätze* 241 ff. Der Kult des Zeus P. auf Aigina stammt wohl ursprünglich aus Thessalien; vgl. *Preller-Robert* 126; nach *Marm. Par.* 6 soll Hellen (s. d.) die Πανελλήνια, das Fest des Zeus P. eingesetzt haben. Später wurde Zeus P. (oder auch Ἑλλήνιος, *Herod.* 9, 7. *Pind. Nem.* 5, 19. *Arist. Equit.* 1253. *Theophr. περὶ σημείων* 1, 24. Kult des Zeus Hellenios in Tenos, *Athen. Mitth.* 2, 63, in Syrakus, *Corr. hellén.* 20 (1896), 400. *Michel, Recueil d'inscr. grecques* 1242 p. 861; *Holm, Gesch. Sicil.* 3, 358; vgl. auch *Plut. Lyc.* 6. *Herod.* 5, 49. v. Wilamowitz, *Homer. Untersuch.* 94. *Head, Coins of Syrac.* pl. 10, 7, 8; ein Tempel Ἰδὸς Ἑλλήνιον auf dem Berge Garizim bei Sichem in Samaria, *Joseph. Ant.* 12, 5, 5) zum Nationalgott der Hellenen. — 2) In Athen, wo der Kaiser Hadrian seinen Tempel erbaute *Paus.* 1, 18, 9; vgl. *Dio Cass.* 69, 16; fragmentierte Weibinschrift Πανελλήνιον Ἰδὸς, *C. I. A.* 3, 1, 13 p. 13; vgl. 3, 2, 3872 p. 285. Fest Πανελλήνια ἐν Ἀθήναις, *C. I. G.* 1, 1068 = *Dittenberger, Inscr. Graec. Megar.* *Oropiae* etc. 49. *C. I. A.* 3, 1, 681 p. 143. *Hicks, Anc. greek inscr. in brit. Mus.* 3, 611 p. 237. 613 p. 238. 615 p. 239. *Sterrett, Papers of the american school* 3 (1888), 292 nr. 413. *C. I. G.* 1068 = *Dittenberger, Inscr. Graec. Megarid.* etc. nr. 49 p. 30. *Dittenberger-Purgold, Inscr. v. Olympia* nr. 237. *Curvadias, Fouilles d'Épidaure* 1, 35 p. 43. *Dittenberger, Sylloge* 1<sup>a</sup>, 391 p. 599. *C. I. Sept.* 1, 106, 12. 192. 1. *Hertzberg, Gesch. Griechenl. unt. d. Herrschaft d. Römer* 2, 330 ff.

\*) Da Höfers Artikel unabhängig von dem Eiseles ist und neues Material enthält, so hat die Red. ihn ebenfalls abdrucken lassen.

Mommson, *Feste d. Stadt Athen* 168 ff. *Philostr. rit. soph.* p. 236 = 2, 58 *Kayser* p. 260 = 2, 100. Hadrian selbst heisst Pannellenios, *C. I. A. 3*, 1, 681. Ebenso auf einer Inschrift aus der Umgebung von Thyateira, *Corr. hell.* 11 (1887), 480, 60. Ein Priester θεῶν Ἀθριανοῦ Παλλήνριον καὶ ἀγωνοθέτης τῶν μεγάλων Παλλήνριων auf Inschriften aus Aizanoi in Phrygia Epiktetos, *C. I. G. 3*, 3833 = *Le Bas-Waddington* 867 vgl. *C. I. G. 3*, 3832. *Ramsay*, *Cities... of Phrygia* 1, 2, 430. — 3) In Ephesos nach der Ergänzung von *Hicks* a. a. O. 3, 690 p. 221 *Διὸς Παλλήνριον καὶ Ἡραίστον*. [Höfer.]

**Panides** (Πανίδης), König in Euboia, in Chalkis. Als bei den Leichenspielen, welche zu Ehren seines Bruders, des Königs Amphidamas, gefeiert wurden, Homer und Hesiod im Wettgesang auftraten, sprach Panides als Vorsitzender der Kampfrichter dem Hesiod den Sieg zu, weil er den Ackerbau und die Werke des Friedens preise, Homer aber von Kampf und Mord singe. Dieses verkehrte Urteil wurde von der ganzen Versammlung getadelt, und in der Folge nannte man ein geschmackloses Urteil sprichwörtlich Πανίδου ψήφος. *Certamen Hes. et Hom. C. 3*, 14; *Tzetz.* zu *Hes. opp. prol.* 6, 15 p. 14 f.; *Gaisf. Procl. prol.* zu *Hes. p. 6*; *Gaisf. Philostrat. Heroic.* 18, 2 p. 727; *Olear. Apost.* 14, 11. Nach *Hermann Opusc.* 6 p. 151 hieß er Πανίδης. [Stoll.]

**Panionios** (Πανιώνιος), Beiname 1) des Apollon auf einer Inschrift aus Athen Ἀπόλλωνος Ἀγνίου Προσταγίου Πατρώου Πυθίου Κλαρίου Πανιώνιος *C. I. G. 1*, 465. *C. I. A. 3*, 1, 175 p. 69, woselbst weitere Literaturangaben. Nach *Vitr.* 4, 1, 5 sollen die ionischen Ansiedler in Kleinasien nach Vertreibung der Karier und Leleger dem Apollon P. einen Tempel geweiht haben; — 2) der Artemis auf Münzen von Smyrna, *Catal. of greek coins* 40 *Brit. Mus. Ionia* 254, 156. 157 pl. 27, 2. Früher hatte *Eckhel*, *Doctr. num. vet.* 2, 508 wegen der masculinen Endung an Apollon gedacht; — 3) des Kaisers Hadrian, *Hicks, Anc. greek inscr. in the Brit. Mus.* 3, 501 p. 165. [Höfer.]

**Paniscos** s. Painiscos.

**Pankoiranos** (Πανκοίρανος), Beiname des Sabazio (s. d.) auf einer Inschrift aus Bithynien, *C. I. G.* 3791. Vgl. *Koiranos* nr. 6. *Buresch-Ribbeck, Aus Lydien* 114. Vgl. *Oppian*, 50 *Cyn.* 4, 21 (Artemis) παγκοίρατος ὄψεως. [Höfer.]

**Pankrates** (Πανκράτης), Beiname 1) des Zeus, nach *Hesych.* speziell in Athen, *Aesch. Sept.* 237 *Kirchh. Eum.* 906. *Suppl.* 779; vgl. *Prom.* 393; — 2) des Apollon, *Eur. Rhes.* 231; — 3) der Athene, *Arist. Thesm.* 317; — 4) der Hera, *Bakchylid.* 10, 44 *Blafs*; — 5) der Moira, *Bakchylid.* 16, 24; — 6) des Asklepios in Dyrhachion, *Catal. of greek coins brit. Mus.*, *Thesaly* 69 nr. 61 und dazu *Thruemer* in 60 *Pauly-Wissowa* s. v. Asklepios 1664, 51. 1678, 53; — 7) der personifizierten Wahrheit (Ἀλήθεια), *Bakchylid.* fr. 14, 4 *Blafs*. [Höfer.]

**Pankratides** (Πανκράτιδης). Auf Kaiser-münzen von Mytilene (Wroth, *Catal. of the greek coins of Troas, Aenolis and Lesbos* 199, 161 ff. pl. 39, 2, 3, 4) findet sich neben dem jugendlichen Haupte des Asklepios die Um-

schrift Πανκράτιδης, die v. *Sallet*, *Zeitschr. f. Numism.* 5, 331; *Head, Hist. num.* 488 als Beiname des Gottes fassen; anders *Wroth* a. a. O. *Introduction* LXXIV f.; vgl. *Pankrates* nr. 6. [Höfer.]

**Pankratis** (Πανκράτης) oder **Pankrato** (Πανκράτω), eine Figur aus der Vorgeschichte von Naxos, die Tochter der Iphimedeia und des Aloeus, Schwester der Aloaden (s. die betr. Artikel). Nach dem Bericht von *Diodor* 5, 50, 51 raubten die unter Butes nach Naxos gezogenen Thraker unter anderen in der Gegend von Drios (im phthiotischen Achaja, dem „Dickicht“, das sonst Daulis hieß; s. *Gruppe, Griech. Myth. I. c.* *Müllers Handb.* 5, 2, 244) schwärmenden Dionysosverehrerinnen auch die Iphimedeia und ihre Tochter Pankratis und führten sie nach Strongyle, das später den Namen Naxos erhielt. In dem um den Besitz der schönen Pankratis entstandenen Streit töteten sich die beiden hervorragenden Führer der Thraker, Sikelos und Hektoros[?], gegenseitig. Darauf wurde sie dem an Butes Stelle zum König gewählten Agassmenos zum Weibe gegeben. Otos und Epialtes, die zur Befreiung der geraubten Frauen ausgesandt wurden, besiegten die Thraker. Nach der Einnahme der Stadt starb Pankratis. Eine Variante zu dieser Sage giebt *Parthenios περί ἑσθ. παθ.* 19 auf Grund von *Ναξιαίων β'* des *Andrisko* (Müller, *fr. hist. gr.* 4, 303). Der Schauplatz der Begebenheiten, die wegen der den Erotiker interessierenden Episode vom Streit und Weichselmord der thrakischen Fürsten erzählt werden, ist beibehalten, aber die Namen lauten anders: Pankrato statt Pankratis, und die Rivalen heißen Skellis und Kassamenos. *Engel, Quaest. Nar.* 26 misst dieser Überlieferung, weil sie die lokale Fassung wiedergebe, höheren Wert als *Diodor* bei. Über den Zusammenhang des ganzen Sagenkomplexes mit den Legenden boiotischer und anderer verwandter Dionysosheiligtümer vgl. *Gruppe* a. a. O. [Eisele.]

**Pankteslos** (Παντήκτιος), Beiname des Zeus auf einer Inschrift aus Amastria, ein verstärktes *Κτήσιος* (s. d.), *Hirschfeld, Berl. Akad. d. Wiss.* 1888, 878, 31. Vgl. auch *Pasios*. [Höfer.]

**Pannychios** (Παννύχιος), Beiname des Zeus, *Theophil. ad Autolyicum* 1, 10 p. 22 *Otto. Eudocia* 312 *Flach*. [Höfer.]

**Pannychis** (Παννύχis), 1) Gefährtin und Dienerin der Aphrodite auf einer Vase in Neapel, *Heydemann* S. 708 nr. 316; *O. Jahn. Arch. Anz.* 5 (1847), 12; *Sächs. Ber.* 6 (1854), 263. *Bull. Nap. N. S.* 2 pl. 6. *S. Reinach. Répertoire des vas. peints* 1, 477. — 2) Bakchantin auf einer Amphora (Παννύχis, sic!), *Heydemann, Satyr- und Bakchennamen* 19 U und zu der dort angegebenen Litteratur noch *E. Gerhard und Jahn, Arch. Zeit.* 8 (1850), 240. — 3) Das von *Tatian, orat. contra Graec.* 52 erwähnte erotische Werk des *Euthykrates Παννύχis* (so *Jahn, Anz.* 8, 239 für das überlieferte Παννύχis) *συντακτικόν αὐτῆς ἐκ τοῦ Παννύχis* stellt nach *Bursian, Fleckeisens Jahrb.* 18, 91, vgl. *Overbeck, Gesch. d. griech. Plastik* 2<sup>1</sup>, 116, 156 die mit ihrem Vater Thyestes ringende

Pelopeia (s. d.) dar, für welche Tatian, weil er die mythologische Bedeutung habe ignorieren wollen, den Hetairenamen Pannychis gesetzt habe. [Höfer.]

**Panomphaia** (Πανομφαία), Beiname der Hera, *Etyim.* M. 768, 53. Vgl. Panomphaioi Theoi und Panomphaios. [Höfer.]

**Panomphaioi Theoi** (Πανομφαίοι θεοί). 1) Dafs die von M. Clerc, *Bullet. de corr. hell.* 10 (1886), 291 herausgegebene Inschrift aus dem aiolischen Aigai ἑσὼν ἀνομφαίων zu ἑσὼν πανομφαίων zu ergänzen ist, habe ich in *Fleckens Jahrb. f. klass. Phil.* 143 (1891), 367 f. nachgewiesen. Im besonderen führen den Beinamen Panomphaioi — 2) Zeus, mit einem Altar an der troischen Küste zwischen den Vorgebirgen Sigeion und Rhoteion, *Hom. Il.* 8, 250. *Or. Met.* 11, 198. *Orph. Arg.* 660. 1306. *Simonides* in *Anth. Pal.* 6, 52 = fr. 144 Bergk<sup>1</sup>. *Etyim.* M. 650, 45. 768, 53. *Anonym. Ambros.* 20 in *Anecd. var. ed. Schoell-Studemund* 1, 265, 88. *Anonym. Laurent.* ebend. 266, 71. *Eust.* ad *Hom. Il.* 169, 26. *Od.* 1885, 8. *Clem. Alex. Protr.* 31 *Potter* = 116 *Migne*. *Porphyrius* s. v. Ὀσάρι. Nach *Schol. Hom. a. a. O. Suid. Etyim.* M. 650, 46. *Schol. Clem. Alex.* p. 783 *Migne* bezeichnet P. den Veranstalter oder Sender jedes Zeichens (πάσης ὁμῆς), nach *Etyim.* M. 650, 45 πάσης φύσεως καὶ κληδόνος ἀκούων, nach *Lobeck, Rhemat.* 42, 17 = πανοπήτης. Mehr als kühn in seinen Vermutungen über πανομφαίος ist *Brunnhöfer, Homer. Rätsel* 97 ff. Dem Zeus P. entspricht der Zeus Ὀσάτος (s. d.), Φήμιος (s. d.), Ἐφέμιος und Ἐδφάμιος, *Hesych.* Auch Zeus Terastios (s. d.) kann verglichen werden. Vgl. *Usener, Götternam.* 267 u. Anm. 51. *Krämer, Homer. Beinamen* 35. *Zacher, De nomin. Graec. in -atos etc., Dissert. phil. Halens.* 3 (1878), 148 f. — *Aristarch* zu *Hom. Il.* 8, 250; *Eust.* ad *Hom. Il.* 711, 51 verstand πανομφαίος als κληδόνιος. Vgl. zu der ὁμῆν der Götter *Hom. Il.* 21, 129. *Od.* 3, 125. — 3) Apollon, nach der von Gemoll gebilligten Konjektur *Hermanns* zu *Hom. hymn.* 2, 473 σε πανομφαίος δαδάνει; vgl. *Eur. Ion* 908 τὸν λαοῦς αὐτῷ δὲ ὁμῶν κληρῶς und *Soph. Oid. Kol.* 102. — 4) Helios, *Quint. Smyrn.* 5, 626. — 5) Hera s. Panomphaia. — Vgl. auch Panomphaia. [Höfer.]

**Panomphaios** (Πανομφαίος, *Schol. Aristoph. Ach.* 142 Πανομφαίος) von ὁμῆν, der durch Priester, Orakel oder Zeichen mannigfacher Art (z. B. Traum *Hom. Il.* B 41 und die geheimnisvollen, ursprünglich der Zeusreligion eigentümlichen „Stimmen“ der Natur, wie das Rauschen des Waldes, das Rieseln der Quelle, das Rollen des Donners u. s. f.; vgl. *Bouché-Leclercq hist. de la divin.* 2, 278. 3, 76–78) vermittelten Offenbarung (*Nägelsbach, Hom. Theol.* 3 173), der Inhaber aller göttlichen Offenbarung. 1) Beiname des Zeus *Hom. Il.* Θ 250, s. *Aristarch* z. d. St., der πανομφαίος als κληδόνιος deutet (ähnlich *Et. Magn.* 650, 48. *Eustath.* 711, 52). Vgl. auch das Epigramm des *Simonides Bergk* 3<sup>4</sup>, 494 = *Anthol. Pal.* 6, 52 (ein frommer Soldat weicht dem Zeus Panomphaioi seine Lanze), *Ovid Metam.* 11, 198 (ein alter Altar des Gottes am Hellespont zwischen dem rhoiteischen und sigäischen Vorgebirge), *Orph. Arg.* 660, 1299

und *Clemens Alex. Protrept.* S. 31 *Potter*. — 2) des Apollon, über dessen mantische Bedeutung Bd. 1 Sp. 434 zu vergleichen ist. Die ὁμῆαι des Gottes sind *Hymn. Hom. in Merc.* 543, 545. *Eurip. Ion* 908. *Euseb. praep. ev.* 6, 3. *Buresch, Klaros* S. 59 erwähnt, die Epiklesis selbst wurde durch eine glückliche Korrektur G. Hermanns im *Hymn. Hom. in Merc.* 473 wiederhergestellt. — 3) Beiname des Helios *Quint. Smyrn.* 5, 626. — 4) In dem Orakel Apollons, das in der Tübinger *Theosophia* (5. nachchristl. Jahrh.) enthalten ist (*Buresch, Klaros* Nr. 16, S. 99, v. 7), Beiname Christi als des τηλυτεύτοιο πανομφαίου βασιλέως, des wahren Trägers der göttlichen Offenbarung, vor dem die apollinischen ὁμῆαι verblasen (s. die Paraphrase Nr. 17). — Vgl. Panomphaia u. Panomphaioi. [Eisele.]

**Panope** (Πανόπη). 1) Eine Nereide, *Hom. Il.* 18, 45; *Hesiod Theog.* 250; *Apollod.* 1, 2, 7; *Luc. Dial. mar.* 5; *Hyg. fab. praef.* p. 10 *Schmidt. Alcephr.* 1, 19, 2 p. 12 *Meineke* (ebd. 1, 6 erscheint Πανόπη auch als Name einer Sterblichen). *Eust.* ad *Hom. Il.* 1131, 4. 6. *Arat. Phaen.* 656. Daneben findet sich auch die Form Πανόπεια, *Nom. Dionys.* 39, 256, 43, 100. 264, inschriftlich Πανοπία auf dem Mosaik von Saint-Rustice C. I. G. 3, 6784 = *Kaibel, Inscr. Graec. Sicil. et Ital.* 2519 p. 661 mit weiteren Literaturangaben. Über die Bedeutung des Namens s. *Schoemann, Opusc. acad.* 2, 167; *Weizsäcker* oben Bd. 3 unter Nereiden 213, 60; *Usener, Götternamen* 60; vgl. auch *Brunnhöfer, Homerische Rätsel* 100. — 2) Die Nymphe Panope (der phokischen Stadt Πανοπέως oder Πανόπη) erkennt *Gerhard, Arch. Zeit.* 23 (1865), S. 104 Anm. 25, vgl. S. 117 auf einem Vasengemälde im Britischen Museum, darstellend 'Apollon' zu Delphi mit Nymphen und Thiasoten'. — 3) Tochter des Thespios, von Herakles Mutter des Threpsippas (-os), *Apollod.* 2, 7, 8. [Höfer.]

**Panopeia** s. Panope.

**Panopelades** (Πανοπηιάδης), 'Panopeus' Sohn' = Epeios (s. d.), *Simonides* (fr. 175) bei *Athen.* 10, 456 c; vgl. *Eust.* ad *Hom. Il.* 1323, 60; *Quint. Smyrn.* 4, 336. [Höfer.]

**Panopëis** (Πανοπηΐς), 'Panopeus' Tochter' = Aigle (s. d.), *Hesiod* bei *Plut. Thes.* 20; *Usener, Götternamen* 61; *Osk. Wulff, Zur Thessalische* (Dissert. Dorpat 1892) 165 und Anm. 125. [Höfer.]

**Panopes** (Πανόπης), ein jüngerer Genosse des Akestes in Sizilien. Er beteiligte sich bei den Leichenspielen, welche Aneias zu Ehren seines verstorbenen Vaters Anchises gab, am Wettlauf. *Verg. Aen.* 5, 300; *Hyg. fab.* 273 p. 170 *Bunte*. [Stoll.]

**Panopeus** (Πανοπέως), gleichlautend mit dem gewöhnlichen Namen der Stadt im östlichen Phokis oder, wie diese (*Thuc.* 4, 89. *Steph. Byz.* s. v. *Strab.* 9, 463), Phanoteus, *Φανοτέως*, genannt bei *Soph. El.* 45. 670, Sohn des Aiaikiden Phokos (*Paus.* 2, 29, 2f. *Steph. B. Πανόπη, Schol. Eur. Or.* 33. *Schol. Lykophr. Al.* 53) und der Asteria (*Tzetzes zu Lykophr.* 53) oder Asterodia (ebd. 939), offenbar derselben, welche *Schol. Il.* 2, 520 Tochter des Deioneus, und

*Apd.* 1, 9, 4 *Asteropeia*, T. des Phokerkönigs Deion und der Diomede, der T. des Xuthos, genannt wird. Panopeus war der Zwillingbruder des Krisos (nach dem Epiker *Asios* bei *Paus.* 2, 29, 4. *Schol. Eur. Or.* 33. *Tzetzes* zu *Lyk.* 53), mit dem er schon im Mutterleibe gestritten haben soll (*Tzetzes Lyk.* 939; vgl. oben Bd. 2 Sp. 1447 unter Krisos). Sein Sohn war Epeios, der den Achaiern vor Troja das hölzerne Pferd gebaut hat (*Lykophr.* 930 ff. und dazu *Tzetzes*; derselbe zu v. 53. *Platon Ion* p. 533 A. *Quint. Smyrn.* 4, 328 ff. vgl. *Strabon* 9, 423. *Paus.* 2, 29, 4. 10, 4, 1. *Simonid.* fr. 175 bei *Athen.* 10, 456 e, dazu oben Bd. 1 Sp. 1278 ff. unter Epeios), seine Tochter Aigle (*Hesiod.* bei *Plut. Thes.* 20. *Goettl.* fr. 113; vgl. *Plut.* a. a. O. 29), die Gemahlin des Theseus (s. oben Bd. 1 Sp. 153 unter Aigle), der aus Liebe zu ihr die Ariadne verließ (*Hesiod.* bei *Plut.* a. a. O., *Hesiod.* und *Kerkops* bei *Athen.* 13 p. 557. *Goettl.* fr. 124). — Panopeus begleitete den Amphitryon auf dem Zuge gegen die Taphier oder Teleboer (s. oben Bd. 1 Sp. 323 unter Amphitryon) und schwur unter Anrufung der Athena und des Ares, nichts von der Beute zu entwenden (*Schol.* und *Tzetzes* zu *Lyk.* 930 f. vgl. *Apd.* 2, 4, 7). Er brach den Eid, und zur Strafe dafür verhängten die Götter, daß sein Sohn Epeios unkriegerisch wurde, wenn auch ein tüchtiger Faustkämpfer und geschickter Künstler (*Hom. Il.* 23, 665. *Platon Ion* p. 533 A. *respubl.* 620 c. *Quint. Smyrn.* 4, 323. *Tzetzes Lyk.* 930). — Nach seiner von *Agathias* gedichteten Grabschrift (in der *Anthol.* 7, 578) war Panopeus ein gewaltiger Jäger, und nach *Ovid. met.* 8, 312 nahm er auch an der Kalydonischen Jagd teil. — Panopeus galt als der Stammheros der gleichlautenden phokischen Stadt an der Grenze von Böotien, die von ihm den Namen erhielt (*Paus.* 10, 4, 1. *Steph. B. Flavop.* *Schol. Il.* 2, 520. *Eustath.* *ibid.* p. 574). Natürlich ist vielmehr der Heros nach der Stadt benannt, die ihren Namen (vgl. das deutsche „Landschau“) von ihrer weitschauenden Lage auf den Ausläufern des Helikon erhalten hat (vgl. *Ulrichs, Reisen und Forschungen* 1 S. 151. *Lolling in Baedekers Griechenland* 8. 165 der 3. Aufl.). Als Heros der phokischen Stadt wurde er zum Sohne des Landesheros Phokos, wie Krisos, sein feindlicher Bruder. Der Hals der beiden Brüder deutet auf die alte Feindschaft zwischen den Phlegiern von Panopeus und den Bewohnern von Krisa (*Paus.* 9, 36, 2. 10, 4, 1, 7, 1. *Preller, Berichte d. Sachs. G. d. W.* 1854 S. 119 ff.). Diesem Hasse entspricht es auch, wenn Phanoteus = Panopeus bei *Sophokles* in der *Elektra* (v. 45 f.) der größte der Waffenfreunde des Agisthos und der Klytämnestra heißt (vgl. 670 f.) und ihnen die Nachricht vom Tode des Orestes senden soll, während des Krisos Sohn Strophios mit Agamemnons Schwester Anaxibia vermählt war, und sein Enkel Pylades in Treue dem Orestes zur Seite steht. Vgl. *O. Müller, Aisch. Eumeniden* 8. 132. — Die Grabschrift in der *Anthologie* (7, 578) überträgt auf Panopeus, was sonst von Orion berichtet ist, den Tod durch den Stich eines Skorpions. Orions Grab wurde im boio-

tischen Tanagra gezeigt. Daß die Bezeichnung eines „Allsehers“, Sohnes der Asteria („Sternhilde“ *Benseiler*) und Vaters der „Aigle“, d. i. des himmlischen Strahlenglanzes, für den unter die Sterne versetzten Orion passen würde, leuchtet ein, und daraus erklärt sich auch die Auffassung des P. als eines großen Jägers. Vgl. *Usener, Götternamen* S. 60. *Preller-Robert* 1, 448 ff. *Kienzle*, ob. Sp. 1043 ff. unter Orion. Vgl. *Phanoteus*. [Weniger.]

**Panopolites** (*Πανοπλίτης*), Personifikation des gleichnamigen ägyptischen Nomos auf Münzen des Hadrian, dargestellt als bärtiger Mann, der ein Ichneumon und eine Statuette des Pan-Chem trägt, *Poole, Catal. of the coins of Alexandria and the nomos* 365, 108 f.; *Head, Hist. num.* 723. [*Froehner, Le Nome sur les monnaies d'Egypte. Extr. de la Société de Numism.* 1890 p. 21. *Röscher*.] [Höfer.]

**Panops** (*Πάνωψ*), 1) Heros in Athen, dessen Tempel, Statue und Quelle erwähnt werden, *Plato Lysis* 1 p. 203a. *Hesych. Phot.* s. v. *Rohde, Psyche* 1<sup>2</sup>, 173, 2. Nach *Usener, Götternamen* 60 (vgl. 73) ist Panops die ältere Form für Panoptes und bezeichnet den „Allseher, den göttlichen Wächter“, nach *Maafs, De Lenaeo et Delphinio* (Greifswald 1891) 15 ist Panops = *Ἰερόψ* = „omnia coequens, maturans“; vgl. *Brugmann, Griech. Grammat.* 201. — 2) Beiname des Hermes *C. I. G.* 4, 7603. Vgl. *Panoptes*. [Höfer.]

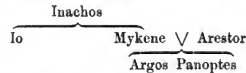
**Panoptes** (*Πανόπτης*), der Allsehende, ein Epitheton, das jedem Gott eignet, der von seinem Sitz auf Bergeshöhen oder vom Himmel herab auf die Menschen schaut. Daher finden sich Epitheta wie *πανόπιος, πανόπιος, πανόπιος* u. a., zuerst in natürlicher, später auch in erweiterter ethischer Auffassung, in der Poesie häufig bei Gottheiten, wie Zeus, Apollon, Helios, Hera, Selene u. a. Das Epitheton *πανόπιος* läßt sich nachweisen speziell für 1) Helios; *Aeschyl. Prom.* 91 (vgl. *Aeschyl. fr.* 192. *Nauck, Fragm. Trag. Gr.* 2: *πανόπιος*); *Man. Phil. Vatic.* 33, 1; *Tzetz. Allegor. in Hom. Od.* 1, 306 bei *Matranga Anecd. Gr.* 1, 236; vgl. oben d. Artikel Helios Bd. 1 Sp. 2020; *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 433. — 2) Zeus; *Aeschyl. Eum.* 1021; *Hiket.* 127; *Soph. Oed. Kol.* 1086 (an den beiden letzten Stellen in der Form *πανόπιος*); *Orph. fr.* 71 *Abel*; *Hesych. u. Phot. lex.* 377, 23, wo *Achaios* oder *Aeschylus* (vgl. *Nauck, Frag. Trag. Gr.* 2 p. 758. 847) zitiert und *πανόπιος* wohl im Hinblick auf den Wächter der Io (s. u.) als *πανόπιος* erklärt wird; *Schol. Aristoph. Acharn.* 434 (*πανόπιος*); vgl. *Preller-Robert* a. a. O. 1, 117. — 3) Poseidon, der von steiler Inselwarte das Meer überschaut, *Philostr. Imag.* 2, 17.

4) Ganz besondere Verehrung fand ein Panoptes in Argos, sei es ein Gott mit der Epiklesis Panoptes, sei es, wie *Usener, Götternamen* 60 unter Hinweis auf verwandte Gestalten wie Panops (s. d.), Panope, Panopeus annimmt, ursprünglich ein Gott mit dem Hauptnamen Panoptes. Das lehrt einerseits jenes alte, einen Panoptes darstellende Götterbild mit drei Augen im Athenatempel auf der Burg von Argos, das man später für das aus Troja mitgebrachte

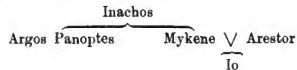
Bild des Zeus Herkeios hielt (*Agias, Derkylos* bei *Schol. Eurip. Troad.* 16; *Paus.* 2, 24, 3. 8, 46, 3; die Litteratur zu diesem oft besprochenen Bild bei *Hitzig-Blümner, Pausanias* I, 596; *Preller-Robert* a. a. O. 1, 155, 1), andererseits die Verknüpfung des Namens Panoptes mit dem Heros eponymos von Argos. Denn jener Argos Panoptes, welcher nach *Apollod.* 2, 1, 2, 2 Arkadien von dem das Land verwüstenden Stier befreit und sich mit dessen 10 Fell bekleidet (dies Fell trägt der ursprünglich von dem alten Heros eponymos nicht verschiedene Argonaut Argos bei *Apoll. Rhod.* 1, 324 f.; *Hygin. fab.* 14 und der Argos Panoptes, der Wächter der Io bei *Dionys. Scytob. fr.* 1; *Schol. Eurip. Phoen.* 1116; vgl. *Aristoph. Eccles.* 80), den Viehräuber Satyros tötet, die dem Wanderer auflauernde Echidna (s. oben Bd. 1 Sp. 1212) im Schläfe überfällt und endlich den Mord des Apis sühnt, — dieser Argos 20 Panoptes, der Wohlthäter des argivischen Landes, ist zweifellos identisch gewesen mit dem alten Eponymos von Argos, dessen Hain und Heiligtum, wie *Herodot* 6, 75—82 und *Pausanias* 3, 4, 1, vgl. 2, 20, 8, erzählen, einst von Kleomenes verwüstet wurde; vgl. *Preller-Robert* a. a. O. 1, 396, 1; v. *Wilamowitz, Herakles* 1, 83, 47. Dafs man später den alten Eponymos von Argos als Sohn des Zeus und der Niobe (s. o. d. Art. Argos 1 Bd. 1 Sp. 537) mög- 30 lichst weit absonderte von dem Argos Panoptes, hat seinen Grund lediglich in der Entwicklung, welche die Io-Sage genommen hatte.

Die Io-Sage ist im Altertum in Wort und Bild sehr oft behandelt worden; vgl. *Engelmann, de Ione*, Dissert., Halle 1868, u. oben Art. Io Bd. 2 Sp. 263 ff. Ob schon das homerische Beiwort des Hermes, Argeiphontes, auf diese Sage hinweist, ist bekanntlich seit alter Zeit strittig. Die einen leugnen mit *Aristarch* 40 (*Schol. Hom. Il.* 2, 103, 24, 24, vgl. *Sengebusch, Aristonicea, Progr. d. Berlin. Gymn. zum Grauen Kloster* 1855, 26) den Zusammenhang, während andere, z. B. auch *Robert, Studien zur Ilias* 441, daran festhalten, dafs *Homer* den Mythos von der Tötung des Argos durch Hermes gekannt habe; sicher ist, dafs der Dichter, welcher *Il.* 17, 259 ἀργεῖφοντῆρ schrieb (vgl. *Robert* a. a. O. 80), das Wort Argeiphontes als „Argostöter“ auffafste; vgl. im übrigen Artikel 50 Argeiphontes bei *Pauly-Wissowa, Real-Encycl.* 2, 703. — *Hesiods* Gedichte, auf welche *Schol. Ven. B* zu *Hom. Il.* 24, 24 hinweist, behandeln die Io-Sage an verschiedenen Stellen, im *Aigimios* fr. 3 u. 5 Rzach, in den *Eoien* fr. 163 Rz. und in dem *Katalogoi* fr. 4 im Zusammenhang mit fr. 49, 50 Rz., wie *Maafs, Ind. schol. Gryphiswald.* 1890/91, 25 ff. betont, der die Erzählung *Apollodors* 2, 1, 3, 1 ff. speziell auf die *Katalogoi* zurückführt. Zum mindesten seit 60 der Zeit dieser hesiodischen Gedichte wird der Kern der Sage und speziell die Rolle, welche Argos Panoptes darin spielt, übereinstimmend folgendermaßen wiedergegeben: „Als die Liebe des Zeus zur Io von Hera entdeckt und Io in eine Kuh verwandelt ist, wird Argos Panoptes als ihr Wächter von Hera angestellt; er weidet und hütet sie, bis Zeus den Hermes sendet,

der den gewaltigen Wächter tötet und deshalb fortan Argeiphontes heifst.“ Innerhalb dieses gemeinsamen Rahmens des Mythos finden sich in den Einzelheiten mannigfache Variationen, namentlich über die Genealogie des Argos Panoptes, über sein Aussehen, den Ort der Sage und die Art seines Todes. Was die Herkunft des Argos Panoptes betrifft, so heifst er „erdgeboren“, γηγενής, bei *Aeschyl. Prom.* 562. 676; *Hiket.* 293; *Akusil. fr.* 17 bei *Apollod.* 2, 1, 3, 3; *Nonn. Dionys.* 20, 84; *Serv. zu Verg. Aen.* 7, 790; ebenso ist er als erdgeborener Riese charakterisiert auf einer schwarzfigurigen Vase in München Nr. 573 (s. u. Nr. 17). Von anderen wird er in die argivischen Genealogien eingereiht als Sohn des alten Argos und der Ismene (*Aigim. fr.* 5 Rzach), als Sohn des Agenor (*Apollod.* 2, 1, 2, 2, vgl. *Hygin. fab.* 275, nach *Maafs* a. a. O. 32 aus *Hesiod. Katal.*), als Sohn des Arestor (*Pherekyd. fr.* 22; *Schol. Eurip. Phoen.* 1116; *Ovid. Met.* 1, 624; *Serv. ad Verg. Aen.* 7, 790; *Myth. Vat.* 2, 5 u. 89, wo entsprechend der Überlieferung bei *Servius* selbstverständlich statt „Aristoclis“ zu lesen ist „Aristoris“ bzw. *Arestoris*“; auch der Argonaut Argos heifst Sohn des Arestor, *Apoll. Rhod.* 1, 112 u. 5; *Tzetz. Lyk.* 883) oder als Sohn des Arestor und der Mykene, der Tochter des Inachos, *Hesiod. Eoien* fr. 163 Rzach; *Paus.* 2, 16, 4 nebst *Schol. Hom. Od.* 2, 120. Ob *Asklepiades* fr. 17 (*Apollod.* 2, 1, 3, 3) der zuletzt genannten Genealogie folgte, oder ob er Argos Panoptes als Sohn des Inachos bezeichnete, sei dahingestellt; gewöhnlich werden die Worte ὁν Ἀσκληπιάδης μὲν Ἀρίστορος λέγει, Φερεκιδῆς δὲ Ἰνάχου, Κέρκωψ δὲ Ἀργον wegen *Schol. Eurip. Phoen.* 1116 nach *Heynes* Vorschlag dahin geändert, dafs man die Namen *Asklepiades* und *Pherekydes* vertauscht; man könnte aber auch lesen ὁν Ἀσκληπιάδης μὲν Ἀρίστορος λέγει καὶ Μυκηνῆς τῆς Ἰνάχου, Κέρκωψ δὲ κτλ. Jedenfalls scheinen aber andere Mythographen Anstofs daran genommen zu haben, dafs nach dem Stemma



der jüngere Neffe die Io bewachen mufs, und sie scheinen einfach Io und Argos vertauscht zu haben, so dafs es hiefs:



Darauf weist hin *Charax* bei *Anonym. de incred.* 15 in *Westermarck, Mythogr.* p. 324, u. Io Tochter des Arestor und Argos Panoptes Bruder ihrer Mutter genannt wird. Einen abweichenden Vatersnamen enthält endlich *Hygin fab.* 145: ex *Pirantho Callirhoe, Argus Arestorides, Triopas*; doch ist eine sichere Lesart der Stelle noch nicht gefunden; *Piranthus* ist natürlich derselbe wie *Peiras, Peiraos, Peiren*.

Inbezug auf sein Aufseres wird Argos Pan-

optes seit *Aigim. fr.* 5 oft als grofs und stark geschildert. Immer ist er, wie schon sein Name sagt, gedacht als der Wächter, der alles sieht (*Aeschyl. Hiket.* 291), und bis in die spätere Zeit wird er als Urbild der Wachsamkeit genannt. Nach dem *Aigim. fr.* 5 hatte er vier Augen (*τέτταρα ὀφθαλμοὺς ὁρῶμενον ἐνθα καὶ ἐνθα*, vgl. *Philodem. περὶ εὐσέπ.* p. 43 Gomp., *Mur. Mayer, Giganten und Titanen* 116 Anm. 145), sei es etwa in der Art des schwarzfigurigen Vasenbildes in München Nr. 573 (s. u. Nr. 17), mit zwei weiteren Augen auf der Brust, sei es, dafs der Dichter an einen Argos mit zwei Köpfen dachte, wie ihn die schwarzfigurige Vase im British Museum 164 (s. u. Nr. 18) und ein späteres rotfiguriges Vasenbild (s. u. Nr. 22) zeigen. Zweiköpfig, allerdings zugleich mit unzähligen Augen bedeckt, stellte sich auch *Kratinos* den Panoptes vor, da in seiner Komödie *Πανόπται* der Chor in dieser Gestalt auftrat (vgl. *Comic. Att. fragm.* ed. Kock 1, 40 ff. fr. 153). Nach *Pherekydes fr.* 22 (*Schol. Eurip. Phoen.* 1116) hatte Argos drei Augen, und zwar das dritte *ἐν τοῖς ἰνίοις*; vgl. *M. Mayer a. a. O.* 115. Die meisten aber geben ihm viele, unzählige Augen, *Aeschyl. Prom.* 564 (*μυρίαπύρον*), 677; *Kaibel Epigr.* gr. 1032; *Luk. dial. deor.* 3 (*πολύμυκτος*); *Plut. de amicor. multitud.* 1; *Hesych. Miles. fr.* 4, 6 (*Müller, Fr. Hist. gr.* 4, 147); *Eustath. Hom. Od.* 1504, 54 (*ὑπερὸφθαλμον*); *Themist. or.* 7, 92; *Hygin. fab.* 145. Diese Augen waren über den Kopf verteilt, *Ovid. Met.* 1, 625. 721 (wo von 100 Augen die Rede ist, vgl. *Myth. Vat.* 1, 18); *Val. Flacc.* 4, 368; *Macrob. Sat.* 1, 19, 12. Oder sie bedeckten den ganzen Körper, wie dies auch mehrere Vasenbilder (s. u. Nr. 19. 20. 22) zeigen, vgl. *Apoll.* 2, 1, 2, 2; *Dion. Skythob. fr.* 1 (*Schol. Eurip. Phoen.* 1116), *Lukian. dial. deor.* 20, 8; *quom. hist. conscr.* 10; *Nonn. Dionys.* 1, 341, 3, 269, 8, 59, 13, 26; *Herakleit. de incred.* 37 (*Westermann, Mythogr.* 319, 29), *Schol. Hom. Il.* 2, 103; *Eustath. Hom. Il.* 182, 30. *Hom. Od.* 1504, 57; *Et. Magn. s. Ἀργεῖοντις*; *Schol. Eurip. Phoen.* 1115 (*ἄπας γὰρ ὀφθαλμὸς ἦν*); *Plaut. Aulul.* 3, 6, 19 (*totus oculus*); *Myth. Vat.* 2, 5, 89. Zumeist gelten die Augen als schlaflos, vgl. v. B. *Aigim. fr.* 6; *Pherekyd. fr.* 22; *Mosch. Id.* 2, 57; *Lukian. dial. deor.* 3; *Nonn. Dionys.* a. a. O.; *Val. Flacc.* 4, 367. Daneben aber findet sich die Vorstellung, dafs die Augen abwechselnd schlafen, *Eurip. Phoen.* 1114—1116 nebst *Schol. Quint. Smyrn.* 10, 191; *Eustath. Hom. Il.* 182, 30 ff.; *Ovid. Met.* 1, 626 f., demzufolge immer je zwei Augen von den hundert abwechselnd ruhen. Daß aber, abgesehen von diesen verschiedenen Vorstellungen, auch zu allen Zeiten die Anschauung vertreten blieb, dafs Argos Panoptes ein Heros von rein menschlicher Gestalt gewesen sei, lehren Vasenbilder (s. u. Nr. 1, 2, 8—10, 21) und Wandgemälde (s. u. Nr. 3—7, 11—15). Rationalistische Mythenklärer sahen natürlich in Argos einen gewöhnlichen Menschen (*Charax bei Westermann, Mythogr.* 324, 25; *Eustath. Hom. Il.* 182, 45 ff.), oder sie deuteten ihn gar, vielleicht auch im Hinblick auf den Hund des Odysseus, Argos (*Hom. Od.* 17, 292), als einen Hund, der die Kuh lo bewachte, vgl. *Schol. Eurip. Phoen.*

208, 1114—1116; *Cramer, Anecd. Paris* 4, 60; *Etym. Gud.* ed. Sturz 72, 54, 73, 31; *Tzetz. Exeg. Hom. Il.* 163, wo dann ganz thöricht zugleich das z. B. von *Hippovax fr.* 1 angeführte Beiwort des Hermes, *Κεράγγης*, von der Tötung dieses Hundes Argos hergeleitet wird. (vgl. *Roscher, Rh. Mus.* 53, 192).

Von der Art, wie Argos Panoptes die lo hütete, wird nicht viel Besonderes erwähnt. Selbstverständlich blickten seine Augen beständig auf lo (vgl. auch *Propert.* 1, 3, 19; er bindet sie an einen Ölbaum, den man noch später bei Argos zeigte (*Plin.* 16, 239); auf dem schon erwähnten Münchener Vasenbild (s. u. Nr. 17) hält er die Kuh an einem Stricke fest, der um ihr Horn gebunden ist; nach *Ovid. Met.* 1, 630 ff. bindet er sie zur Nachtzeit an, während er ihr am Tage freie Bewegung läßt; nach *Val. Flacc.* 4, 370 führt er sie weit herum.

Als Schauplatz der Sage gilt gemeinhin, entsprechend der Einreihung von lo und Panoptes in die argivischen Genealogien, die Umgegend von Argos (vgl. z. B. *Ovid. Met.* 1, 583 ff.; *Val. Flacc.* 4, 252 ff.), wo auch der Ölbaum gezeigt wurde (*Plin.* a. a. O.); als Weideplätze, zu denen lo von der Stadt Argos hinausgeführt wurde, werden dabei noch speziell genannt Lerna und die Quelle Kerchneia (*Aeschyl. Prom.* 675), die Apesas-Höhen, die einst Nemea hießen (*Et. Magn. s. Ἀΐσιος*), oder das Thal von Nemea (*Lukian. dial. deor.* 3). Neben diesen Ansprüchen, welche Argos auf die Sage als einheimische erhob und die zum mindesten seit *Aeschyl. Hik.* 264 ff.; *Prom.* a. a. O.; *Soph. El.* 4; *Soph. Inachos* (Fragmente bei Nauck, *Trag. Graec. Frgm.*, Inhaltsangabe b. v. *Wilamowitz, Euripides Herakl.* 1, 88, 53), *Herodot.* 1, 1 unbestritten waren, scheinen in älterer Zeit aber noch zwei andere Orte besondere Ansprüche geltend gemacht zu haben, und zwar 1) Mykenai, *Apollod.* 2, 1, 3, 4 (nach *Maafs a. a. O.*, wie schon oben erwähnt, aus *Hesiods Katal.*), wo erzählt wird, dafs Argos die lo an einen Ölbaum band, *ἥτις ἐν τῷ Μενκραιῶν ἐπὶ ἦρχεν ἄλει*; Mykene heisst Mutter des Argos (s. o.), und der Ort Mykenai soll seinen Namen haben *ἀπὸ τοῦ ἀντιδραστή* *τῆς ἰῶ βοῦς ἐκεί γενομένης* (*Steph. Byz.*) oder er soll früher Argion geheissen haben *ἐπ' Ἀργὸν τοῦ Πανόπτου* (*Ktesias bei Ps. Plut. de flur.* 18, 6); — 2) Euboia, das einst Abantis hiefs und seinen neuen Namen erst von dem Aufenthalt der lo als Kuh erhielt, *Εὐβοίαν δὲ βόσς τοῦ ἐπὶ ὀρνυμὸν ὠρώμενος Ζεύς*, *Aigim. fr.* 3 *Rzach*; *Et. Magn. s. Εὐβοία*, und wo noch später eine Höhle gezeigt wurde, in welcher lo den Epaphos geboren haben sollte (*Strab.* 10, 445; *Eustath. Hom. Il.* 278, 80; in Argura auf Euboia sollte auch Argos Panoptes von Hermes getötet worden sein *Steph. Byz. s. Ἀργουρα*); *Maafs a. a. O.* p. 21 ff., der den Zusammenhang der lo-Sage mit Euboia eingehend behandelt, nimmt p. 38 auch an, dafs die Erzählung bei *Tzetz. Lykophr.* 835, Hermes habe die lo im Auftrag des Zeus *ἐν Αἰθιοπία* bewacht u. s. w., nach Euboia gebört. Die Ansprüche von Mykenai erklären sich, wie *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 161, 397, 1 betont,



daraus, daß der berühmte Hera-Tempel, mit dem die Io-Sage eng verknüpft ist, und der Hain mit dem Ölbaum der Io zwischen Argos und Mykenai liegen (vgl. über die beiderseitigen Beziehungen z. B. *Strab.* 8, 372), und die Ansprüche der Insel Euboia stehen gleichfalls in engstem Zusammenhang mit demselben Tempel am Fusse des argivischen Berges Euboia (*Paus.* 2, 17, 1; *Strab.* 10, 449), wo Hera selbst als *Εἰβοία* verehrt wurde und Io Priesterin und Dienerin der Hera ward, vgl. *Preller-Roberta* a. O. 161, 2. 395 ff.

Was den Tod des Argos Panoptes betrifft, so wird erzählt, daßs Hermes von Zeus den Auftrag erhielt, die zur Kuh verwandelte Io ihrem Wächter zu stehlen (*Apollod.* 2, 1, 3, 4; *Schol. Hom. Il.* 2, 103; *Et. Magn.* s. *Ἀργεῖος*). Das schwarzfigurige Vasenbild in München (s. u. Nr. 17) stellt diesen Versuch dar. Allein, da ein Stehlen bei dem wach- 20 samen Hüter der Io nicht möglich war, mußte Hermes den Argos töten. Wie er dies that, darüber fehlen bei manchen Autoren die näheren Angaben, z. B. bei *Aeschyl. Hik.* 293, vgl. *Prom.* 679, *Aigim. fr.* 6 *Rzach*; *Pherekyd. fr.* 22; *Luk. dial. deor.* 3; *Ovid. amor.* 2, 2, 45; *Hygin. fab.* 145. Durch einen Steinwurf tötet er den Panoptes bei *Apollod.* 2, 1, 3, 4 (nachdem ein Ha- bicht, *ἵεαξ*, ihn verraten hat, wohl gleichfalls nach *Hesiod. Katal. Maaßs* a. a. O.), vgl. *Schol.* 30 *Hom. Il.* 2, 103; *Eustath. Hom. Il.* 182, 60; *Et. Magn.* s. *Ἀργεῖος*. Mit dem Schwert bereitet er jenem das Ende auf den unter Nr. 18—23 aufgeführten Vasenbildern. In der alexandrinischen Poesie ward dagegen erzählt, daßs Hermes zunächst den Argos mit dem Spiel auf der Syrinx oder auch mit einem Zauberstab (vgl. *Nonn. Dionys.* 13, 25 f.) einschläferte und ihn dann mit der Harpe tötete, *Ovid. Met.* 1, 717; *Val. Flacc.* 4, 384 ff.; *Lucan.* 40 *Pharsul.* 9, 663 f. Einige Wandgemälde (s. u. Nr. 12—16) zeigen uns jene List des Hermes mit der Syrinx. Ein Epigramm aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr. (*Pernice, Athen. Mitt.* 18, 12) deutet nach der Ergänzung von *Maaßs*, *Ind. schol. Gryphisc.* 1894 p. 12 f. auf eine Wendung hin, nach welcher Argos den Tod durch giftige Kräuter fand, und es ist möglich, daßs auch ein Vasenbild in Wien (s. u. Nr. 9) auf eine solche 50 Wendung zurückgeht, nach der etwa Hermes den Argos mit einem Gift- oder Zaubertrank eingeschläfert und ihn dann getötet hätte (vgl. *Roscher, Rh. M.* 53, 189 ff.). Daßs Hermes dem A. mit der Harpe die Augen ausgestochen habe, erzählt *Myth. Vat.* 3, 9, 3. Erwähnt sei noch, daßs nach *Aesch. Prom.* 562 ff. der *οἰαργος*, welcher Io als Kuh nach Argos' Tod über Länder und Meere treibt, als *εἰδωλον Ἀργος* angesehen wird. Ob die vereinzelte Version bei *Tzetz. Lyk.* 836, daßs in Iope *ἰώ τὸν ἄγρον νικήσας ἐν θάλασσῃ γέγονεν*, auf eine ähnliche Vorstellung zurückgeht, läßt sich nicht entscheiden. Nach *Xanthos* im *Etym. Magn.* s. *Ἐγκαῖον*, *Eustath. Hom. Od.* 1809, 39 mußte Hermes sich noch besonders wegen der Tötung des Argos verantworten.

Die Vorstellung von den vielen Augen des Panoptes und der Umstand, daßs der Pfau als

heiliges Tier der Hera galt, führten endlich noch zu der Sage, daßs Hera mit den Augen des Panoptes ihren Pfau schmückte (*Ovid. Met.* 1, 722), daßs der Pfau aus dem Blute des Panoptes entstand (*Mosch. Id.* 2, 58), oder daßs Hera den Panoptes nach seinem Tode in einen Pfau verwandelte (*Schol. Aristoph. Vög.* 102; *Schol. Eurip. Phoen.* 1114; *Nonn. Dionys.* 12, 70; *Anonym. Miscell.* 6 bei *Westermann, Mythogr.* 347, 28; *Martial.* 14, 85; *Myth. Vat.* 1, 18 u. 89, 2, 5).

Kunstwerke, die den Wächter der Io darstellen, sind in größerer Zahl erhalten und zusammengestellt bei *Panofka, Argos Panoptes, Abh. d. Berl. Akad.* 1837, 81—127; *Engelmann, de Ione, Dissertat. Halle* 1858 mit Ergänzungen in *Archäol. Zeitung* 1870, 37, 1873, 124 und im Art. Io, o. Bd. 2 Sp. 270 ff.; *Overbeck, Kunstmythol. Zeus* 465 ff. (wo die Litteratur zu den einzelnen Kunstwerken erschöpfend gesammelt ist) nebst Atlas Taf. VII; *Wernicke*, im Artikel Argos in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* 2, 793 ff. — Geht man die Kunstwerke nach der Reihenfolge der dargestellten Szenen durch, so findet sich zunächst eine Scene, nach welcher Argos Panoptes von Hera zu dem Liebespaar Io und Zeus entsendet zu sein scheint: 1) *Unterital. Hydria* aus Anzi im Berl. Mus. Nr. 3164, abgeg. *Gerhard, Ant. Bildw.* 2, 115; *Panofka* a. a. O. Taf. IV, 2; *Élite céramogr.* 1, 25; *Overbeck, Atlas zur Kunstmyth.* 7, 8; Io sitzt zu Füßen einer Hera-Statue, in einer Liebesunterredung mit Zeus begriffen; Eros, Aphrodite und ein Satyr sind als Nebenfiguren dabei; von der Seite naht Argos, ganz menschlich gebildet mit einer kleinen Keule, wie sie Hirten tragen und ein Diptychon in der Rechten, zweifellos im Auftrag der Hera, welche hinter ihnen steht. Über die Bedeutung des Diptychons vgl. *Engelmann, de Ione* 8 und oben Art. Io, Bd. 2 Sp. 276, der die Deutung von *Panofka* a. a. O. S. 110 und *Overbeck* a. a. O. S. 467 mit Recht verwirft. 2) Unteritalische Vase der Sammlung Coghill, abgeg. *Millingen, Vases of the collect. Coghill* pl. 46; *Panofka* a. a. O. T. IV, 1; *Élite céramogr.* 1, 26; *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2, 37; *Overbeck* a. a. O. 7, 7; ähnliche Darstellung wie Nr. 1, doch fehlen Hera und Aphrodite; Argos hält hier kein Diptychon. — Die Bewachung der Io durch Argos bildet den Inhalt mehrerer Wandgemälde, auf denen Argos durchweg in rein menschlicher Bildung erscheint: 3) Pompejanisches Wandbild, *Helbig, Wandg. Campaniens* 131; *Mus. Borb.* 2, 12 u. a.: der jugendliche Argos steht als Wächter neben der sitzenden Io. 4) desgl. *Helbig* 132; *Mus. Borb.* 9, 50; *Overbeck* a. a. O. 7, 14; *Mon. d. Inst.* 2, 59, 10; *Panofka* a. a. O. Taf. I, 6. 5) desgl. *Helbig* 133. 6) desgl. *Helbig* 134. 7) desgl. *Röm. Mittheil.* 5, 234. — Weitere Kunstwerke fügen zu dieser Gruppe von Io und Argos den Hermes hinzu, ohne anzudeuten, wie dieser den Argos überlisten bzw. töten wird: 8) Rothfigurige Vase des sog. schönen Stils im Berliner Museum Nr. 2651, aus Vulci, abgeg. *Mon. d. Inst.* 2, 59, 1; oben Art. Io Bd. 2 Sp. 271; Argos mit Tierfell und Keule, ganz menschlich gestaltet, sitzt als Wächter neben Io, den Kopf ihr zugewandt.

Hermes steht neben ihm. 9) Rotfigurige Vase in Wien, abg. *Laborde, Vases gr. du Conte de Lamberg* 2, 4; *Archäol. Zeitg.* 1873 Taf. XV S. 124; inmitten zahlreicher Nebenfiguren, oberhalb der Io, sitzt auf einem Tierfell der jugendliche Argos, gleichfalls in rein menschlicher Gestalt, mit der Keule und einem Trinkhorn, während Hermes vor ihm steht. Ob hier eine Version dargestellt ist, nach der Hermes dem Argos einen einschläfernden Trunk gereicht hätte (s. o.), ist nicht sicher. 10) Rotfiguriger Krater in Catania, Sammlung Biscari, abg. *Archäol. Zeitg.* 1870 Taf. XXX, 1, S. 37 ff.; *Overbeck* a. a. O. 7, 17; neben der sitzenden Io steht Argos, als Jüngling, mit der Keule und Fell, den Blick von Io abwendend, in der Rechten ein Trinkgefäß in Muschelform, das er — wie aus dem vorigen Vasenbild zu erschließen ist — dem Hermes entgegen hielt. Auf unserem flüchtig gezeichneten Vasenbild ist Hermes fortgeblieben. 11) Wandgemälde vom *Palatin*, abg. *Rev. archéol.* 1870 pl. 15; *Overbeck* a. a. O. 7, 11; *Wiener Vorlegeblätter* 1890 Nr. 12 Taf. XII, 3: Zu der Gruppe von Argos (mit Schwert, Speer und Pantherfell) und Io schleicht hinter einem Felsen Hermes heran. — Die jüngere Sagenform, daß Hermes den Argos mit Syriuspiel und Erzählungen einschläfert, wie dies am ausführlichsten bei *Ovid. Met.* 1, 677 ff. geschildert ist, stellen mehrere Wandgemälde dar: 12) aus *Herkulaneum, Helbig* 136, abg. *Mus. Borb.* 8, 25; *Panofka* a. a. O. Taf. II, 1; *Mon. d. Inst.* 2, 59, 6; Hermes zeigt dem Argos die Syrius; Argos ist jugendlich und in derselben Weise gestaltet, wie auf allen übrigen Wandgemälden. Io sitzt oberhalb ihres Wächters. 13) desgl. aus Pompeji, *Helbig* 135, 14) desgl. *Helbig* 137, abg. *Overbeck* a. a. O. 7, 15; *Wiener Vorl.* a. a. O. Taf. XII, 4, 15) desgl. *Sogliano Pitture murali* Nr. 83. 16) desgl. (Fragment) *Notizie degli scavi* 1893, 40. — Den Versuch des Hermes, die Io-Kuh zu stehlen, schildert ein altes Vasenbild: 17) Schwarzfigurige Vase in München Nr. 573, abg. *Panofka* a. a. O. Taf. V; *Elite céramogr.* 3, 99; *Mon. d. Inst.* 2, 59, 8; *Overbeck* a. a. O. 7, 19; *Wiener Vorl.* a. a. O. Taf. XII, 1: Der als Riese charakterisierte Argos, der auf der Brust zwei weitere Augen hat, hält die Kuh an einem Strick fest, der um das Horn geschlungen ist; von der anderen Seite faßt Hermes an den Strick, um ihn loszuknüpfen oder zu durchschneiden. — Wie Hermes den Argos mit dem Schwert tötet, ist mehrfach dargestellt: 18) Schwarzfigurige Vase aus Bomarzo, im *British Mus., Catal. of vases* 2, 164 (früher 580), abg. *Rev. archéol.* 1846, 310; *Overbeck* a. a. O. 7, 9; Argos mit zwei bärtigen Gesichtern, ein Fell über die Brust geknüpft, wird von Hermes, der mit dem Schwert auf ihn eindringt, zu Boden geworfen; die Kuh und Hera stehen daneben. Die Namen sind für Argos, Hermes und Hera beigeschrieben. 19) Rotfigurige Vase des strengen Stils im Wiener Museum für Kunst und Industrie Nr. 338, aus Caere, abg. *Ann. d. Inst.* 1865 tav. d'agg. J. K.; *Wiener Vorl.* a. a. O. Taf. XI, 2; *Overbeck* a. a. O. 7, 10; oben Art. Io Bd. 2 Sp. 279: Hermes dringt mit dem Schwert auf den nieder-

sinkenden Argos ein, der am ganzen Körper mit zahlreichen Augen bedeckt ist; dabei die Io-Kuh und Zeus. 20) Rotfigurige Vase der Sammlung Hope in London, abg. *Panofka* a. a. O. Taf. III, 2; *Elite céramogr.* 3, 100; *Gerhard, Antike Bildc.* 2, 116; *Mon. d. Inst.* 2, 59, 5; *Overbeck* a. a. O. 7, 12; Hermes tötet mit dem Schwert den Argos, der Augen am ganzen Körper und selbst im Bart hat und durch die Beischrift als Panoptes (ΠΑΝΟΠΤΗΣ) bezeichnet ist. Daneben noch eine männliche Figur. 21) Rotfigurige Vase aus Chiusi, abg. *Archäol. Zeitg.* 1847 Taf. II; *Elite céramogr.* 3, 98; *Overbeck* a. a. O. 7, 18; Argos, rein menschlich gebildet, sinkt zu Boden, von Hermes mit dem Schwerte bezwungen. Die frei gewordene Io-Kuh eilt davon. 22) Unteritalische Vase bei Barone in Neapel, abg. *Bull. Nap.* 3 (1845) tav. IV p. 73; *Rev. archéol.* 1846, 309; *Overbeck* a. a. O. 7, 13; Argos mit einem bärtigen und einem bartlosen Gesicht, dazu mit vielen Augen am ganzen Körper, dessen eine Hälfte von einem Fell bedeckt ist, hält mit der einen Hand die fliehende Io fest und wehrt sich mit einer Keule, die er mit der anderen Hand schwingt, gegen den schwertbewaffneten Hermes. 23) Figurenreiche Vase aus Ruvo in der Sammlung Jatta Nr. 1498 (*Katalog* p. 746 ff.), abg. *Mon. d. Inst.* 2, 59; *Elite céramogr.* 3, 101; *Overbeck* a. a. O. 7, 16; *Wiener Vorl.* a. a. O. Taf. XII, 2; oben Art. Io, Bd. 2 Sp. 274: Hermes stürmt mit dem Schwert heran, während Argos, der noch je zwei Augen auf Brust und Oberschenkeln hat und mit einem Fell bekleidet ist, noch ruhig als Wächter oberhalb der Io sitzt; daneben Zeus, Hera, Aphrodite und andere Gottheiten. 24) Kotsyle im Museum der archaischen Gesellschaft zu Athen Nr. 4295, mir nur aus der kurzen Beschreibung von *M. Mayer, Athen. Mitt.* 16, 304, 1 bekannt: „Hermes dringt auf Argos ein“ u. s. w. 25) Endlich findet sich noch die Verwandlung des Argos in einen Pfau auf einer (vielleicht jedoch nicht antiken) Gemme dargestellt, abg. *Panofka* a. a. O. Taf. III, 1; *Mon. d. Inst.* 2, 59, 9; *Overbeck, Kunstmyth. Zeus Gemmentafel* 5, 9; oben Art. Io Bd. 2 Sp. 275: Hermes hat dem Argos, der am ganzen Körper Augen hat, mit der Harpe den Kopf abgeschlagen; die Kuh läuft fort; oben sitzt der Pfau, in den Argos verwandelt wird. — Außer diesen erhaltenen Kunstwerken sind nur aus Beschreibungen bekannt: 26) die alte Darstellung am amykläischen Thron, *Paus.* 3, 18, 13; *Ἡρα δὲ ἀγορῇ πρὸς τῷ τῆς Ἰριόχου βόων ὄναρ ἦδ' ἑστῆς*; eine Scene, in der wohl neben Io der Wächter Argos nicht fehlte, vgl. *Furtwängler, Meisterwerke* 710. 26) das Io-Gemälde des Nikias, *Plin.* 35, 132, bei dem wohl gleichfalls der Wächter Argos der Io zur Seite stand. Auf dieses Bild gehen wohl die oben Nr. 3—7 oder Nr. 11 erwähnten Wandgemälde zurück, vgl. *Helbig, Untersuchungen über die campan. Wandmalerei* S. 140 ff. — Endlich seien noch die von Dichtern fingierten Kunstwerke erwähnt: der Argos Panoptes als Schildzeichen auf dem Schild des Hippomedon (*Eurip. Phoen.* 1114 ff.); die Darstellung des ganzen Io-Mythos auf dem

Korb der Europa bei *Mosch. Il.* 2, 44 ff.; der Schild des Turnus bei *Verg. Aen.* 7, 789 ff., wo neben der Io-Kuh und ihrem Wächter Argos auch Ios Vater, der Flugsott Inachos, als dargestellt erwähnt wird; der Köcher des Philoktet bei *Quint. Smyrn.* 10, 189 ff., wo Hermes den Argos tötet. — Viele fälschlich auf die Io-Sage bezogene Kunstwerke hat *Engelmann, de Ione* p. 13 ff. endgiltig aus diesem Kreise verbannt; auch die neucurings auf Argos und Io bezogene Vase der Sammlung Caputi in Ruvo (*Jatta, Vasi Caputi* Nr. 316 tav. V; vgl. *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa, Real-Encycl.* 2, 794) gehört nicht hierher.

Was nun die Deutung betrifft, die Argos Panoptes speziell wegen seiner Rolle in der Io-Sage gefunden hat, so hat man schon im Altertum Io als den Mond und Argos als den gestirnten Himmel erklärt, dessen Glanz erbleicht, wenn die Sonne (= Hermes) aufgeht; vgl. *Macrob. Sat.* 1, 19, 12 ff. und die Bezeichnung „stellatus Argus“ bei *Orid. Met.* 1, 664; *Nemesian. Cynege.* 31. Diese Auffassung, welche oft wiederholt ist (vgl. z. B. *Pott, Etym. Forsch.* 3, 587 ff.; *Jahrh. f. Philol. Suppl.* 3, 293 ff.; *Weleker, Aeschyl. Trilog.* 127 ff.; *Griech. Götterl.* 1, 336 ff.), haben endgiltig beseitigt *H. D. Müller, Mythol. d. griech. Stämme* 2, 273 ff.; *Oerbeck, de Ione telluris von Iunae* den Leipzig. Univ.-Progr. 1872; *Plew, Jahrh. f. Philol.* Bd. 101, 666 ff. Bd. 107, 697; *M. Mayer, Giganten u. Titanen* 112 ff.; *Harrison, Classical Review* 7, 74 ff.; *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 395 ff.; *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa, Real-Encycl.* 2, 796 ff. Soweit die Ansichten der Genannten in Einzelheiten auch auseinandergehen, darf als Resultat ihrer Untersuchungen doch festgestellt werden, daß Io einst eine Erdgöttin war, und daß der Panoptes ihr ursprünglich nicht als fremder Wächter, sondern als Gemahl bzw. Geliebter zur Seite stand, und zwar vermutlich als ein Gott Argos Panoptes (*Maafs, Götting. Gel. Anz.* 1889, 2, 808), dem Wesen nach nicht verschieden von Zeus Panoptes bzw. Helios Panoptes. Als der Kult des Zeus als höchsten Erd- und Himmelsgottes allgemeine Anerkennung fand, trat Zeus als Gemahl der Io an die Stelle jenes Argos Panoptes, der nunmehr nur der Begleiter der Io ward. Und als weiterhin der Kult der Hera, als der höchsten Erdgöttin, seine speziell in Argos dominierende Stellung gewann, trat Io als Erdgöttin zurück und ward zur Priesterin der Hera. Zweifelsfrei bleibt es, ob der Tod des Panoptes schon zur ältesten Sagenform gehört. Denn einerseits würde die Analogie anderer griechischer mythischer Vorstellungen die Annahme einer uralten Sagenform gestatten, nach welcher der Gott die Göttin freit, doch vorzeitig dabei seinen Tod findet, andererseits ließe sich auch vermuten, daß die Sage vom Tod des Argos nur daraus entstanden sei, daß die Argiver den Argos Panoptes für den *στέρτης* von Argos ansehen und daher auch sein Grab zeigen und pflegen mußten. Wie dem auch sei, jedenfalls können wir festhalten, daß der Argos Panoptes der Io-Sage im Grunde nicht zu trennen ist von dem speziell in Argos

verehrten Panoptes, von dem in der ersten Hälfte des Artikels die Rede war.

Ein Gigant Panoptes findet sich endlich noch genannt unter anderen Giganten bei *Io. Tzet. Theogog.* 93 (*Bekker, Abh. d. Berl. Akad.* 1840, 150); vgl. *M. Mayer, Giganten u. Titanen* 259 ff.; und *Puchstein, Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1889, 339, 2 möchte auch einen von Hermes bekämpften Giganten des pergamenischen Altars so genannt wissen. Zweifellos geht die Verwendung dieses Namens als Gigant lediglich darauf zurück, daß, wie oben erwähnt, auch der Argos Panoptes der Io-Sage als *γίγας* angesehen wurde. (Jessen.)

**Panormos** (*Πάνορμος*). Den Heros von Panormos erkennt *Clavac* 6, 21 in der a. a. O. pl. 1008, 2820 abgebildeten Münze von Panormos (Sicilien), auf der ein münzliches Haupt, mit einer Art Fischerkappe bedeckt, erscheint. — *Head, Hist. num.* 141 und *Poole, Catal. of greek coins in the Brit. Mus. Sicily* 121, 5 (mit Abbildung) sehen in *Πάνορμος* einen Flugsott. Andere Münzen mit Legende *Πάνορμος* zeigen das Vorderbild eines Stieres mit Menschenhaupt, *Head* und *Poole* a. a. O., noch andere Münzen (Legende *Πάνορμος*) einen Jüngling, der auf einem Stier mit Menschenhaupt reitet, *Head* a. a. O. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian collection University of Glasgow* 208, 2 pl. 15, 10. [Höfer.]

**Panselenos** (*Πανσέληνος*) sucht *Usener, Götternamen* 69 mit Hinweis auf *Aesch. Sept.* 339; *Dio Cass.* 40, 25, 3 etc. als gleichbedeutend mit Seleno zu erweisen. [Höfer.]

**Pansophos** (*Πανσοφος*), Epitheton des Telephoros (s. d.), *Käbel, Epigr. gr.* 1027, 17. [Roscher.]

**Pansoteira** (*Πανσώτειρα*), Beiname der Isis, ein verstärktes Soteira, auf einer Inschrift von Philai *C. I. G.* 3, 4900 add. p. 1221. [Höfer.]

**Pantakles** (*Παντακλής*), Vater des Munichos (s. d.), *Hellanicus* im *Schol. Demosth. de coron.* 107; *Harpokration* s. v. *Μουνηρία*; *Lex. Rhetor.* bei *Bekker, Anecd.* 1, 271, 24; *Photius, Lex.* 203; *Etym. M.* 589, 49; v. *Wilamowitz, Aus Kydathen* 138 Anm. 62. Über die Lesart *Παντακλής* s. d. Art. *Munichos* Bd. 2 Sp. 3228 Z. 56 ff. [Höfer.]

**Pantariste** (*Πανταρίστη*, sic!), Amazone im Kampfe gegen *Τυριάδης* auf einer sogenannten 'Caeretaner' Amphora im Museum of Fine Arts in Boston; andere Kämpferpaare sind *Ηρακλής* und *Ανδρομέδης*, *Τηλαμών* und *Αλκίτις*, *Arch. Anz.* 1899, 143, 25. Darnach ist Antariste (s. d.) zu korrigieren. [Höfer.]

**Panteldyia** (*Παντελδία*), Mutter der Leda, *Eumelos* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 146. Das Nähere s. unter *Glaukos* Bd. 1 Sp. 1688, Z. 67 ff. Leda Bd. 2 Sp. 1922, Z. 45 ff. [Höfer.]

**Panteleia** (*Παντέλεια*), 'Personifikation der Vollendung' in zwei Weihinschriften aus Epidaurios, *Παντέλεια Βάχχω τε καὶ αὐτῇ Φερεσφορίῃ*, *Cavradis, Fouilles d'Epidaur.* 11, 72. Dagegen sieht *Baunack, Aus Epidaurios* 2 in *Παντέλεια* (-ias) einen Beinamen des Bakchos; vgl. zu den Inschriften von Epidaurios, *Philologus* 54 (1895), 34 Anm. 11, wo er bemerkt, eher noch als eine eigene Göttin könne man in *Παντέλεια* einen Beinamen der Demeter suchen

(dies behauptet auch *Drugamis*, *Εφημ. ἀρχ.* 1893, 102, indem er die großen Mysterien *τροιτηρικὴ Παντέλεια* bei *Plut. Quaest. conv.* 6, 1 und *Παντέλεια τὰν Θεμοφροσίων* bei *Athen.* 14, 647 vergleicht; er hätte auch auf die allerdings fragmentierte Opferbestimmung aus Athen: *Μεταγινώσκων θεοὶς* [= Demeter und Kora, vgl. *de Prot. Leges Graecor. sacrae* 1 p. 9] *βο... του τῆς παντέλειας πόπανον* hinweisen können, *C. I. G.* 1, 523. *C. I. A.* 3, 77. *Michel, Recueil d'inscr. grecq.* 692 p. 595), doch sei entschieden in *Παντέλεια* ein Beiname des Bakchos zu sehen, da diesen die *τροιτηρικὴ παντέλεια* angehe, und der Gott selbst *τελετάρχης* heiße. Für die Auffassung *Cavedadi* der Panteleia als selbständiger Göttin scheint mir *Stob. Eclog.* 1, 1, 10 p. 6 *Μεϊνεke* zu sprechen, wo von der mathematischen Zahlenphilosophie des *Pythagoras* die Rede ist, der die Monas dem Apollon, die Dyas der Artemis u. s. w., die Dekas als Summe (Vollendung) der vier ersten Zahlen der *Παντέλεια* gleichsetzte. Doch bleibt noch eine andere Möglichkeit. Nach *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 392 wird Attis auf einem Dedikationstitel der Taurobolienaltäre einmal (wo?) *Pantelius* 'd. i. *Πανθήλιος*, der Sonnengott als Allgott' genannt. Sollte dieses *Pantelius* aber nicht vielmehr eher auf ein griechisches *Παντέλιος* zurückzuführen sein, dessen Nebenform wir im obigen *Παντέλεια* zu erkennen haben? [Höfer.]

**Pantellas, Pantellus** s. *Panteleia*.

**Pantes Theol** (*Πάντες θεοί*). Die Zusammenfassung aller Götter ist, wie *Usener, Götternamen* 344 ff. ausführt, früh üblich geworden bei feierlichen Schwurformeln, denen nach Anrufung der hervorragenden Götter, um jeden Hintergedanken auszuschließen, die Klausel 'und bei allen Göttern (und allen Göttinnen)' zugefügt wurde. So sagt schon *Xenophon* (*Anab.* 5, 9, 31; 7, 6, 18; vgl. 6, 4, 17) *ὁμνῶ ἅνι θεοὺς πάντας καὶ πάσας* und *Demosthenes* *ὁμνῶ τοὺς θεοὺς ἅπαντας καὶ ἅπασας*. *Eumenes* und seine Söldner gebrauchen die Formel: *ὁμνῶ Δία, Γῆν, Ἥλιον, Ποσειδά, Ἑρμῆα, Ἀρῆν, Ἀθηναίαν Ἀρίαν καὶ τὴν Ταυροπόλον καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς πάντας καὶ πάσας*, *Fränkel, Inschr. von Pergamon* nr. 13, Z. 25. 53. Ganz ähnliche Schwurformeln sind *ὁμνῶ Δία Ἀρκίον, Ἀθάνα, Ἀμαρίαν, Ἀφροδίταν καὶ τοὺς θεοὺς πάντας* (*Orchomenos* in Arkadien), *Le Bas* 2 nr. 353. *Michel, Recueil d'inscr. grecques* 199 p. 181. Der nur fragmentarisch erhaltene Eid der Messenier lautet *Ὅμνῶ Δία Ἰθαμάτην Ἥραν . . . ὃν καὶ θεὸς ἡρώϊος πάντας*, *Michel* a. a. O. 187 p. 176. *Ὅμνῶ Δία Ἀρκάιον καὶ τὸν Ἀπόλλωνα τὸν Κοροπαῖον καὶ τὴν Ἀρτέμιν τὴν Ἰωλκίαν καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς πάντας καὶ πάσας* (*Korope* auf *Magnesia*) *Athen. Mitt.* 7 (1882), 73; *Dittenberger, Sylloge* 2\*, 790 p. 640. *Ὅμνῶ Δία Δικταῖον, Ποσειδάνα, Ἀθάνα, Ἀπόλλωνα Πύθιον καὶ θεοὺς πάντας καὶ πάσας* (*Praios* auf *Kreta*), *Michel, Recueil d'inscr. grecques* nr. 440 p. 328. — *Ὅμνῶ τὴν Ἑστίαν καὶ Ζήνα Ὀράτριαν καὶ Ἀθαναίαν Βλερίαν καὶ Ζήνα Μοντίον καὶ Ἥραν καὶ Ἀθαναίαν Πολιάδα καὶ Ἀπόλλωνα Πύτιον καὶ Ἀσώω καὶ Ἄρια καὶ Ἀφροδίταν καὶ Κωρήτας καὶ*

*Νύμφας καὶ θεοὺς πάντας καὶ πάσας* (Vertrag zwischen *Lyktos* und *Hierapytna*), *Michel, Recueil* 29 p. 36. In dem Verträge zwischen *Smyrna* und *Magnesia* schwören die *Magnetes* *Ὅμνῶ Δία, Γῆν, Ἥλιον, Ἀρῆν, Ἀθηναίαν Ἀρίαν καὶ τὴν Ταυροπόλον καὶ τὴν Μητέρα τὴν Σιπυλινήν καὶ Ἀπόλλων τὸν ἐν Πάνδοις καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς πάντας καὶ πάσας καὶ τὴν τοῦ βασιλέως Σιλεῶνον τέχνην* der Eid der *Smyrnäer* ist fast gleichlautend, nur folgt nach *Μητέρα τὴν Σιπυλινήν*: *καὶ Ἀφροδίτην Στρατονικίδα καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς πάντας καὶ πάσας*, *C. I. G.* 3137, 60. 70. *Michel, Recueil* 19 p. 17. 60. 18. 17. Diejenige Schwurformel, in der wohl die meisten Gottheiten angerufen werden, der aber trotzdem noch die oben erwähnte Klausel hinzugefügt wird, ist die von *Dreeros* auf *Kreta*: *ὁμνῶ τὰν Ἑστίαν τὰν ἐν προτανείῳ καὶ τὸν Ἑρμῆα τὸν Ἀγοραῖον καὶ τὸν Ἑρμῆα τὸν Ταλλαῖον καὶ τὸν Ἀπέλλωνα τὸν Δικαῖνον καὶ τὸν Ἀθαναῖαν τὸν Πολιοχόν καὶ τὸν Ἀπέλλωνα τὸν Ποίτην καὶ τὰν Ἀστέον καὶ τὰν Ἀρτέμιν καὶ τὸν Ἄρια καὶ τὰν Ἀφροδίταν καὶ τὸν Ἑρμῆν καὶ τὸν Μίον καὶ τὰν Βριτόμαρτιν καὶ τὸν Φοῖβικα καὶ τὰν Ἀμφίοναν καὶ τὰν Γῆν καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ ἥρας καὶ ἡρώσας καὶ κρήνας καὶ ποταμοὺς καὶ θεοὺς πάντας καὶ πάσας*, *Dittenberger* a. a. O. 2\*, 463 p. 68. *Michel* a. a. O. 23 p. 28. Auch als beschwörenden Anruf oder als Bitte gebrauchte man die Formel *ὦ θεοὶ πάντες*. *Alciph.* 2, 4, 21. Wenn jemand ein Grab verletz, *ἀσέβησεν* (= *ἀσεβήσας*) *τὰ περὶ τοὺς θεοὺς τε καὶ θεὸς πάσας καὶ ἥρας πάντας* (*Phthiotis*), *Corr. hellen.* 15, 568, 11. Vgl. die ganz ähnliche Verwünschung aus der *Milyas* *ἐροχος* *ἔστω πᾶσι θεοῖς καὶ Σέληνι καὶ Ἀτῷ*, *Petersen-Luschan* 193 S. 166. Wenn der *ἄρχων* und die Bürger von *Telmessos* in *Lykien* nicht jährlich regelmässig ihre Opfer darbringen, *ἀμαρτωλοὶ ἔσονται θεῶν πάντων*, *Corr. hellen.* 14 (1890), 162. *Michel* a. a. O. 547 p. 412. — Wer die von König *Antiochos I.* von *Kommagene* angeordneten Kultsatzungen nicht befolgt, den treffe *δαμόνων ὀργή* καὶ *θεῶν ἁπάντων*, wer ihnen aber nachkommt, *ὡς δαμόνων καὶ θεοὺς πάντας ἔχτω*, *Humann-Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* 277, 5 a. Z. 3. *Michel* a. a. O. nr. 735 p. 632 Z. 210. 233. Ein Bleitafelchen aus dem *Demetertempel* in *Knidos* enthält die Imprecation *ἐννοίῃ Ἀντιγόνη Δέματρι Κοῦρα Πικονίῳ θεοῖς τοῖς κατὰ Δέματρι ἅπασι καὶ πάσας*, *Wünsch, Defixion. tab. att.* p. X. *Michel* a. a. O. 1328 p. 880; dieselbe Verwünschungsformel kehrt öfter wieder, s. *Wünsch* a. a. O. X. XI. XII: *δαίμονι χθονίῳ καὶ τῇ (Γῇ) χθονίᾳ καὶ τοῖς χθονίοις πᾶσι*, *Wünsch* a. a. O. S. 25 nr. 99 = *C. I. G.* 1, 1034. Umgekehrt wünscht *Julian* (ep. 39) einem kranken Freunde, daß ihn *ὅν Ἀσκληπιῶ πάντες οἱ θεοὶ* geleiten mögen.

Aber man schwur nicht nur bei „den Göttern allen“, sondern man betete auch zu

\*) Soviel ich aus den gesammelten Beispielen schließen kann, ist die Stellung des *πάντες* fast regelmäßig hinter *θεοί*. Als Ausnahme kenne ich nur den *ἱερὸς τὸν πάντων θεῶν* in der Inschrift aus *Neu-Ilion*, *C. I. G.* 2, 3569, 1. 26. *Prochuer, Inschr. gr. du Louvre* 37

ihnen (εὐξασθαι . . . τοὺς . . . ἱερεῖς καὶ ἱερείας . . . τῷ τε Ἀπόλλωνι . . . καὶ τῇ Νίχῃ καὶ τῷ Διὶ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πάσι καὶ πάσαις [Neullion], *C. I. G.* 2, 3595. *Michel* a. a. O. 525 p. 393. Ebenso in dem Verträge zwischen Rhodos und Hierapytna: εὐξασθαι τοῖς ἱερεῖς καὶ ἱεροφάνταις τῷ ἅλῳ καὶ τῇ Ῥόδῳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πάσι καὶ πάσαις καὶ τοῖς ἀρχαῖς καὶ τοῖς ἡρώσι, οὗσι ἔχοντι τὴν πόλιν καὶ τὰν χώραν τὴν Ῥοδίον, *Michel* a. a. O. 21 10 p. 24, oder brachte ihnen Weihungen dar, errichtete ihnen Tempel und Altäre und schuf Priesterstümer für sie. Auch hier gilt die Weihung u. s. w. entweder 'den Göttern allen' im allgemeinen oder es geht der Namen eines oder mehrerer Hauptgötter voraus; sehr selten begegnet statt des Plurals θεοὶ πάντες der Singular: πάντα (nach Roscher, *Lex.* s. v. Pan Sp. 1361 Anm. Πᾶνα) θεὸν σεμνίνονμεν, *Ath. Mitt.* 21 (1896), 275; *Dittenberger*, *Syll.* 2<sup>7</sup>, 786 p. 630. 20 Die einfachste Formel ist θεοῖς πάσι, so Inschrift aus Phoinix in Karien, *Corr. hellen.* 10 (1886), 248. *Michel* a. a. O. 1187 p. 849; aus Mylasa, *Corr. hellen.* 15 (1891), 547, 15; aus Eriza (Karien), ebd. 557, 38; aus Rhodos, *H. v. Gaertringen*, *Inscr. graec. insul. mar. Aeg.* fasc. 1 nr. 34; aus Saros, ebd. nr. 1040; aus Telos, ebd. fasc. 3 nr. 41, 42, 44; aus Kypros, *Corr. hellen.* 3 (1879), 172, 23; aus Mantineia, *Corr. hellen.* 20 (1896), 136, 12; *Dittenberger*, 30 *Syll.* 1<sup>2</sup>, 274 p. 439. Σφακόσιοι θεοῖς πάσι, *C. I. G.* 5368; *Kaibel*, *Inscr. Graec. Sicil.* 2 p. 4; *Dittenberger*, *Syll.* 1<sup>2</sup>, 217 p. 351; *Michel*, *Recueil d'inscr. grecque*, 1241 p. 861. τὸ κοινὸν τῶν νησιωτῶν . . . θεοῖς πάσι, *C. I. G.* 2, 2283 c. add. p. 1039; *Dittenberger*, *Syll.* 1<sup>2</sup>, 224 p. 359; *Michel* a. a. O. 1152 p. 842. Θεοὶ ἀθανάτοις πάσι (Insel Teutussa), *H. v. Gaertringen* a. a. O. fasc. 3 nr. 28. Zur Weihung 'den Göttern allen' tritt öfters der Zusatz 'und den Göt- 40 tinnen allen', wie schon *Demosthenes* seine Kranzrede beginnt mit dem Gebete τοῖς θεοῖς ἑγχόμην πάσι καὶ πάσαις, so am kürzesten, mit Weglassung von θεοῖς, die Weihinschrift von Epidaurios: πάσι καὶ πάσαις, *Carradias*, *Fouilles d'Epidaurie* nr. 39. Θεοῖς καὶ θεαῖς πάσιν, *Petersen-Luschen* 159. Θεῶν πάντων καὶ πασῶν (aus Chios), *Corr. hell.* 3 (1879), 325, 12. Für die vorübergehende Nennung und Hervorhebung eines oder mehrerer Götter seien folgende Beispiele angeführt: Ἀθηνᾶ Πολιάδι καὶ θεοῖς πάσιν (Athen) *Le Bas* 1, 11 nr. 23. Ἀθῆνα Νίχα καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πάσι, *H. v. Gaertringen* a. a. O. fasc. 1 nr. 20 (Rhodos). Ἑστία Πρυτανεία καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πάσι καὶ πάσαις (Syros), *C. I. G.* 2347 k add. p. 1060. Διὶ μυρίσθω καὶ θεοῖς πάσι καὶ πάσαις (Pergamon), *Athen. Mith.* 20, 497 = *Arch. Anz.* 1898, 222. Νύμφαις . . . καὶ θεοῖς πάσιν (Eleusis), *Corr. hell.* 5, 352. Σφαράκιδι Ἰαίδι, θεοῖς πάσι, *Waddington*, 40 *Asie min.* 511. Παρὶ Εὐδόφῳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πάσι καὶ πάσαις (Alexandria), *Athen. Mitt.* 19

und die Inschrift aus Nisyros πάντα; τοῖς ἐν Διόμυρ θεοῖς καὶ πάσαις, *H. v. Gaertringen*, *Inscr. graec. insul. mar. Aeg.* fasc. 3 nr. 98. Vgl. *Διὶ Πανηγύριον καὶ ἑκατὶ Σατίρι καὶ πάσιν θεοῖς καὶ πάσαις* (Stratonikeia), *Corr. hellen.* 12 (1888), 100, 18; vgl. auch *Liban.* 1, 449, 19 *Reiske*: πάντων θεῶν καὶ πασῶν, und oben Sp. 1552, 37, 60.

(1894), 229; *Michel* a. a. O. 1233 p. 859. Ἀκακλήπιος καὶ Ὑγία καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πάσι καὶ πάσαις (Athen), *C. I. A.* 3, 1 add. p. 491 nr. 181 c.; *Dittenberger*, *Syll.* 2<sup>7</sup>, 783 p. 628; vgl. auch die Inschrift von Delos τὸν τε ἀρχηγέτην Ἀπόλλωνα καὶ τοὺς ἄλλους θεούς τοὺς κατέχοντας τὴν νῆσον, *Corr. hellen.* 13, 251. Eine ἱερία θεῶν πάντων sowie eine ἱερία Ἀθήνην καὶ θεῶν πάντων καὶ ἱεροφάνταις τῶν πατρίων θεῶν in Sillyon in Pamphylien, *Corr. hellen.* 13, 486, 487; *Langkoronski*, *Städte Pamphyliens und Pisidiens* 1, 177, 60. Ein ἱερὸς καὶ ἀρχιερεὺς τῶν Σεβαστῶν καὶ τῶν ἁλλῶν θεῶν πάντων καὶ πασῶν (Eresos), *Paton*, *Inscr. graec. insul. mar. Aeg.* fasc. 2 nr. 549. In Olympia standen θεῶν πάντων βωμοί, *Paus.* 5, 14, 8; (vgl. 5, 15, 1): βωμὸς . . . θεοῖς πάσιν ἐν κοινῷ; eine Inschrift aus Korkyra: ἱερὸς πάντων θεῶν οὗδε βωμὸς, *Lützow*, *Kunstchronik* 1884, 290, 17; vgl. *Bursian* 52 (1887), 535; in Marios in Lakonien befand sich ein ἱερὸν ἀρχαῖον κοινὸν θεῶν ἀπάντων (*Paus.* 3, 22, 8), und Hadrian erbaute in Athen θεοῖς τοῖς πάσιν ἱερὸν κοινόν, *Paus.* 1, 18, 9. Vgl. ἱερὸν . . . πάντων θεῶν, *Menand.* bei *Spengel*, *Rhet. Graec.* 3, 362. Auf dem letzten der Götteraltäre im heiligen Bezirke der Despoina (zwischen Lykosura und Akakesion) ἐπιγραμμὸς ἐστὶ θεοῖς αὐτῶν τοῖς πάσιν ἵνα κοινόν, *Paus.* 8, 37, 10. In sogenannten ἱεροφάνταις der Messenier befanden sich Bilder der Götter, ὅσους ποιεῖσθαι Ἕλληνες, *Paus.* 4, 32, 1. Vgl. Pantheion. Oft tritt an die Stelle von πάσι θεοῖς das einfache τοῖς θεοῖς, wofür es genügen mag anzuführen *Michel* a. a. O. 832 nr. 1101, 833 nr. 1104, oder nur θεοῖς 831 nr. 1096, 843 nr. 1156, 847 nr. 1178, 850 nr. 1189, 852 nr. 1201, 858 nr. 1228. [Höfer.]

**Panthalea** (Πανθαλής), Beiname der Muse

40 Kleio, *Bakchylid.* 12, 229 *Blafs*. [Höfer.]

**Panthallis** (Πανθαλῆς), eine Dienerin der Helena, von Polygnot in dem Bilde von der Eroberung Trojas in der Lesche zu Delphi dargestellt, *Pans.* 10, 25, 2. [*Herodian* ed. *Lentz* 1, 90, 31. Der sonst m. W. nicht weiter bezugte Name begegnet als Personennamen auf einer Inschrift aus Mykonos, *Corr. hell.* 6 [1882], 590. *Michel*, *Recueil d'inscr. grecques* 1350 p. 905 V. 25. Höfer.] *[Stoll.]*

**Panthea**? *C. I. L.* 8, 9018 = *Bücheler*, *Carmina lat. epigr.* 253 (Bd. 1 S. 121) aus Auzia: [Pant]heia cornigeri sacris adiuncta Tonantis, [q]uae Libycis Maurisque simul venerabilis oris [his] etiam colitur tefrris, quam Iuppiter Hammon [inter] utrumque lat[us] m[e]dianm cum Dite seверо [ded]er[et] sedes tegit. hanc p[ro]flinariibus altis [sub]limi[us]que dicat solio, diosque frequentis [Garg]iljanus, a militiis, de suplice voto, [? signa deum] facie renouam dominamque bifor[m]em. [Dedicatum] pr[ae]vinciae CCVII. — *Panthea* hat *Froehner* ansprechend ergänzt. Ob eine besondere Göttin Panthea gemeint ist, muß zweifelhaft bleiben; vgl. *Bücheler* zu der Inschrift: videtur autem designari dea virgo caelestis per Africam maxime celebrata cum lunone et Cerere confusa itaque Iovis socia ac Ditidis, eadem sine dubio domina bifor[m]is. [R. Peter.]

**Panthea signa** s. Pantheus.

**Pantheon** (Πάνθειον). In den zwei Inschriften aus Epidauros (Ἱεροκλή . . . ἱερὸς τοῦ Σωτήρος Ἀσκληπιοῦ Πανθείω καὶ ὄναρ, *Ep. ág.* 1883, 156 = *Bannack*, *Studien* 1, 98, nr. 57. *Cavadias*, *Fouilles d'Epidaure* p. 48 nr. 63. *Dittenberger*, *Sylloge*<sup>2</sup> 781 p. 628 und *Βασιλὸν Πανθείω ἱερὸς ἰδρυέσθαι Δῆας*, *Ep. ág.* 1884, 26 = *Bannack* a. a. O. nr. 68. *Cavadias* a. a. O. p. 48 nr. 63a) bezeichnen Πάνθειον nach *Bannack*. Aus Epidauros p. 8 die 'Gesamtheit der Götter', ähnlich wie Πανιώνιον 'die Gemeinde der Ioner', Πανελλήνιον 'die Gesamtheit der Hellenen' heisst. Vgl. auch die isaurische Inschrift ἱερὸς Διοτῶρος καὶ Πανθίων, *Corr. hellén.* 11 (1887), 65. *Fleckeisens Jahrb. f. kl. Phil.* 143 (1891), 368, ferner die Inschriften aus der Nähe von Olbasa in Kappadokien *Pantheo aedem et aram votum C. Iulius*, *Ephem. epigr.* 5 (1884), 1364. *Ramsay*, *Cities* 1, 308, 113; aus dem nordafrikanischen Aphrodision: *Pantheo* ebend. 334. Die fragmentierte Inschrift bei Waddington 166c p. 70 ist in der von *Riemann*, *Corr. hellén.* 1 (1877), 293 nr. 84 herausgegebenen Abschrift aus der Sammlung des Cyriacus von Ancona vollständig erhalten: Ἀφροδίτῃ Ἐργώω (die Inschrift stammt vom Artemistempel in Ephesos) . . . τὴν Νίκην τῇν (dafür hat die Kopie Waddingtons σὺν?) τῷ Πανθείω ἀνέθηκεν. Πανθείω entspricht also dem πᾶσι καὶ πάσις (scil. θεῶς): s. *Pantes Theoi*. Ein Monat Πανθείος in Pergamon, *Fränkel*, *Inscr. von Pergamon* 2, 251. *Michel*, *Recueil d'inscr. grec.* 519 p. 386. *Dittenberger* a. a. O. 592 p. 353; Monat Πανθείων in Neapolis (Campanien), *Kaibel*, *Inscr. Gr. Sic. et It.* 759, 16. In Olympia befanden sich Πανθεία, allen Göttern gemeinsame Heiligtümer, *Schol. Pind. Ol.* 3, 60, 8, 12. Vgl. *Pantheus* (-os). [Höfer.]

**Pantheos** (Πάνθεος), 1) eine Inschrift aus Karthago ist geweiht *τῷ Ἰλίῳ Πανθεῶ Σαράπιδι*, *Gazette archéol. Chronique* 12 (1887), 31 = ebend. p. 60 nr. 21<sup>3</sup>. *Ephem. epigr.* 7 N. 162; vgl. *C. I. L.* 8, 1005. *Serapis Pantheus*, *C. I. L.* 2, 46. — 2) Name des Dionysos-Osiris bei den Lukanern, *Auson. Epigr.* 48 (30) p. 330 *Peiper*. — 3) s. *Pantheon* u. *Pantheus*. [Höfer.]

**Pantheus**. Aus Inschriften ist uns *Pantheus* als Beiname einer Anzahl von Göttern bekannt: *Iupiter Pantheus Augustus* (*C. I. L.* 2, 2008), *Liber Pantheus* (s. oben Bd. 2 Sp. 2028, 60 ff.), *Priapus Pantheus* (*C. I. L.* 3, 1139 *Priapo Pantheo*), *Serapis Pantheus* (*C. I. L.* 2, 46), *Silvanus Pantheus* (*C. I. L.* 6, 695 *Sancto Silvano Pantheo*; vgl. *G. Wissowa*, *Religion und Kultus der Römer* [I. v. *Müllers Handbuch d. klass. Altertumswiss.* 5, 4] S. 177); über *Fortuna Panthea*-Inschriften s. Bd. 1 Sp. 1536, 16 ff. Außerdem lehren uns aber die Inschriften einen Gott *Pantheus* kennen (*C. I. L.* 2, 4055 *Panthelone Tutelae*; 5, 5099 *Pantheō Iuventi* [d. i. *Iuventii*, also *Pantheus* unter den Hausgöttern des *Iuventius*]; 5523 *Divo Pantheo*; 5798 *Deo magno Pantheo*; 6, 557 *Pantheo sacrum*; 558 *Pantheo sacru*; *Révue archéol.* N. s. 30 [1875] S. 369 *Herculi Mercurio et Silvana sacrum et divo Pantheo*, der wiederholt den Beinamen *Augustus* erhält (*C. I. L.* 2, 1165 *Pantheo*

*Aug. sacrum*; 3030 [P]an[th]e[o] *Aug. sacrum*; 5, 3279 [P]an[th]e[o] *Aug. sac*; 6, 559 [P]an[th]e[o] *Aug. sacrum*; *Ephem. epigr.* 5, 334 [S. 296] ist vielleicht zu lesen: *Panthe[o] Aug[usto] et* [con cord[is]ae sacrum(um)]; in einigen Inschriften ist von der Widmung eines Bildes des Gottes die Rede (*C. I. L.* 2, 1473 *P. Numerius Martialis Astigilanus seviralis signum Panthei testamento fieri pönique ex argenti libris C sine ulla deductione iussit*. Um ein Bild, nicht um ein Heiligtum handelt es sich vermutlich in der Inschrift *C. I. L.* 11, 360 *Pantheum sacrum* [?] *L. Virius Cypaeus servir et sevir Augustalis*; vgl. *Bormann* zu d. Inschr.); einmal wird auch eine *aedes* und *ara* *Panthei* erwähnt (*Ephem. epigr.* 5, 1364 [S. 583] aus *Hassan Pascha* [bei *Olbasa*] in *Pisidien*: *Pantheo aedem et aram votum C. Iulius C. f. Fab. Rufus*). Wie der Name sagt, stellt *Pantheus* eine Gottheit dar, welche all die verschiedenen benannten göttlichen Kräfte und Persönlichkeiten in sich vereinigt (vgl. über die zu einer derartigen Theokrasie führenden Anschauungen *Marquardt*, *Staatsverw.* 3<sup>2</sup> S. 107. *H. Jordan* zu *Prellers Röm. Myth.* 3<sup>2</sup> S. 372. *Ders.*, *Symbolae ad historiam religionum italicarum*. *Ind. lect. Regimont.* 1883 S. 13f. *Wissowa* a. a. O. S. 81f.; *A. Mai*, *Class. auct.* 8 S. 482 [Thesaurus novus latinistis]: *Pantheus, deus qui omnes habet in se significaciones, quasi omnium deus*). In den bildlichen Darstellungen findet diese Zusammenfassung göttlicher Mächte in einem Götterwesen in der Weise ihren Ausdruck, daß die verschiedensten Götterattribute in dem Bilde einer Gottheit vereinigt werden (*Ausonius* widmet das 48 [30.] Epigramm [S. 330 *Peiper*] *Liberi patris signo marmoreo in villa nostra omnium deorum argumenta habent*). So entstehen die signa panthea (*C. I. L.* 6, 100 *Dns debus C. Iulius C. e.* [vielmehr f.] *Ann. Africanus Brizella optio equit. coh. VIII pr.*) *Iuli signum aereum pantheum d. d. e. i. l. m. dedicatus X. k. Aug. Barbaro et Regulo cos.* [157 n. Chr.]; 10, 1557 *T. Vestorius Zelotus post adsignationem aedis Fortunae signum pantheum sua pecunia d. d.*, von denen zahlreiche Beispiele, darunter besonders häufig *Harpokrates* und *Fortuna*, erhalten sind (vgl. z. B. *B. de Montfaucon*, *L'antiquité expliquée*. 2. éd. Paris 1722. Bd. 1, 2 Taf. 221 Nr. 4 u. 5 [Minerva], dazu S. 387f. Bd. 2, 2 Taf. 124 [Harpokrates]. *A. Hirt*, *Bilderbuch f. Mythol., Archäologie u. Kunst* Berlin u. Leipzig 1 [1805] S. 115f. *Griecand de la Vincelle*, *Recueil de monuments antiques* . . . dans l'ancienne Gamle. Paris 1817. Bd. 2 Taf. 21 Nr. 2, dazu S. 198 ff. [pantheistische männliche Figur, ohne allen Grund als 'Vertumne' erklärt]. *K. O. Müller*, *Handb. d. Archäol.*<sup>3</sup> S. 670 § 408, 8. 9 S. 672f. Anm. 9. *O. Jahn*, *Über d. Aberglauben d. bösen Blicks bei d. Alten*, in *Berichte d. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. Phil.-hist.* C. 7 [1855] S. 50f. *Müller-Wieseler*, *Denkm. alter Kunst*. 2 [1856] Taf. 51 Nr. 644 [Amor]. *L. Stephani*, *Nimbus und Strahlenkranz in den Werken der alten Kunst*, in *Mémoires de l'Acad. imp. d. sc. de St.-Petersbourg. Sc. polit., histoire et philol.* 9 [1859]

S. 438 f. *A. Reifferscheid, Sulle immagini del dio Silvano e del dio Fauno, in Ann. d. inst. 38 [1866] S. 224 Ann. 4 [Silvanus]. C. Friederichs, Berlins antike Bildwerke. Bd. 2 [Düsseldorf 1871] S. 433 Nr. 2003. 2004 [Harpokrates]. K. Baumann, Die antiken Marmorskulpturen d. großh. Antiquariums zu Mannheim, in Festschr. z. 36. Versamml. deutscher Philol. zu Karlsruhe 1882. Karlsruhe 1882. S. 15 ff. [Pan]. E. Babelon et J. A. Blanchet, Catalogue des bronzes antiques de la Bibl. nat. Paris 1895. S. 280 ff. Nr. 655—657 [m. Abb.; Harpokrates]. A. Furtwängler, Beschreib. d. geschnitt. Steine im Antiquarium (Berlin). Berlin 1896. Nr. 2896 bis 2901. 3623—3627. 4668. 7325—7332. 8182. 8387. 8436 [m. Abb.; 'Pantheistische Figuren']; Fortuna s. Bd. 1 Sp. 1534 ff. 1555 ff.). Besonders bemerkenswert ist es, daß schon auf einer Münze des M. Antonius vom Jahre 43 v. Chr. ein signum pantheum erscheint (s. das Nähere oben s. v. Oriens Bd. 3 Sp. 1017, 33 ff.); zieht man außerdem in Betracht, daß die oben angeführten Inschriften C. I. L. 5, 5099 und 11, 360 in das erste oder zweite Jahrhundert n. Chr. zu setzen sind und die Inschrift 6, 100 in das Jahr 157 n. Chr. gehört, so erkennt man, daß die zur Verehrung eines Gottes Panthus führenden Vorstellungen schon verhältnismäßig früh bei den Römern vorhanden waren. Vgl. Pantēs theoi, Pantheon (-eos).*

[K. Peter.]

**Panthos?** (Πάνθος?), s. Pandion nr. 3.

**Panthippos** s. Pantippos.

**Panthoidas** s. Panthus.

**Panthosil** (panθsil) wird auf einer clusinischen Thonschale gelesen, deren Litteratur ich unter pentasil angegeben habe, und die in ihrer Mitte ein Gorgonenhaupt mit ausgestreckter Zunge zeigt. Vielleicht dieses Gorgonenhauptes halber hat man in dem panθsil mehrfach einen mythologischen Namen sehen wollen. So hat Deecke (in *Bezenbergers Beiträgen* 2, 172 nr. 132) an die Pentheseia gedacht. Lautlich wäre diese Gleichsetzung vielleicht möglich, aber es fehlt an jedem sachlichen Anhalte dafür. Bugge (in *Deecks Etr. Fo. u. Stud.* 4, 50) nimmt panθsil für panθsil und sieht darin einen Genetiv eines Götternamens panθsi, den er der römischen Dea Panda gleichsetzt. Das ist sprachlich so gewaltsam, daß es nicht annehmbar ist, zumal auch hier der sachliche Anhalt fehlt. Die ganze Inschrift der Patena enthält lauter dunkle Wörter, und so läßt sich denn auch über das letzte derselben, eben unser panθsil, gar nichts aussagen, nicht einmal, ob es überhaupt ein Name sei. [C. Pauli.]

**Panthus** (Πάνθος -θος, der schnelle, kontr. zu Πάνθορος Lucian Gallus 17. s. *Ebeling lex. Hom.*), einer der troischen Geronten, in der Teichoskopie gleich nach Priamos erwähnt II. Γ 146, Gemahl der Phrontis (P 40), Vater des Hyperenor, Euphorbos und Polydamas (Πανθόιδης P 40, II 808, Ξ 450 und sonst). (Nach *Schol. V. M* 211 ist die Mutter des Polydamas Pronome, die Tochter des Klytios). Die Späteren wissen auch über seine Herkunft und Wirksamkeit Auskunft zu geben. Nach dem *Schol. V. O* 522 hielten ihn einige

für einen Delpher und Priester Apollons, was aller Wahrscheinlichkeit nach aus der *O* 521 enthaltenen Anspielung auf eine engere Beziehung zu dem Gotte [ὁ γὰρ Ἀπόλλων ἐν Πάνθορον εἶον (Polydamas) ἐν προμύχῳι δακρύει] erschlossen worden ist. Im *Schol. M* 511 liegt eine motivierte Erklärung vor: nach der Zerstörung von Ilios durch Herakles schickte Priamos in seiner Sorge um die Zukunft Boten zum delphischen Orakel; diese brachten bei ihrer Rückkehr Panthus, einen der Delpher, mit, um dem Könige einen dauernden Verkehr mit der Gottheit zu ermöglichen. Dasselbe zeitliche Verhältnis ist bei *Lucian* a. a. O. vorausgesetzt, wenn er angibt, daß Panthus in seiner Jugend Herakles gesehen habe. Detaillierter ist der Bericht des *Serrius* zu *Vergil Aen.* 2, 318, wonach der abgesandte Bote ein Sohn des Antenor war, der sich in den schönen Apollonpriester Panthus, den Sohn des Othrys (s. *Thilo* z. d. St.) verliebte und ihn gewaltsam nach Ilios entführte. Priamos entschädigte ihn für das erlittene Unrecht dadurch, daß er ihn in das früher von ihm bekleidete Ehrenamt eines Priesters Apollons wieder einsetzte. In der Quelle, der *Vergil* folgte, war ebenfalls sein priesterlicher Charakter und seine Abstammung von Othrys betont; er ist *arceis Phoebeique sacerdos* (*Aen.* 2, 319), spricht das prophetische Wort von dem bevorstehenden Untergang aus und kommt selbst in dem in der Stadt tobenden Kampfe um (v. 430). Sonst ist Panthus in der Litteratur selten erwähnt; als hervorragenden Führer und Berater der Troer kennt ihn *Hugin fab.* 115 und *Christodorus* in der *Ἐκφρασις* v. 245 bei *Jacobs Anth.* 2, 465, als den Vater des Euphorbos *Porphyr. de vita Pyth.* 26. [Eisele.]

**Pantia** s. Pandia.

**Pantippos** (Πάντιππος), Teilnehmer an einer Eberjagd auf einem sf. Vasenbilde (ob mythologisch?), *C. I. G.* 4, 7873. Litteraturnachweise bei *Walters, Cat. of the greek . . . vases in the Brit. Mus.* 2, 37 p. 59. [Höfer.]

**Pantise** (Παντίση), Nymphe auf einem apulischen Vasenbilde, *O. Jahn, Vasenb.* Taf. 2. *C. I. G.* 4, 8439. [Höfer.]

**Pantobares** (Παντοβάρες), Beiname des Hades auf einer akarnanischen Grabinschrift, *Ἐλληνικά χρονικά* vom 24. Juli 1860. *Bull. de corr. hellén.* 10 (1886) p. 178. *Kaibel, Suppl. Epigr.* 481 b. 3. [Höfer.]

**Pantokrator** (Παντοκράτωρ). 1) Auf der Kehrseite eines in Monteone gefundenen Achates ist Zeus sitzend dargestellt, in der Linken die Lanze, in der Rechten einen Kranz; neben ihm ein Adler. Beischrift: ΠΑΝΤΟ ΚΡΑΤΩΡ *Memorie dell' Instit. di Correspond. Archeol.* 1 p. 188, 2 nr. 7 = *E. le Blant, Inser. de pierres gravées inédites* 105, 260. Vgl. ὁ πάντα κρατῶν βασιλεὺς . . . Κρονίδας, *Soph. Trach.* 127. Zeus πάντων μετῶν *Enr. fragm.* 904. τὸν πάντων κρατῶντα ἀρχηγέτην καὶ τέλειον μόνον αὐτὸν ὄντα τῶν πάντων. *Aristid. or.* 1 p. 11 *Dindorf*. Eine Inschrift aus Delos ist geweiht ἰσὺ τῷ πάντων κρατῶντι καὶ Μητρὶ μεγάλῃ τῇ πάντων κρατῶσῃ, *Corr. hell.* 6 (1882), 502 nr. 25 mit den Bemerkungen von *Hauvette-*

Besault. — Dittenberger, *Sylloge*<sup>2</sup> 771 S. 623; vgl. Pankrates nr. 1. — 2) Παντοκράτωρ θεός Διορύσσων. Inschrift aus Ephesos, Hicks, *Anc. greek inscr. in the Brit. Mus.* 3, 600 p. 221. — 3) Παντοκράτωρ Επειούσιος = Hermes, C. I. G. 2569, 12. Kaibel, *Epigr.* 815, 11. — 4) Pluton, *Orph. hymn.* 18, 17. — 5) Θεὸς ὁπίσσω (vgl. Hypsistos Theos) παντοκράτωρ ἐπίοργτῳ. Inschriften aus Anapa, Latyschev, *Inscr. ant. orae septentrion. Ponti* 10 Eurini 2, 400, 401. Schürer, *Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss.* 1897, 200 ff. Auch in den Zauberpapyri erscheint der gnostische παντοκράτωρ θεός, A. Dieterich, *Pap. mag. mus. Lugd. Bat., Jahrb. f. klass. Phil., Suppl.* 16 (1888) S. 808 nr. 7, 27, 8, 3 vgl. S. 765. *Pap. Leid. biling. J.* 383 (*Reurans Lettr.* p. 39) p. X. Dieterich a. a. O. 790. [Höfer.]

**Pantoptas** s. Panoptes am Anf.

**Pantnuphis** s. Paytnuphis.

**Papalos** (Παλαός), Name des höchsten Gottes, dem griechischen Zeus πατήρ entsprechend, bei den Skythen, Herod. 4, 59 = Eust. ad *Hom. Il.* 5, 408 p. 565, 6; *Origines adv. Cels.* 5, 41, 44, 46; Robert-Preller 648. Vgl. Tomaschek, *Abhandl. d. k. Akad. d. Wissensch.* zu Wien 130 (1893), 2, 42, sowie die Artikel Papas, Papias, Pappos. [Höfer.]

**Papanios** (Παπαίος). Nach *Pape-Benseler* s. v. 'Beiname des Zeus in Bithynien, späterer 30 Name des Flusses Paialis in Bithynien. *An. per. p. Eur.* 13.' — Doch steht an der Stelle nichts davon, daß P. ein Beiname des Zeus sei, und Müller (*Geogr. min.* 1, 405) bemerkt nur: 'nam forte numen hoc a πάπα, Bithynico Iovis nomine, repetendum?' [Höfer.]

**Papas** (Πάπας). Über die Betonungs s. Herodian ed. Lentz 1, 56, 5 vgl. 2, 654, 2, 656, 1. *Etylm.* M. 655, 14 f.), onomatopoetisch gebildetes Wort από της τῶν παιδῶν τῶν μικρῶν προσφωνήσεως 40 (*Etylm.* M. 656, 2) wird als προσφωνήσις τιμητικὴ νῆαρ πρὸς πατέρα bezeichnet (*Etylm.* M. 651, 4; vgl. Eust. ad *Hom. Il.* 5, 408 p. 565, 1 ff. So redet Nausikaa ihren Vater mit 'πάπα φίλε' an, *Hom. Od.* 6, 57; vgl. *Etylm. Gud.* 451, 25; das Verbum παπαῖζειν (*Hom. Il.* 5, 408 und Eust. z. d. St. *Etylm.* M. 651, 5, 656, 3) oder παπιῖζειν (*Arist. Vesp.* 609. Eust. ad *Hom.* 563, 19) bedeutet 'jemanden Vater rufen' = παππαν καλεῖν. *Arist. Eccles.* 645; 50 vgl. *Hesych.* s. v. παπαῖζον, πάπας, πάππα und παπαῖζοναι. Nach Cornut. de nat. deor. 25 p. 143 Osann soll Πάπας (ebenso wie Πόθος) gebildet sein από της τῶν φιλημάτων μνήσεως, ebenso wie *Etylm.* M. 656, 1 das synonyme πατήρ ableitet παρὰ τὸν ἥγον τὸν γινόμενον ἐν τῷ κατα- 50 ρισμῷ τὰ παιδία. Πάπας und das zu derselben Wortgruppe gehörende παρ. πᾶ (Herodian 1, 399, 15, 2, 648, 25. *Etylm.* M. 655, 13. *Etylm. Gud.* 451, 26. Eust. a. a. O. 565, 2. Lobbeck, *Aglaopham.* 60 2, 1048, i) oder ἄπας (*Kallim. hymn. in Dian.* 6. *Etylm.* M. 655, 13. Eust. a. a. O. 565, 2. Buresch-Ribbeck, *Aus Lydien* 130) oder ἄπαρς (*Theokr.* 15, 141. *Etylm.* M. 133, 53), auch ἄπα (*Snid.*), dem modernen 'Papa' entsprechend, finden ihr weibliches Gegenstück in der kosenden Anrede ἑμιάς (*Hesych.*) = 'Mama, Mütterchen', ἑμμά oder ἑμμία (*Herondas* 1, 7.

Buresch a. a. O.), μᾶ (Belegstellen s. d. Art. Ma Bd. 2 Sp. 2215, 43 ff.). Und wie ἄμμ(α)ς, Mā 'die Mutter' in religiösem Sinne gebraucht wurde, so ist es auch mit Πάπας geschehen, vgl. Eust. a. a. O. 565, 7: ἐξ ὧν ἀντάγεται θεῖον εἶναι τινὰ λέγειν τὸ πάπας καὶ πάππος καὶ τὰ τοιαῦτα, und ähnlich sagt Hippolyt. *Refut. omnium haeres.* 5, 8, 111 p. 256 Dunder-Schneiderin: τὸ . . ὄνομα . . τοῦ πάπα πάντων ὁμοῦ ἐστὶ τῶν ἰουδαίων καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ χριστιανῶν. Über die Götter, die den Beinamen Papas führen, liegen folgende Zeugnisse vor:

1) Nach Arrian ἐν Βιθυνιακοῖς bei Eust. a. a. O. 565, 5 = F. H. G. 3, 592, 30 ἀνιόντες εἰς τὰ ἄκρα τῶν ὀρῶν (wie Herod. 1, 131 es von den Persern berichtet) Βιθυνοὶ ἐκάλουν Πάπαν τὸν Δία καὶ Ἄττιν τὸν αἰὲρ. Daß Attis auf phrygisch Zeus bedeutet, bezeugt ausdrücklich Psellos de act. nom. 51 bei Migne, *Patrol. Bd.* 122 S. 1021; vgl. Thraemer, *Pergamos* 347, 3 u. d. Art. Phrygios. Ein anderer Name des phrygischen, von den Griechen mit Zeus identifizierten, höchsten Gottes war Βαγαίος, Anonym. Ambros. bei Schoell-Studemund, *Anecd.* 2, 265, 22. Anonym. *Laur. ebend.* 266, 18. *Hesych.* s. v. Βαγαίος, wo mit Drexler s. v. Megistos ob. Bd. 2 Sp. 2552, 36 f. zu lesen ist: Βαγαίος Ζεὺς Φρύγιος μῦθος πολὺτατος. Vgl. Ramsay, *Cities of Phrygia* 1, 153. E. Meyer, *Gesch. des Alterth.* 1 S. 304, nach denen Bagaίος mit skr. bhaga-, altpers. бага, slav. bogu 'Gott' zusammenhängen soll, während nach Torps Erklärung (*Indogerm. Forsch.* 5, 193), dem sich P. Kretschmer, *Einleit. in die Gesch. der griech. Sprache* 81, 198 f. anschließt, Bagaίος von phryg. бага (vgl. griech. φάγος, lat. fagus) abgeleitet dem 'Eichengott' bedeutet; s. d. Art. Phegonaios.

2) Die Bruchstücke eines Hymnos auf Attis bei Hippolyt, a. a. O. 5, 9, 118 p. 168, in denen Attis Sohn des Kronos oder des Zeus und der Rhea genannt und dem Adonis, Osiris u. s. w. gleichgesetzt wird, besagen, daß die Phryger ihn ἄλλοτε μὲν Πάπαν (wofür Bergk, *Poet. lyr.* 3<sup>4</sup>, 686 lieber Πατίαν lesen möchte), ποτὶ δὲ 50 ῥέκυν, ἢ θεόν, ἢ τὸν ἀκαρπον, ἢ αἰπόλον, ἢ χλοερὸν στέζον (vgl. oben Z. 29 πολὺτατος) ἀμφιθῖνα etc. nannten. Damit stimmt überein 2) Diodor 3, 58, nach dem Kybele in Phrygien τὸν ἐγγασίον τινὰ ταεινόν τὸν προσ- 55 αγορευόμενον μὲν Ἄττιν, ὅστιον δὲ κληθῆναι Πάπαν geliebt haben soll; vgl. Attepara u. Kybele Bd. 2, 1648, 46 ff. Aus diesen Stellen folgt die Gleichsetzung Zeus-Attis-Papas, oder vielmehr ergibt sich, daß Attis-Papas der höchste phrygische, von den Griechen dem Zeus gleichgesetzte Gott war, vgl. Kretschmer a. a. O. 199, 241 f. Buresch a. a. O. 76, 130. Tomaschek, *Abhandl. d. k. Akad. d. Wissensch.* zu Wien 130 (1893), 2, 42, 131 (1894), 1, 18, de Lagarde, *Gesamm. Abhandl.* 288 nr. 51. — Kretschmer hat a. a. O. 334 ff. die für Kleinasien charakteristischen, von ihm als 'Lallnamen' bezeichneten Personennamen von dem Typus Πάπας [Παπᾶς, Πάπης, Παπᾶν, Πάππον, Παπίος, Παπίς, Παπίας, Πατίον, Πάππον, Πατίονος etc.], Ἀττάς [Ἀττάς, Ἄτας, Ἀττης, Ἀττις, Ἀτος, Ἀττος



etc.] und den übrigen hier nicht in Betracht zu ziehenden Stämmen *Tarās, Nāva, Sāda* u. s. w. zusammengestellt, Personennamen, die von Götternamen übertragen sind (*Kretschmer* a. a. O. 200; vgl. 389: 'die Übertragung von Götternamen auf Menschen ist nichts ungewöhnliches und scheint nach *Midas, Attys, Mārys, Nāva, Ayra*, *Mā* zu urteilen, eine speziell phrygische oder kleinasiatische Sitte'), von *Πάπια Attis*, die beide (*Kretschmer* a. a. O. 355) ebenfalls als 'Lallnamen' männlicher Bedeutung aufzufassen sind, wie *Μα, Ἀυρία, Ἀυράς*, 'die große Mutter' ein Lallname weiblicher Bedeutung ist; vgl. den griech. Zeus *πατήρ* (s. d.). Da *πατήρ* sich einmal (*Journ. of hell. stud.* 3, 124) als Beiname (? s. d. Art. *Patēr* 3) des Zeus *Πατρῶν* (vgl. über diesen *Buresch* a. a. O. 76f. *Kretschmer* a. a. O. 190. 241. *Cumont* bei *Pauly-Wissowa* s. v. *Bronton*, sowie d. Art. *Strapton*) findet, so will *Ramsay, Journ. of hell. stud.* a. a. O. diesen dem Papias gleichsetzen. Weihungen, besonders häufig aus Nakoleia, sind entweder dem Papias (z. B. *Παπᾶ εὐχῆρ*, *Journ. of hell. stud.* 5, 257) oder *τῷ Παπᾶ* gewidmet, ebend. 260, 12. Vgl. *Papias* u. *Pappos*. [Höfer.]

**Paphia** (*Παφία*); spielende Ableitung von *παφιαίνειν* = *παρᾶν* bei *Cornutus* de nat. deor. 24 und *Eustath.* zu *Il.* 14, 160), *Aphrodite*, die Göttin von Paphos auf Kypros. 1) *Litteratur.* *Engel* *Kypros* B. 2, *Der Kult der Aphrodite* 1841. 2) *Enmann Mém. de l'Acad. imp. de St. Pétersbourg* 1886 tom. 34, Nr. 13 „*Kypros und der Ursprung des Aphroditekultes*“, der von gewissen kulturhistorischen Erwägungen ausgehend und auf eine eingehende Analyse der antiken Überlieferung gestützt nachzuweisen sucht, daß die allgemein verbreitete Annahme (s. p. 2) von der phönikischen Herkunft des Aphroditekultes auf einem Irrtum beruhe. Die Kryst der *Ilias* 5, 330. 422. 458. 760. 883, die erst später mit der Insel in Verbindung gebracht worden sei, sei mit der *Cupra Mater* der italischen Umbrer identisch und als eine durch die lakonische Kolonisation eingeführte chthonische Göttin der Geister aufzufassen, worauf auch das *Tac. hist.* 2, 3 überlieferte Beiwort *Ἀφρο-Ἀφρο-ἱα, ἄς* = 'Hauch, Geist' und *ver rar* 'umfassen', 'hüten') hinweise. S. dagegen *Back, Bursians Jahresber.* 1892, 327 und *Busolt, Griech. Gesch.* 1<sup>3</sup> 318 A. 3, der die kyprischen Idole der Göttin (s. oben Bd. 1 Sp. 407), den mit ihr verbundenen Adoniskult und den syrischen Grundriss des paphischen Tempels (*Elsey Smith, Journ. of hell. stud.* 9, 1888 201), als Kennzeichen des wesentlich babylonisch-syrischen Charakters der Göttin anführt. Eine andere Deutung des Wortes *Ἀφρο* bei *Engel* 1, 16 und *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2757 (sub *divo* mit Bezug auf den Altar im Freien, s. u.). Mögen auch alle positiven Aufstellungen *Enmanns* sich als unhaltbar erweisen, so bleibt ihm doch das Verdienst, die für die religionsgeschichtliche Auffassung so wichtige Frage wieder in Fluß gebracht zu haben. Von den Berichten über die Ausgrabungen auf Kypros kommen für die paphische Aphrodite folgende in Betracht: *Cesnola, abs. von Stern*, 1879. *Collitz-Deecke, Griech. Dialektinschr.* 1, 1 ff. *Gardner-Hogarth*

u. a. *Journ. of hell. stud.* 9, 1888, 147—271. 11, 1890, 1—99. 12, 1891, 59—198. *Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer* 1893.

2) Das hohe Alter des Kultes ist durch folgende Belegstellen gesichert: *Odyssee* 8, 363 und an diesen Vers anklingend *Hymn. Hom. in Ven.* 4, 58 (Temenos und Altar), *Alkman fr.* 21 B. 3<sup>1</sup> 22, *Archilochos B.* 2, 439 (*Μεῖνεκε, Κύπρον Πάγον τ' ἔχοντα πάντα χλῆρον*), *Sappho fr.* 133 B. 3, 92, s. a. *Eur. Bachel.* 403, *Aristoph. Lys.* 833, *Lucian* de sacrif. 10, *Strabo* 14, 683 (*ἱερὸν ἔρχεται*), *Cornutus* c. 24 (*ἡ Πάφος ἴδιον αὐτῆς οὐκ ἔστιν*) u. a. (s. a. oben *Kypris* Bd. 2 Sp. 1712). Wenn *Enmann* die Erwähnung von Paphos neben dem Inselnamen auf dichterischen Brauch und das Bedürfnis der Anschaulichkeit zurückführt, so legt er an das alte Epos und die Lyrik den für die alexandrinische Manier zutreffenden Maßstab ästhetischer Beurteilung an.

3) Dichterische und gelehrte Kombinationen, Stiftungslegenden. In Kypros (*Hes. Theog.* 192, wo eine Erklärung des Namens und der geläufigsten Epitheta *Aphrodites* gegeben wird, und *Hymn. Hom. in Ven.* 6, 5), genauer bei Paphos (*Philostr. Imag.* 2, 1. *Tac. hist.* 2, 3. *Lucan. Phars.* 8, 456), stieg die schaumgeborene Göttin aus Land (s. *Cesnola-Stern* 183). Das kyprische Heiligtum wurde, „wie die Kreter selbst sagen“, von Phönikern aus Askalon gegründet (*Herod.* 1, 105), und speziell die Paphier (*Paus.* 1, 14, 6. Interpolation in den Text des *Herodot*, wie *Enmann* zugegeben werden kann) besaßen nach den Assyriern und neben den Phönikern den ältesten Kult der Aphrodite *Urania*. Eine griechische Stiftungslegende ist bei *Paus.* 8, 5, 2. *Strabo* 14, 683, *Lykophr.* Al. 479 und *Apoll. fragm. Sabb. Rh. M.* 46, 175 erhalten, die in ihrer Übereinstimmung mit der Tatsache der Verehrung des Apollon von Amyklai in Idalion (*Collitz-Deecke* Nr. 59) und der Verwandtschaft des kyprischen und arkadischen Dialekts (*Busolt* 1<sup>3</sup>, 319 s. a. *Herod.* 7, 90) auf eine koloniale Siedlung von Peloponnesiern auf Kypros (im 7. Jahrh. v. Gruppe, *Griech. Myth. Müllers Handb.* 5, 2, 203, beträchtlich früher nach *Busolt*) hinweist. Der Arkader *Agapenor* gründete auf der Heimfahrt vom troischen Kriege Paphos und den Tempel der Aphrodite *ἑν Πάφῳ* (vielmehr *ἐν πόλει Πάφῳ*, s. *Neubauer, Comment. Mommsen.* 678); vorher wurde die Göttin von den Kypriern nur an einer Golgoi genannten Stätte verehrt (= Altpaphos, *Neubauer* a. a. O. s. a. *Dümmel Ath. Mitt.* 11, 1886, 251, der geneigt ist, in den Gerginern, wozu vielleicht auch Golgoi zu stellen sei, Reste der Urbewölkerung zu erblicken; vgl. *Kretschmer, Einl. in die griech. Spr.* 190). Die Tochter *Agapenos*, *Laodike* (s. d.), liefs in der Heimat ihres Vaters, in Tegea, ein Heiligtum der Aphrodite *Paphia* errichten; ihr eigener früherer Aufenthalt in Paphos wird von *Paus.* 8, 5, 3, 53, 3 aus dem Epigramm, das einem nach Tegea geschickten und der Athena Alea geweihten Peplos beigegeben war, urkundlich zu erweisen gesucht. Die von *Apollod.* 3, 9, 1 überlieferte Bezeichnung der *Laodike* als der Tochter des *Kinyras* beruht auf einer Kon-

taminierung der arkadischen und kyprischen Legende, die in dem allem Anschein nach aus guten Quellen geschöpften Bericht des *Tac. hist.* 2, 3 (s. a. *Pseudo-Lukian de Syria dea* 9, *Ptolemaios bei Clem. Alex. Müller F. H. G.* 3, 66, *Schol. Pind. Pyth.* 2, 15) vorliegt, der sich auf die Erzählung von der Pilgerfahrt des Titus zu dem 'templum inelutum per indigenas advenasque' anschließt. Nach einer alten Sage habe der König Aérias den Tempel gegründet, und einige hätten der Göttin selbst diesen Namen beigelegt. Eine jüngere Sage aber melde, daß der Tempel von Kinyras (s. d.) geweiht worden sei; die Weissagekunst sei aus der Fremde von dem Kilikier Tamiras eingeführt worden, und die Nachkommen beider hätten nach der Verabredung dem Kult vorgestanden; später hätten die Tamiraden, um dem königlichen Geschlecht den Vorrang zu lassen, auf die Ausübung der von ihnen eingeführten Kunst verzichtet. Die Tamiraden werden als *ἱερεῖς τῶν ἐν Κύπρῳ* auch von *Hesych.* s. v. erwähnt, und Kinyras gilt bei den Kirchenschriftstellern (*Clem. Alex. Strom.* 1, 333) als Wahrsager. Eine Bestätigung der taciteischen Überlieferung finden wir in den Inschriften, insofern hier ausschließlich die Kinyraden als die Inhaber des Priestertums erscheinen (*James hell. stud.* 9, 178).

4) Kulteinrichtungen. Der Tempel der Aphrodite Paphia, dessen Grundriß die syrische Bauart aufweist, und der mit seinen großen, sowohl offenen als bedeckten Höfen an den Salomonischen Tempel in Jerusalem erinnert (s. *Smith a. a. O.*), lag in Altpaphos, 60 Stadien von Neupaphos entfernt (*Strabo* 14, 683, *Pottier bull. hell.* 4, 497). Sein Bild findet sich häufig auf Münzen (z. B. *Ohnefalsch-Richter* 10, 2 = 82, 8 = 126, 4, dazu die Erläuterungen 1, 354. Haupteingang zum Hofe der Weihgeschenke?), auch auf der von Pergamon (*Eckhel doct. num.* 2, 463. s. a. 3, 86), einem cyprischen Bronzespiegel (*Cesnola Salamin.* 59, fig. 66) und auf der Gemme *C. I. G.* 7093. Im Adyton des Tempels stand, von Kandelabern umgeben, das Idol der Göttin in Form eines Kegels oder einer weissen Pyramide (*Tac. a. a. O. in ambitum metae modo exurgens et ratione obscura, Max. Tyr. diss.* 8, 8 *περαγὺς ἱερὴ, Ser. ad Verg. Aen.* 1, 714, *Philostr. V. Apoll.* 3, 38. *Engel* 2, 136. *Furtwängler* oben Bd. 1, Sp. 407), das auf denselben Münzen und sonstigen Nachbildungen innerhalb des Tempelgebäudes dargestellt und in verschiedener Weise, als primitive Form einer menschlichen Statue (*Furtwängler*) oder als Meteorstein (*Ohnefalsch-Richter* 269) oder als Phallos (*Engel* 137) oder endlich unter Bezugnahme auf die Notiz des *Hesych.* *ῥῆς ὁμακίδος ἢ Πάφος καὶ Λελαφοί* als Abbild der Himmelsrundung (*Enmann* 51) aufgefaßt worden ist. Nach *Enmann* befand sich der Kegel vielleicht über dem Grab der Aphrodite, von dem *Clemens Rom. Recogn.* 1, 24 zu berichten weifs. Die Göttin stand in enger Beziehung zu Zeus Polieus und Hera; vgl. *C. I. G.* 2640 = *Le Bas-Waddington* Kypros 2795 *Ἀφροδίτης καὶ Διὸς Πολίεως καὶ Ἥρας*, wo die Reihenfolge der Götternamen beachtenswert ist; auch

ist ihre Verbindung mit dem paphischen Demeterkult wahrscheinlich (*Engel* 654). Ihre alle andern Götter überragende Bedeutung erhellet aus der offiziellen Bezeichnung *Ἐλεῖσσας. Collitz-Deecke* 38–40 (s. *Bezenberger Beiträge* 11, 315; gewöhnlich heisst sie auf den epichorischen Inschriften *Πάφια Ἀφροδίτη* (*C. I. G.* 2637. *Le Bas-Wadd.* 2738. 2792. 2794. 2798 = *Cesnola App.* 1, 2801, 2803. *Cesnola App.* 2. 6. *Journ. of hell. stud.* 9, 223–259) oder einfach *Πάφια* (*Neubauer* 685. *Bull. hell.* 3, 1879, 169 Nr. 15). Münzen: Aprodite mit Stirnbünde, *Rev. Παφία* . . . *Gardner typ. of Gr. coins* 10, 47. *Head hist. num.* 623 624. *Ohnefalsch-Richter* 83, 19. 22. *Collitz-Deecke* Nr. 179–181 (184. 191. 196.) 208. (209. 211). Als ein Wunder bezeichnet es *Tac. a. a. O.*, ebenso *Varro* bei *Ser.* zu *Verg. Aen.* 1, 415 und *Augustin de civ. Dei* 21, 6, daß es auf den im Freien stehenden Altar nie geregnet habe (Analogien bei *Engel* 152). Es war verboten, Blut auf den Altar zu giessen (*Tac. a. a. O. Verg. Aen.* 1, 415. s. *Puchstein Jahrb. d. arch. Inst.* 1896, 10, 61); die Opferung der von *Tac.* erwähnten männlichen Tiere, unter denen junge Böcke (nach *Lydus de mens.* 4, 45 in Felle gewickelte Lämmer) bevorzugt wurden, geschah demnach an einem anderen Orte (über den paphischen Marmoralter im brit. Museum s. *Journ. of hell. stud.* 9, 179). Alljährlich fand eine feierliche Panegyris von Paphos nach Palaipaphos zum Tempel der Aphrodite statt, an der sich die Bewohner der ganzen Insel beteiligten (*Strabo* 14, 683). Wer in die Mysterien eingeweiht wurde, erhielt einen kleinen Phallos und Salz in die Hand und mußte ein Geldstück an die Göttin entrichten (*Clemens Alex. Protr.* p. 13 *Pott. Arnobius ad c. gent.* 5, 19. *Firmicus de err. prof. rel.* 425), was einerseits an den Mythos von der Geburt der Aphrodite symbolisch erinnerte und andererseits sich auf die zu Ehren der Göttin geübte, schon von *Herod.* 1, 199 (*Athen.* 11, 516 a) für *ἐν ἐκείνῃ καὶ τῆς Κύπρου* bezogene Prostitution bezogen zu haben scheint (*Engel* 141). Ein heiliger Hain befand sich zwischen Alt- und Neupaphos, worauf der bei *Strabo* überlieferte Ortsname *Ἰεροκρητὶς* hinweist (s. *Gruppe* 339); und es ist wahrscheinlich, daß er eine Station der Panegyris gebildet hat. Als eine besondere Eigentümlichkeit der kyprischen Götterdienste muß endlich die hierarchische Gliederung der Priesterümer hervorgehoben werden, wie sie sich in rein griechischen Kulte nicht nachweisen läßt (s. *Gruppe* a. a. O.). Eine Oberpriesterin aller Demeterkulte ist *C. I. G.* 2637, ein Oberpriester der Insel 2622. 2633 und *Journ. of hell. stud.* 9, 251 erwähnt. An der Spitze des paphischen Aphroditenkultes standen jedenfalls in ptolemäischer Zeit (ib. 9, 179) Mitglieder oder Verwandte des Königsgeschlechts der Kinyraden. (*Le Bas-Wadd.* 2798 = *Cesnola app.* 1. Weihung des Demokrates, des *ἀρχὸς τῶν Κινυραδῶν: Collitz-Deecke* 38, Grabschrift in einer Grotte: König Echetimos, Priester „der Herrin“; s. *Enm.* 44. *C. D.* 39: Timochares. 40: Nikokles. *Journ. of hell. stud.* 9, 251 N. 109 *Ἐξιστον τὸν συγγενὴ καὶ τροφὴ τοῦ βασιλέως καὶ στρατηγὸν καὶ ἀρχιερεῖ τῆς ῥήσων οἱ ἱερεῖς τῆς Πάφιας*

*Ἀφροδίτης*. ib. 11, 1891, 190 N. 41 *Ἰλλολεμειὼν βασιλείῳ νιὸν τὸν στρατηγὸν καὶ ναύαρχον καὶ ἀρχιερέα*. s. a. C. I. G. 2620. *Le Bas-Wadd.* 2786. *Journ. of hell. stud.* 9, 225. 227. 252. 12, 190.) Dem letzten Ptolemäer wurde von den Römern das Oberpriesteramt der paphischen Göttin angeboten (*Plut. Cat. min.* 35). Der von *Hesych.* s. v. überlieferte Titel *ἀγίτωρ ὁ τῶν Ἀφροδίτης θυηλῶν ἡγούμενος* *ἱερεὺς ἐν Κύπρῳ* ist ebenfalls inschriftlich gesichert: *Journ. of hell. stud.* 9, 250. N. 105 *τῶν ἐν Πάφῳ . . . ἡγούμενων*, und aus *Cesnola app.* 6. 12 und *Journ.* 9, 234 und 12, 190 (Amt eines *μαντιάχου* oder *μαντιάχης*) muß geschlossen werden, daß auch der mit dem Heiligtum verbundene Orakeldienst (Eingeweihteschau bei *Tac.*, auch Beobachtung des Taubenflugs? *Journ.* 9, 180) in das hierarchische System eingefügt war. (*Hesych.* *Ἀγιομάντις οἱ τῶν θεῶν ἱερότες ἱεροσύνη ἐν Κύπρῳ*. Vielleicht *Ἀγιομάντις*?)

5) Die Aphrodite Paphia außerhalb von Paphos. a) auf Kypros: in Chytrea (*Χύτροι*) *Collitz-Deecke* N. 1—14 *τὰς Παφίας*, *Ohnesfalsch-Richter* 15; *Cerina* (*Κερύνεια*) N. 15. 16 *τὰς θεῶ τὰς Παφίας*; *Atheniu* N. 69, *Neubauer* 685; *Kittion*, Paphia mit Zeus Keraunos C. I. G. 2641. b) außerhalb von Kypros: in Pergamon *Eckhel doctr. num.* 2, 463; *Sardes* ib. 3, 113; *Tegea* s. o.; *Naukratis* *Athen.* 15, 461; (*Herostratos* brachte von Paphos ein Aphroditbild mit, das er im Tempel der Göttin seiner Vaterstadt aufhängte. *Engel* 87); s. *Ohnesfalsch-Richter* 253. Über die besonders in der alexandrinischen Zeit beliebte dichterische Anwendung des Wortes Paphia, das bald als Epitheton gesetzt, bald absolut gebraucht wird, vgl. die reichhaltige Stoffsammlung von *Bruchmann*, *epith. deor.* 67. [Eisele.]

**Paphios** (*Πάφιος*), Beiname des Zeus auf einer Inschrift aus der korythischen Grotte in Kilikien, *Journ. of hell. stud.* 12, 240 nr. 24; *Larfeld*, *Bursians Jahrbuch.* 87, *Suppl.* S. 467. *Corr. hell.* 15 (1891), 687. [Höfer.]

**Paphlagon** (*Παφλαγών*), ein Sohn des Phineus, nach welchem Paphlagonia benannt sein sollte, *Arrian* b. *Eustath.* *Dion. Per.* 793, vgl. 787; *Steph. B.* v. *Παφλαγονία*; *Eustath.* II. 2, 851; *Const. Porphy.* de them. 1, 7. [Stoll.]

**Paphon** (*Πάφον*), Teilnehmer an einer (wohl mythischen) Eberjagd auf einem Vasengemälde, C. I. G. 1, 7 p. 13f. mit älteren Litteraturnachweisen. [Höfer.]

**Paphos** (*Πάφος*). 1) ἡ Πάφος, von Apollon Mutter des Kinyras (s. d.), *Schol. Pind. Pyth.* 2, 57; identisch mit ihr ist wohl die a. a. O. erwähnte *Παφία νύμφη*, die nach anderer Überlieferung von Eurymedon den Kinyras gebar, sowie die Tochter des Pygmalion (das Nähere s. u. Pygmalion) und seiner von Aphrodite belebten Bildsäule, *Or. Met.* 10, 297; 60 wenigstens geben alle mir zur Hand befindlichen Ausgaben *illa Paphon genuit, de qua tenet insula nomen*.—*Ohnesfalsch-Richter*, *Kypros, die Bibel und Homer* 225 und *Engel*, *Kypros* 2, 736 sprechen von einem Sohn des Pygmalion und seiner Statue. Vgl. auch *Enmann*, *Kypros und der Ursprung des Aphroditenkultus* 32. — 2) ὁ Π., Sohn des Kephalos (s. d.), Bruder des

Heos (Heos), Gründer von Paphos auf Kypros, *Schol. Dionys. Per.* 509, Vater des Kinyras, ebend. und *Hygin.* f. 242. 270. 275. [Höfer.]

**Papias** (*Πάπιος*), Beiname des Zeus auf einer Inschrift aus Dorylaion: *Πάπις Διὶ σωτήρι εὐχὴν*, *Walpole, Travels in var. countries of the east* 215 = 560 nr. 26 = C. I. G. 3817. Vgl. *Arist. Vesp.* 297 ὁ παπία und dazu *Schol. ὁ παπίας*. Mehr unter Papas. [Höfer.]

**Pappos** (*Παππῶς*), Beiname des Zeus auf einer Inschrift aus der Nähe von Brussa *Διὶ Παππῶσι*, *Archaeol.-epigr. Mitth. aus Oesterr.* 7 (1883), 175 nr. 17. *P. Kretschmer, Einleitung in d. Gesch. d. griech. Sprache* S. 242 u. Anm. 1 (vgl. S. 199) läßt neben der Wahrscheinlichkeit, daß *Παππῶς* = *Πάπας* (s. d.) ist, auch die Möglichkeit eines Ethnikons offen. Vgl. *Papaios*, *Papas*, *Papias*. [Höfer.]

**Papposilen** s. *Silen*.

**Papsukal** s. *Istar* in den Nachträgen.

**Parabios** (*Παραβίος*), ein Mann in thynischen Lande am thrakischen Bosphoros, in der Gegend, wo Phineus wohnte. Sein Vater hatte im Gebirge eine Eiche abgehauen, obgleich die Hamadryade ihn auflehte, ihren Baum zu schonen. Dafür strafe die Nymphe ihn und seinen Sohn mit Armut und Not. Phineus aber offenbarte dem Parabios, daß er einen Altar bauen und der Nymphe Sühnopfer bringen sollte, und befreite ihn so von seinem Unglück. Der dankbare Parabios wurde des Phineus bester und liebster Freund (oder sein treuester Diener). *Ap. Rhod.* 2, 466 ff. u. *Schol.* [Über die Darstellung des Parabios auf Vasen in dem Phineusmythos s. *Duc de Luynes, Annali* 1843, 1 ff. *Flasch, Arch. Zeit.* 38 (1889), 140. *G. Jatta, Annali* 1882, 95f. zu tav. d'agg. O. *S. Reinach, Répert. des vases peints* 1, 346. Höfer.]

[Stoll.]

**Paraisos** (*Παραϊσός*), ein Verwandter des Minos, nach welchem die Stadt Paraisos (wahrschl. *Praisos*, *Höck, Kreta* 1, 413) benannt war, *Steph. B.* s. v. [Stoll.]

**Parakyp-ton** s. *Parakyp-tusa*.

**Parakyp-ton** (*Παρακύπ-ton*), Name der sonst Leukomantien genannten spröden Jungfrau, *Plut. amat.* 20. Das Nähere s. u. *Anaxarete*. Zum Vergleiche mit dem dort über Aphrodite *παράκύπ-ton* Gesagten läßt sich heranziehen die Aphrodite *Κατασκοπία* (s. d.). *Παρακύπ-ton* hieß nach *Plut. de proc. Alex.* 75 (*δουλοκίτης ἐὶ τοῦ παρακύν-tonτος*) ein steinernes Bild mit einem aus einer Höhle hervorlugenden Kopfe, das zur Erinnerung an einen Mann gefertigt war, der aus Furcht vor Herakles sich in eine Höhle verkroch und dort vor Angst starb. [Höfer.]

**Paralia** (*Παραλία*), 1) auf einem im Peiraieusmuseum befindlichen 'choregischen' Relief (abgebildet *Athen. Mitth.* 7 Taf. XIV), das links drei Schauspieler, rechts den durch Unterschrift bezeichneten Dionysos(?) und eine Frauengestalt mit der Unterschrift Γ Π'ΙΑ darstellt, ergänzt *Schuchardt, Athen. Mitth.* 13, 221 den Namen der weiblichen Figur zu *Παραλία* und sieht darin eine Personifikation der Landschaft *Paralia*, *Maafs, Arch. Jahrb.* 11 (1896), 104 die Göttin der Paraloi, vgl. *Oreia* nr. 1 und *Pedio*; *Robert*

hatte die Umschrift früher (*Ath. Mitth.* 7, 389 ff.) zu *παρθία* ergänzt, später (*Hermes* 22, 336) die Frauengestalt als Personifikation einer im choregischen Wettkampf siegreichen Phyle erklärt. Mehr bei *Eurtwängler*, *Sitzungsber. d. philos.-philol. Cl. d. k. Akad. d. Wiss. zu München* 1897, 1, 412, der an *Paralia* als lokale Heroine, als Genossin und weibliches Gegenstück des Heros *Paralos* (s. d.) denkt; vgl. auch *Wachsmuth*, *Stadt Athen* 2, 149, 1. — 2) Beiname der *Artemis* auf einigen bei den Salinen von *Larnaka* (*Kition*) gefundenen Weihinschriften *Ἀρτέμιδι Παράλια Ἀπίλλης ἀνέθηκε*, *Cesnola*, *Salamina* 95; *Ἀρτέμιδι Παράλια ἐξάμενος Ἀντίλιος Ἀριστων*, *Corr. hellén.* 20 (1896), 340, 6. — *Cesnola* a. a. O. 96 vermutet, daß bei *Kition* unweit des Meeres ein Tempel der Göttin gestanden habe, dessen Bezirk *Ohnefalsch-Richter*, *Kypros*, die *Bibel* und *Homer* S. 12 nr. 7 gefunden zu haben meint. [Höfer.]

**Paralos** (*Πάραλος*), attischer Heros, Erfinder und Namensgeber des athenischen Staatsschiffes *Paralos*, nach *Schol. Patm. Demosth.* 8, 29 Sohn des *Poseidon*; *Phylarchos* bei *Harpokration* s. v. *Πάραλος* p. 236 *Dindorf*; *Bekker, Anecd.* 1, 294; *Schol. Demosth. in Mid.* (or. 21, 570) p. 636 *Dindorf*. Über das Heiligtum des Heros, *τὸ Παράλιον* (*Ps.-Demosth.* 49, 25. *Photius* s. v. und *Bekker* a. a. O.) s. *Wachsmuth*, *Stadt Athen* 2, 149, 1. Bei *Eur. Suppl.* 659, wo *Reiske* und *Markland* für das überlieferte *πάραλον* lesen *Πάραλον* und damit den Heros einführen, schreibt v. *Wilamowitz*, *Hermes* 26 (1891), 233, 1 (vgl. *Ans Kydathen* 25, 46) *Παράλιον*. Nach *Hegesias* bei *Plin.* 7, 5, 57 (fr. 6 p. 143 in *Scriptores rer. Alex. Magni* ed. Müller) war *Paralos* der erste, der mit einem Kriegsschiff gefahren sei, während *Philostephanos* bei *Plin.* a. a. O. den *Iason* nannte. In den *Propyläen* befand sich ein Gemälde des *Protagenes*, das den *Paralos* mit einem kleinen Schiff zur Seite darstellte, *Plin.* 35, 101; dieses Gemälde ist wohl auch bei *Cic. Verr.* 4, 60, 135 (*quid Atheniensium, ut ex marmore Iacchum aut Paralum pictum aut ex aere Myronis buculam*) gemeint, so daß *Bursians* Konjektur *Paralum pictam* (*Meier* bei *Dindorf*, *Schol. Demosth.* a. a. O. versteht dann bei *Cic.* a. a. O. das Staatsschiff, *Eberhard* zu *Cic.* a. a. O. die Erfinderin des Schiffes) unnötig ist. Vielleicht ist *Πάραλος* auch dargestellt auf einer *Kylix* im Britischen Museum, *Smith, Catal. of the greek and etruscan vases* 3 nr. 16 p. 52, und nach *Eurtwängler*, *Sitzungsber. d. philos.-philol. Cl. d. k. bayr. Akad. d. Wiss. zu München* 1897, 1, 412 auf dem unter *Paralia* 1 erwähnten Relief im *Piraeus*. [Höfer.]

**Paramese** (*Παραμύση*), eine Nymphe, von *Apollon* Mutter des *Lykoros* (s. d. Art. *Lykoreus* Bd. 2 Sp. 2183). *Censorinus* *fragm.* 12 p. 66 *Hultsch*. Aus den Ausführungen von *Weniger* s. v. *Lykoreus* a. a. O. ergibt sich, daß die Konjektur von *Juhn*, *Sächs. Ber.* 1 (1847), 417 *Parasias* statt *Paramese* überflüssig ist. [Höfer.]

**Parammon** (*Παράμμων*). Unter diesem Namen wurde *Hermes* neben der *Hera* *Ammonia* in *Olympia* verehrt. Der Kult war nach *Paus.* 5, 15, 7 orientalischen Ursprungs. Es liegt hier

eine seltene Anwendung der Präposition *παρά* vor, die eine Annäherung an den im *Simplex* enthaltenen Begriff ausspricht (s. *παράπαχος* *Plut. vita Dem.* c. 9, *παράπατος* *Platon Phaedr.* 267 A., *παρόμοιος* u. a., *Παράπερος*, „ein anderer Petrus“ *anon. vita Chrys.* 8, 338, 32). Ich fasse deshalb die Epiklesis im Sinne von „der kleine Ammon“, zur Unterscheidung von dem eigentlichen *Ammon*, mit dem nach dem Zeugnis des *Pausanias* die *Eleer* ebenfalls alte Beziehungen unterhielten. Er war vielleicht als *κροισόχορος* dargestellt. [Eisele.]

**Paranomía** (*Παρανομία*), Dämon der Ungesetzlichkeit, dem *Dikaiarchos*, der Admiral des Königs *Philippos* III. von *Makedonien*, auf einer auf dessen Befehl gegen die bestehenden Verträge und Gesetze unternommenen Expedition, ebenso wie der *Asebeia* überall, wo er ankerte, Altäre errichtete; vgl. *Polyb.* 18, 37: οὐ γὰρ ὁρίσκει τὰς ναὺς, ἀλλὰ κατεσκεύαζε βωμούς, τὸν δὲ Λαβδία τὸν δὲ Παράνομιαν καὶ ἐπὶ τοῖς τοῖς καὶ τοῖς προεῖναι καθάπερ αὐτὸν δαίμονας. [Roscher.]

**Parapalzon** (*Παραπαίζων*). Eine Inschrift aus *Eleusis* ist geweiht *τῷ θεῷ Παραπαίζοντι* ... *Ἐφην.* ἀρχ. 3 (1895), 103, 16; die Ergänzung von *Skias* a. a. O. zu *Παραπαίζοντι* ist ohne Zweifel richtig. Zur Erklärung des Beinamens vgl. *Soph. Oed. R.* 1107: αἰς (den *Musen*) πῶστα συμπαίζει (*Dionysos*). *Soph. Antig.* 810: ἀμαρξ γὰρ ἐμπαίζει θεὸς Ἀφροδίτη. *Theokr.* 15, 101: παῖσι δ' Ἀφροδίτη. *Georg. Grammat. Anacr.* 7, 5: Ἐρως ὁ πάντα παίζειν. *Anacr.* 2: *Dionysos*, ὃ δὲ καλεῖται Ἐρως καὶ τέρψαι κινῶντιδες πορφυρέη τ' Ἀφροδίτῃ συμπαίζοντι. [Höfer.]

**Paraparanalos** (*Παράπαράναλος*), Beiname des *Poseidon* auf zwei thessalischen Inschriften *Ποσειδῶντι Παράπαράναλον*, *Fick* bei *Collitz*, *Samml. d. griech. Dial.-Inscr.* 1, 1321. 1322. [Höfer.]

**Parastates** (*Παραστάτης*), der Beistand, Beiname des idäischen *Daktylen* *Herales*, dessen Kult (*Paus.* 5, 8, 1, 6, 21, 5) 50 Jahre nach der deukalionischen Flut von dem kretischen *Hera*-klessprossen *Klymenos* in *Olympia* eingeführt wurde, wo er ihm einen Altar erbaute (s. *Strabo* 13, 355). Der Altar befand sich in der *Altis*, ein anderer im *Gymnasium* (*Paus.* 6, 23, 2. *Bötticher Olympia* 79). Die Namen der andern *Daktylen* sind *Paionaios*, *Epimedes*, *lasios* und *Idas* (*Paus.* 5, 7, 4). Die Einsetzung der olympischen Spiele wird teils auf die *Daktylen* überhaupt, teils auf *Herales* im besonderen zurückgeführt (s. oben unter *Daktyloi* Bd. 1 Sp. 940). Daß diese Sagenbildung im ganzen verhältnismäßig späten Ursprungs ist, hat *Loebek Aglaoph.* 2, 1168 ff. mit überzeugenden Gründen dargelegt, wie denn auch die auf die olympischen Spiele bezügliche Überlieferung erst dann entstehen konnte, als der dorische Adel die führende Stellung in *Olympia* einzunehmen begonnen hatte (v. *Wilamowitz*, *Eur. Heracl.* 21). Doch möchte *Loebek* den ursprünglichen und epichorischen Charakter gerade der Verehrung des *Herales* *Parastates* aufrecht erhalten, während *Preller-Robert* 1, 658 einen alten Kult der namenlosen *Daktylen* in *Olympia* für wahr-

scheinlicher hält. Herakles wurde auch sonst besonders in den Fällen angerufen, wo schnelle Hilfe not that (*Libanius* I. 584. *Hesych.* s. v. Ἡρακλῆς. *Lobeck* a. a. O.), und *Diodor* 5, 64 berichtet die für ihn überraschende, der ioiostischen Auffassung des Heros widerstrebende Thatsache, daß der Herakles von Olympia bei den Frauen abergläubische Verehrung genossen habe, bei der Besprechungen und Amulette eine wichtige Rolle gespielt hätten. Es wird also der olympische Parastates die Bedeutung eines Nothelfers im allgemeinen gehabt haben, woneben ihm die Zusammenstellung mit den übrigen Daktylen, deren Namen sämtlich auf die Heilkunst hinweisen, einen besonders wirksamen Beistand bei körperlichen Gebrechen beizulegen scheint (s. *Usener, Götternamen* 155). — Zur Bedeutung von Παραστάτης vgl. den Brief des Königs Attalos III. an Rat und Volk von Pergamon, in dem er kund gibt, daß er den Sabazios als Kultgenossen der Athena in Pergamon aufnehmen wolle, da er den Gott ἐν πολλοῖς πράξει καὶ ἐν πολλοῖς κινδύνοις παραστάτην καὶ βοηθὸν ἐρροτὴν habe, *Fränkel, Die Inschr. v. Pergamon* nr. 248 S. 248 Z. 50ff. Priapos wird in der auf Thera gefundenen Inschrift des Artemidoros von Perge genannt παραστάτης πᾶν πολιταῖς τοῖς ἑνοικοῦσιν ἔξινος, *C. I. G.* 2, 2465 b. *Add. Kaibel, Epigr.* 807, 5. *Arch. Anz.* 1899, 192, 8. Dem König Antiochos I. von Kommagene ist die ἀθανάτος Φοορίτις oft παραστάτης ἐταρῆς εἰς βοηθίαν ἄνθρωπον βασιλικῶν ἐπιτηρῆς gewesen, *Hannau-Puchstein, Reisen in Kleinasien* 263. *Michel, Recueil d'inscr. grecques* 735 p. 629, 66. Höfer.] [Eisele.]

**Paracentia**, Beiname der Minerva auf Inschriften aus Benevent: *Atinni sacra(um) et Minervae Paracentiae (Parachintiae)*, *C. I. L.* 9, 1539—1542. Wie die Verbindung mit Attis lehrt, ist Minerva = Magna Mater, Paracentia natürlich = Berecynthia (s. d.), vgl. *G. Zippel, Das Taurobolium, Festschr. f. Friedländer* 519. [Höfer.]

**Parca, Parcae.** Vgl. zu Parca Bd. 2 Sp. 211, 58ff. Parca ist eine altrömische Göttin der Geburt. Als solche erwähnt sie *Varro* (bei *Gell.* 3, 16, 10) zusammen mit den Geburtsgöttinnen Nona und Decima (s. diese Bd. 2 Sp. 208, 13ff. 196, 49ff.). *Caesellius Vindex* (bei *Gell.* a. a. O. 11; Bd. 2 Sp. 184, 1ff.) nennt in Verbindung mit denselben beiden Göttinnen nicht Parca, sondern Morta (Bd. 2 Sp. 183, 66ff.). Daraus schließt *G. Wissowa (Religion u. Kultus d. Römer = I. v. Müllers Handb. d. klass. Alt.-Wiss., Bd. 5 Abt. 4 S. 213 Anm. 3)*, daß die Gruppierung der Namen eine willkürliche, keine überlieferte (etwa Priesterschriften entnommene) ist, und vermutet, daß Parca Morta einen ebensolchen Doppelnamen gebildet habe wie Genita Mana (Bd. 1 Sp. 1612, 8ff.), mit dem er sich inhaltlich vollkommen decke. Par-ca hängt mit par-ere, par-tus, Par-tula zusammen. Indem man aber den Namen falsch mit pars in Verbindung brachte, identifizierte man die Parca mit der griechischen Moira und vervielfältigte sie demgemäß den drei Moiren entsprechend zu drei Parcae; vgl.

*Moira* Bd. 2 Sp. 3084 ff. Während uns von einem Kultus der Parcae nichts bekannt ist und auch Widmungsschriften an sie nicht vorzukommen scheinen (denn die besonders in oberitalischen und südfranzösischen, also wesentlich dem keltischen Boden angehörenden Inschriften wiederholt genannten Parcae haben weder mit der altrömischen Parca noch mit den Parcae etwas zu thun, sondern sind aller Wahrscheinlichkeit nach einheimische Gottheiten (vgl. *M. Ihm, Der Mütter- oder Matronenkultus u. s. Denkmäler, in Jahrb. d. Ver. v. Altertumsfr. im Rheinl.* 83 [1887] S. 66ff. mit *Inachr.* Nr. 516—533), werden die Parcae von den Dichtern als Schicksalsgottheiten ganz im Sinne der Moiren außerordentlich häufig erwähnt; vgl. die reiche Stellensammlung bei *Klausen, Die Parcae oder Fata, in Ztschr. f. d. Altertumswiss.* 7 (1840) Sp. 217—256. Zwei Anschauungen sind es hauptsächlich, wie *K. Purgold (Archäol. Bemerkungen zu Claudian u. Sidorius. Gotha 1878. S. 63ff.)* ausführt, welche die römischen Dichter bei der Verknüpfung der Parcae mit bestimmten Momenten des menschlichen Lebens zum Ausdruck bringen: entweder führen die Göttinnen durch einen eigenen Beschluss oder durch Aufzeichnung von Iupiters Willen eine bestimmte Wendung des Schicksals herbei, oder sie knüpfen an einen wichtigen Moment den Faden an, mit welchem sie den Menschen die Geschicke zuspinnen. So entstehen die typischen Vorstellungen von den Parcae mit Schriftrolle und Spindel; zumal das Zuspinnen des Geschicks spielt in der römischen Poesie eine große Rolle. Dieselben Vorstellungen sind im wesentlichen für die Darstellung der Parcae auf Kunstwerken maßgebend; auf nicht sehr zahlreichen Bildwerken, meist Sarkophagen, erscheinen sie als Schicksalsmächte mit der Geburt, der Hochzeit und dem Tode nicht nur des Menschen, sondern auch mythologischer Figuren in Verbindung gebracht; vgl. die Zusammenstellung und Besprechung der Denkmäler bei *Purgold* S. 66ff., mit Litteraturnachweisen. [R. Peter.]

**Parcae.** Über die Verehrung der Parcae auf keltischem Gebiet und ihren gemutmaßten Zusammenhang mit den keltischen Müttern vgl. den Artikel Matres, Matronae Bd. 2 Sp. 2473 f., *Bonner Jahrb.* 83 p. 66 A. Die Inschriften sind zusammengestellt *Bowyer Jahrb.* a. O. p. 189f. (nachzutragen sind n. a. *C. I. L.* 11, 621, 3, 11156). Vgl. auch *Holder, Alteltischer Sprachschatz* s. Parcae. — Vgl. auch *Golther, Handbuch der german. Mythol.* 106. *Rud. Koegel, Götting. Gelehrte Anz.* 159 (1897), 649ff. [M. Ihm.]

**Paraeantes.** In einem von *Rubensohn, Athen. Mitt.* 25 (1900), 345 gegebenen Excerpte aus einer Handschrift der Ambrosiana, die eine Kopie des *liber insularum Archipelagi* von *Christoforo Buondelmonte* enthält, heißt es: *Parcaeutes Plati filius, quem ibidem regnasse aiunt et oppidum construxisse, ipsam insulam et oppidum Paron a suo nomine nuncupavit.* Wie *Rubensohn* a. a. O. Anm. 2 bemerkt, ist *Parcaeutes* Schreibfehler für *Paraeantes*, das die redigierten Handschriften (*Leydrams Ausgabe des liber*

*insularum*, Paris 1897, war mir nicht zugänglich) geben; die griechische Übersetzung hat Paros. Wie E. Jacobs bei *Hiller v. Gaertingen*, *Thera* 378 anmerkt, geht die Quelle für *Buondelmontes* durch *Boccaccio*, *de genealogia deorum* (ed. *Micyll* p. 399) auf *Isidorus*, *Etymol.* zurück. Der Text *Buondelmontes* lautet bei Jacobs a. a. O.: *Parente, Plati filius, quem ibidem et oppidum construxisse aiunt, insulam et oppidum Pari a suo nomine nominavit.* S. *Paros* u. *Paros*. [Höfer.]

**Pareas** s. *Paros*.

**Paredroi, Paredros** (Πάρεδροι, Πάρεδρος). Πάρεδροι θεοὶ die 'Beisitzer' heißen nach *Passow-Rost*, *Handwörterb. d. griech. Sprache* s. v. *πάρεδρος* die Götter geringeren Grades, deren Statuen neben denen der größeren Götter aufgestellt wurden<sup>1)</sup>, während *Pape-Bensler* s. v. *πάρεδρος* sie nach K. F. Hermann, *Gottesdienstl. Altert.* 2 19, S. 101 als solche Götter bezeichnet, welche in einem Tempel gemeinschaftlich verehrt wurden, sie also den θεοὶ σύνναιοι, σύνναιοι, ὁμόναιοι (vgl. d. A. *Homomioi* Bd. 1 Sp. 2699, 40 ff. \*) u. d. A. *Homochetai* (Theoi) gleichsetzt; diese letzteren 'die eigentlichen Tempelgenossen', deren Bilder in demselben Raume standen, scheidet Hermann a. a. O. einerseits von den Göttern des Vorhauses (θεοὶ πρόναιοι [s. d.], andererseits von denjenigen Göttern, die in förmlichen Doppeltempeln [vgl. z. B. *Dio Cassius* 55, 1 τὸν τοῦ Διὸς τοῦ Κατετάλιον τὸν τε σύνναιον αὐτοῦ] neben einander verehrt wurden. Es scheint mir jedoch aus den unten anzuführenden Beispielen hervorzugehen, daß man mit der Bezeichnung *πάρεδρος* nicht sowohl den durch Aufstellung von Statuen oder Errichtung von Altären zum Ausdruck gebrachten Begriff der Tempel- bez. Altargemeinschaft (σύνναιοι, σύμβουλοι) verband, als vielmehr sich den *πάρεδρος* als Beisitzer der persönlich vorgestellten Gottheit (s. die unten bei *Dike*, *Helena*, *Alkestis* u. s. w. angeführten Stellen) dachte, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß man dieser Vorstellung durch Statuen u. s. w. einen sichtbaren Ausdruck gab. Was den Rang der θεοὶ *πάρεδροι* betrifft, so ist er nach *Spanheim*, *De praes. et usu numism.* 1717 vol. 2 p. 334 ein geringerer (*πάρεδρος* ... inferioris ... dignitatis nomine) als der, welcher durch *σύνθετος* ausgedrückt werde; der letzteren Behauptung widerspricht allerdings *Hezych.*, nach dem (s. v. *πάρεδρος*) *πάρεδρος* und *σύνθετος* gleichbedeutend ist, vgl. auch *Lehmann* zu *Lucian*, vol. 8 p. 405, und auch die

unten angeführten Beispiele lassen im Gebrauche von *πάρεδρος* und *σύνθετος* keinen Unterschied erkennen. Gegen *Spanheims* Behauptung erhebt Einspruch G. d'Arnaud, *De diis πάρεδρος sive adessoribus et coniunctis commentar.* p. 15, mit dem Bemerkten, daß *πάρεδροι* 'aequales dei', also im Range gleichstehende seien. Sowohl *Spanheims* als d'Arnauds Ansicht bedürfen der Berichtigung. Lehrreich ist der Vergleich mit den richterlichen *πάρεδροι* in Athen: jeder der drei höheren Archonten wählte sich je zwei *πάρεδροι*, die ihm mit Rat und That zur Seite stehen sollten: er nahm dazu gewöhnlich Freunde und Bekannte, denen er eine Ehre erweisen wollte; *Meyer-Schömann-Lipsius*, *D. alt. Prozeß* 70 ff. *Dittenberger* a. a. O. 2<sup>e</sup> S. 435 Not. 2 mit Belegstellen aus Schriftstellern und Inschriften. Wenn, wie oft, eine Übertragung menschlicher Verhältnisse auf die Götterwelt stattgefunden hat — ich erinnere an *Eur. Hel.* 878 f. (ἔστι γὰρ ἐν θεοῖς σύλλογος τε σοὺ πέρι ἔσται πάρεδρος Ζηρὶ τῶδ' ἐν ἡμῶν), wo wir eine Gerichtsverhandlung nach menschlichem Muster sich im Olymp abspielen sehen mit Zeus als ἀρχων und den übrigen Göttern als *πάρεδροι* —, so ergibt sich für den θεὸς *πάρεδρος*, daß er ursprünglich dem Range nach denjenigen Gotte, dessen *πάρεδρος* er wird, untergeordnet war, aber eben durch die Verleihung der *παρεδρία* d. h. des Rechtes, neben jenem zu sitzen (vgl. *Rohde*, *Psyche* 1<sup>e</sup>, 312, 17 zu 311), zu gleicher Würde emporgehoben wird. Doch erscheint dabei immer jener noch als Hauptgottheit, es findet dasselbe Verhältnis statt wie zwischen dem

καὶ τοῖς ἀννύοις θεοῖς, C. I. G. 3, 4712. *Ἀντιόχῃ θεὸς μυστήων* . . . καὶ τοῖς ἀννύοις θεοῖς, C. I. G. 3, 4955. *Θεὸ Πανὶ καὶ τοῖς ἀννύοις θεοῖς*, C. I. G. 3, 4716 d<sup>e</sup>. 4716 d<sup>e</sup>. Add. p. 1195. 4716 d<sup>e</sup> Add. p. 1197. *Ἀποδότης (= Isis?) θεὸς μυστήων καὶ τοῖς ἀννύοις θεοῖς*, C. I. G. 3, 4716. Über noch andere ägyptische θεοὶ ἀννύοι vgl. *Archa*, *Ztschr. f. ägypt. Sprache* 1893, 32, 104 f. *Ἀσπιόφι Νεφίσι καὶ ἀννύοις θεοῖς*, C. I. G. 3, 5876; *Kaibel*, *Epigr.* 837 *Inscr. Graec. Sicil.* 882. *[Ἰσ]ιδῶρος καὶ Κόρυς καὶ οἱ ἀννύοι*, Inschrift aus Aigai, *Schuchhardt*, *Altert. von Aigai* 1889, 42. Durch Beschluß des Königs Attalos III von Pergamon, den Sabazios *συναδικημάτων τῆς Νισσηφόρ* Ἀδριανῆς, wird dieser ἀννύος der Athene, *Frankel*, *Die Inschr. von Pergamon* 248 S. 166 Z. 49 ff. und dazu *Fränkel* a. a. O. 170 zu Z. 51. 56. Artemis Orthia und οἱ συναδικημένοι αὐτῇ θεοὶ (Sparta), C. I. G. 1, 1444; fast gleichlautende (nur ohne Orthia) Inschriften aus Panamara, *Corr. hell.* 11, 147, 48. 12, 267. Im botiotischen Koroneia *συναδικημάτων τῆς Ἀδριανῆς ὁ ἱεὺς* (vgl. Bd. 1 S. 1789, 62 ff.), *Strabo* 9 p. 411, Athenia Itonia war aber dort die Hauptgottheit. Den *πατρίον θεοῖν* von Akraiphia beschließt man im Tempel des Apollon Ptoos *συναδικημάτων* die Bilder (*Νίμωτος*) *Ἄντ* *Ἐκαστῶν καὶ θεῶς Σηβαοῦς* (*Πορναία*), *Dittenberger*, *Sylloge* 37, 376 S. 386 Z. 51; vgl. *Inscr. Graec. Sept.* 2713 Z. 51 S. 479. Mit den *συναδικημένοι* scheint auch der *τρίτοπος* einer Inschrift aus Rom (C. I. G. 5980. *Kaibel*, *Inscr. Graec. Sic. et Ital.* 996 p. 256) zusammenzuhängen, unter dem nach *Dittenberger* a. a. O. 2<sup>e</sup>, S. 670 not. 7 zu verstehen ist *ora triplex*, in qua tribus diis sacra fuit. Das seltsame, litterarisch nur durch *Hezych.* bezeugte *ὑπὸναιον* findet sich auf einer Inschrift aus dem Asklepieion in Epidauros *Τῷ Ἀσκληπιῶν . . . καὶ ὑπὸναιον*, *Epigr. Græc.* 1899, 1 nr. 1. *Dittenberger* a. a. O. 2<sup>e</sup> S. 801 f. nr. 938. Auch die Hetaire Phryne, deren goldene Statue in Delphi stand (*Paus.* 10, 15, 1. *Plut. Alex. c. virt. s. fort.* 2, 3. *Ael. v. h.* 9, 32) heisst *ἀννύος καὶ ἀντιόχῃ τοῦ Ἐφοῦτος*, *Plut. Anat.* 9.

<sup>1)</sup> In dem A. *Homomioi* ist nachzutragen: S. 2699, 52 ff. fehlt für die Weihung *Ἀνὸν Οἰκίῳ, Σαράπειν, Ἰσίδῳ, Ἀντιόχῃ, Ἀποκρίτῃ, θεοῖς ἀννύοις καὶ συμβουλοῖς* die Belegstelle: *Corr. hell.* 6 (1882), 328, 22 = *Dittenberger*, *Sylloge* 2<sup>e</sup>, 758 S. 617. *Ἀμῶνος* (s. d.) und *Ἀνιδάτος* heißen τῆς *Ἀνιδάτος* *σύνναιοι θεοὶ*, *Strabo* 11, 512. *Φίλοισ* (s. d.) ist σύνναιος und *σύνναιος* τῷ *πρωτόκτορι* (= *Hermes*), *Arr. Persp.* 2, 1; in Dodona ist *Dione σύνναιος*, vgl. *Strabo* 7, 329. Vgl. ferner die Weihungen an die θεὸς καλὴ ἐν *Παρόντι* und die ἀννύοι θεοὶ (s. [Eu] *Pandora* nr. 2), die Inschrift aus *Ὀμβος*: *Ἀφροδίτῃ* (vgl. zu diesem *Pietzmann* bei *Pausanias* 9, 17. *Archer*) *θεῶν μυστήων Ἀνδρόκλῃ καὶ τοῖς ἀννύοις θεοῖς*, C. I. G. 4859, *Strack*, *Innalt. des Ptolema*. 249. *Michel*, *Recueil d'inscr. grecques* 1238 p. 859. Vgl. C. I. G. 3, 4716 e. 4860. *Ἀσπιόφ*

Hauptgott und seinen *σύντροφοι*, jener kommt an erster Stelle, dann erst die letzteren, vergl. *Plut. Quaest. conv.* 7, 6, 3: *οἱ θεοὶ θύοντες ἀμα συμβόμοι καὶ σύντροφοι κοινὰς συνεπύχονται*, vgl. auch *E. Meyer, Gesch. des Altert.* I S. 83; ein ähnliches Verhältnis waltet ferner bei den Weihungen u. s. w. an mehrere Gottheiten, oft noch mit der Hinzufügung 'und an die Götter alle' (s. d. *A. Pantos Theoi*), wobei die Hauptgottheit immer an erster Stelle genannt wird. Ein weiterer Beweis von dem ursprünglich untergeordneten Range des *πάρεδρος* liegt in der Tatsache, daß auch Heroen, sogar Sterbliche als *πάρεδρος* bezeichnet werden (s. unten). Von den Alten wird *πάρεδρος* entweder als *σύντροφος* (*Hesych.* vgl. oben), *παρεκαθήμενος* (*Hesych.*) oder *συγκαθήμενος* (*Schol. Aristid.* p. 114 *Dindorf*) oder als *σύντροφος* (*Schol. Eur. Med.* 843, wie auch *Isokr.* 10, 62 *σύντροφος* und *πάρεδρος* verbindet) erklärt. Nach *Schol. Pind. Pyth.* 3, 139: *πάρεδρος γὰρ ὁ Πάν τῃ 'Ρῆα, ὡς αὐτὸς ὁ Πήρδαρος* (fr. 95 *Bergk* a. S. 405). *Ὁ Πάν, Ἀρχαδίας μεδίων... Ματρὸς μεγάλης ὁ παδὲ ἰστὶ πάρεδρος = ὁπαδός*, Begleiter, Geführte', wie *Hekate ὁπαδὸς τῆς Ἀρτέμιδος* heisst (*Philod.* περὶ εὐσεβ. 42 *Gomperz*) und dieselbe Göttin im *Hymn. Hom.* in *Cer.* 440 (vgl. *Philod.* a. a. O. und dazu *Bergk, Poet. lyr.* 3<sup>a</sup>, S. 631) *πρόπολος* (vgl. auch *Bergk* a. a. O. 3<sup>a</sup> S. 729 fr. 129) und *ὁπαδός* der *Persephone* (vgl. auch *E. Maafs, Orpheus* 178 Anm. 6), ja von *Euripides* (bei *Philod.* a. a. O. = *frgm.* 949 *Nauck*) sogar *Διμήτρος λέκτρος* genannt wird, wie ferner *Artemis* und *Athena* bei *Stesimbrotos* bei *Philod.* a. a. O. (vgl. 45) *ὁπαδοί* der Göttermutter heißen. Nach dem Dichter der *Danaïs* bei *Philodem.* a. a. O. sind die Kureten *θεράποντες* der Göttermutter, eben dieselben heißen bei *Poet.* bei *Stob. Eclog.* 1, 2, 31 p. 17 *Meineke* = *Bergk, Poet. lyr.* 3<sup>a</sup>, 681 *μετρί Διὸς 'Ρῆα πάρεδροι* (man vgl. auch *Cornut. de nat. deor.* 6 p. 19 *Osann*, wo der Dienst der Kybelepriester, der *Galloi, παρῆδρια* bei der Göttin genannt wird), so daß sich aus den angeführten Beispielen die ungefähre Gleichheit von *πάρεδρος*, *ὁπαδός*, ja *θεράπων* (die idaiischen Daktylen sind bei *Apollon. Rhod.* 1, 1127 *παρῆδροι* der Göttermutter, nach dem Dichter der *Phoronis* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1129 *θεράποντες*) ergibt; man vgl. auch *Eur. Bacch.* 57, wo *Dionysos* seine *Thiasoten παρῆδρους* καὶ *ἐννεπίτροπος* nennt. Daß *ὁπαδός* keine tiefere Rangstufe zu bezeichnen braucht, ergibt sich aus *Hom. Hymn. in Merc.* 450, wo *Apollon*, der *Musageten*, sagt καὶ γὰρ ἐγὼ *Μοῦσων Ὀλυμπιάδεσσιν ὁπῆδός*. Eine ganz scharfe Abgrenzung des Begriffes *ὁπαδός* ist ebenso unmöglich wie des Begriffes *πάρεδρος* und seiner Synonyme *σύντροφος* (s. oben), *σύντροφος*, *σύντροφος*, *σύντροφος*, zu denen wohl auch *συνεπίτροπος* zu rechnen ist, vgl. *Apoll. Rhod.* 1, 1319 *Herakles ἀθανάτοισι συνέπιτρος* und *Schol.: συνέπιτρος δὲ συνδιατρετὴν, ὁμοτρετῆρον, ὁμότροπον, ὅτι ἡ κοινή τράπεζα τῇν αὐτὴν τιμὴν τοὺς μεταλαμβάνουσιν αὐτῇ δίδωσιν*. Kommt es doch in jedem einzelnen Falle darauf an, wen der Dichter u. s. w. als Hauptgott bezeichnen will, so daß es vorkommt, daß von zwei Göttern der eine das

eine Mal als Hauptgott, das zweite Mal als *πάρεδρος* des andern erscheint, wie *Dionysos πάρεδρος Διμήτρος* (s. unten *Dionysos*) und *Demeter Βρομίοιο συνέπιτρος* (*Orph. hymn.* 33, 10) heisst; ja *Hippolytos* bezeichnet sogar die *Artemis* als seine *σύντροφος* (*Eur. Hipp.* 1093); da aber unmittelbar auf *σύντροφος* folgt *συνκῶμος*, bezieht sich dieses *συνκῶμος* wohl auf das Zusammensitzen beim Ausruhen von der Jagd. Auf jeden Fall aber wird durch die Bezeichnung *πάρεδρος* etc. immer das persönliche Verhältnis der Beteiligten betont; vgl. auch *Phylarchos* bei *Athen.* 13, 593 c = *F. H. G.* 1, 339, der die *Danae*, die Tochter der Freundin *Epikuros* *Leontion*, *πάρεδρος* der Königin *Laodike* von *Syrien* nennt. Was das Wesen der *θεοὶ πάρεδροι* betrifft, so charakterisiert sie *d'Arnaud* a. a. O. 40 richtig als *diu similis fere naturae* (dies stellt mit Bezug auf die *σύντροφοι θεοὶ* in *Abrede P. Bauer, Philol. Suppl.* 8 [1901], 469, *quorum officia conveniunt et qui arcto societatis vinculo constricti sunt* Denn wenn *Julian* ep. 24 p. 393 b = 510 *Hertlein* sagt: *Homer τὸν ἐκατοστάχην τὸν Βριάειω καθίζει πάρεδρον τῷ Διῷ*, so hat er den singulären Fall im Auge, wo *Aigaiou-Briareos* von *Theitis* zu Hilfe gerufen *παρὰ Κρονίων καθέζοτο*, *Hom. Il.* 1, 145. *Philodem* a. a. O. p. 41. In dem folgenden alphabetischen Verzeichnis der Götter und Heroen sind mit \* versehen die ausdrücklich *πάρεδροι* genannten; aufgenommen sind auch diejenigen, die mit dem synonymen *σύντροφος*, *σύντροφος* u. s. w. (s. oben Sp. 1571 f.) bezeichnet werden.

1) *Aidos*: a) *ἐλλ' ἔστι γὰρ καὶ Ζηνὶ σύντροφος θρόνον Αἰδῶς* (hier = *Erbarmen*), *Soph. Oed. C.* 1267. — b) *Χαρίτιστα συνέπιτρος Αἰδῶς*, *Christodor. Anth. Pal.* 2, 341.

2) \**Alkestis*: vgl. *Eur. Alc.* 746 das Gebet des Chores: *Ἄιδον νύμφη παρῆδρεῖός*.

3) \**Aphrodite*: *σμερὶ Βαχχοῖο πάρεδρος*, *Orph. hymn.* 55, 7, und dazu *E. Maafs, Orpheus* 70 Anm. 92.

4) \**Azizos* (s. *Azizos* Bd. 1 u. *Cumont* bei *Pauly-Wissowa* s. v.) mit *Monimos* (s. d.) als *πάρεδροι* *Ἰλίου* in *Edessa* verehrt.

5) *Athena* s. *Pronoia*. — In anderer Bedeutung *πάρεδρος* genannt, s. unt. Sp. 1578, 62.

6) \**Charites*: *παρῆδρους δὲ καὶ συμβόμοι τὰς Χάριτας ἔχει* (*Aphrodite*) καὶ τὴν *Πειθῶ* καὶ τὸν *Ἑρμῆν διὰ τὸ πειθοῖ προσάγειν*, καὶ λόγῳ καὶ χάρισι τοὺς ἱσχυμένους, *Cornut. de nat. deor.* 134 *Osann*. Vgl. *Plut. Conjug. Praec. Exord.*: οἱ παλαιοὶ τὴν Ἀφροδίτῃ τὸν Ἑρμῆν *συνκαθίδρυσαν... τὴν τὴν Πειθῶ καὶ τὰς Χάριτας*.

7) \**Daimones*: οἱ λεγόμενοι παρὰ τοῖς μάγοις *ὄνειροπομποὶ καὶ πάρεδροι*, *Iustia, Martyr. Apolog.* 1, 18 ed. *Otto* 1 p. 58. *σμενόμενοι* (die Anhänger eines gewissen Kataklysmen, der offen dieselben Lehren, wie *Simon* der *Magier* verbreitete)... *ὄνειροπομοὶ τὲ καὶ πάρεδροι τῶν δαίμονι*, *Euseb. Hist. eccl.* 4, 7, 9. *Migne* vol. 20 p. 317 *qui dicuntur paredri et oniroponi*, *Iren.* 1, 23, 4. *Migne* vol. 7 p. 673 vgl. 1, 25, 3 p. 681. — *Εἰκὸς δὲ αὐτὸν* (*Marcus der Magier*) καὶ δαίμονα τινα *πάρεδρον* ἔχειν, δι' οὗ αὐτὸς τε προφητεύειν δοκεῖ καὶ ὅσας ἀξίας ἠγάτα

μετόχους τῆς χάριτος αὐτοῦ, προσητέον ποιῇ, *Iren.* 1, 13, 3 *Migne* 7 p. 581. Vgl. auch *D. Cange. Glossar. med. et infim. Lat.* s. v. *Paredrus*: *Paredrum* vocant daemoniacam virtutem. Nach *Valesius* ad *Euseb.* a. a. O. sind die δαίμονες πάρεδρος spiritus magis adstantes, vel etiam quos magi aliis immittebant, ut perpetuo ad tutelam adisterent. Vgl. auch *J. Wier. De praestigiiis daemonum* (1583), 111, 4ff., *Salmas.* ad *Spartian. Hist. Adr.* 14. Hiermit hängt wohl auch der III[er]e[re]dros Έρως eines Zauberpapyrus zusammen. *A. Dieterich, Papyri mag. mus. Lugd. Bat., Jahrb. f. klass. Phil., Suppl.* 16 (1888), 794, 14. Vgl. auch unten *Heroēs*.

8) *Demeter* s. oben Sp. 1574, 4.

9) \**Dike*: a) οἱ πάσαι σοφαὶ ἄνδρες τὴν Δίκην πάρεδρον τῷ Διὶ ἐποίησαν, ὥς ὅτι ἂν πρὸς τοῦ Διὸς κωσθῇ, τοῦτο ξὺν Δίκῃ περὶπαγεύον, *Arrian.* 4, 9, 7. — b) τὴν Δίκην ἔχει πάρεδρον ὁ Ζεὺς καὶ τὴν Θέμιν, ἵνα πᾶν τὸ πράγθῃ ἐπὶ τοῦ κρατούντος θεμιτὸν ἢ καὶ δίκαιον, *Plut. Alex.* 52. c) τῷ Διὶ τὴν Δίκην εἶναι καὶ τὴν Θέμιν πάρεδρους, ἵνα πᾶν πράττομενον ἐπὶ βασιλείᾳ θεμιτὸν δοκῇ καὶ δίκαιον, *Plut. Ad princ. inerm.* 4 p. 781b. Dieser Gedanke findet sich schon bei *Hesiod. Op.* 259: Δίκη... πάρ Διὶ πατρὶ καθεζομένη. Vgl. *Soph. Oed. C.* 1389: Δίκη... ξυνηδρος Ζηνὸς ἀρχαίῳ νόμῳ. *Orph. hymn.* 61 (*Dike*), ἢ καὶ Ζηνὸς ἀνακτος ἐπὶ θεῶν ἰσθὼν ἔχει. Vgl. *Soph. Ant.* 451: ἡ ξυνοικίος τῶν κάτω θεῶν Δίκη u. *Nauck z. d. St.*, *Rohde a. a. O.* 2<sup>2</sup>, 242, 3. — *Porphyr. Epist.* ad *Marcell* 22: ἡ ὁπάδω τῶν θεῶν Δίκη. Vgl. *Nemesius*.

10) \**Dionysos*: χαλκοκρότον πάρεδρος Λαμάρτος (= *Rhea*)... ἐννεχαίτας... Διόνυσος, *Pind. Isthm.* 7 (6), 3f.

11) \**Eileithyia*: Εἰλειθένια, πάρεδρος Μοιρῶν, *Pind. Nem.* 7, 1. Vgl. d. A. *Moirā* Sp. 3091, 56.

12) \**Erechtheus*: die Athener haben den E. τοὺς ἐν ἀροπαίᾳ θεοὺς πάρεδρον gemacht, *Arist. or.* 13 p. 193 *Dindorf*. Das Schol. erhebt gegen den Ausdruck πάρεδρος Widerspruch: ἀντὶ τοῦ ἰστέα· δυνάως δὲ εἶπε πάρεδρον, οἷον ἐν ἀροπαίᾳ. Vgl. aber *Wachsmuth, Ber. d. Sachs. Ges. d. Wiss.* 1887, 399 ff. *Rohde a. a. O.* 1<sup>2</sup>, 1357.

13) \**Eros*: a) s. ob. *Daimones* a. E. — b) τὰ σοφὰ πάρεδρους ἔρωτας, *Eur. Med.* 843 und dazu *Schol.* u. *Wacke* 1 z. d. St.

14) \**Helena*: Apollon verkündet, daß H. in Διὸς μελάθροισι παρ' Ἡφ. τῇ θ' Ἰφαικίῳς Ἡρῇ πάρεδρος θεὸς ἀνθρώποις ἔσται σπονδαὶς ἔκτιστος ἐστὶ, *Eur. Or.* 1684 ff. und vorher (v. 1636), daß sie dem Kastor und Polydeukos ἐν αἰθέρι πνεύσι σύνθετος ἔσται. Vgl. *Meuelas*.

15) \**Hera*: ξανθὴ πάρεδρος σερμῶν Διὸς, *Bakchyl.* 10, 51.

16) *Herakles* s. oben Sp. 1573, 61. — Vgl. auch d. Art. *Omphale* Bd. 3 Sp. 885, 48.

17) \**Hermes*: a) s. *Charites*. — b) Ἐρμῆς Ἀφροδίτα πάρεδρος, *Kaibel, Epigr.* 783, 2. — c) πάρεδρος Ἐρμῆς Ἐλευθερίας (= *Dionysos*), *Kaibel a. a. O.* 817, 4. *Wachsmuth, Stadt Athen* 2, 137, 2.

18) *Heroēs*: τί χεὶ δαίμοσι καὶ ἥρωσιν αὐτήν (die ψυχὴ) προσάπτειν, οἷον ἀδίδοι τέ

εἶσι καὶ εὐνοποδοὶ τῶν θεῶν διὰ παντός. *Jamblich. de myst.* 1, 10 ed. *Parthey* S. 36, 8ff.; vgl. 2, 10 S. 94, 19.

19) \**Himeros* (?): ἐναργὴς βλεψάων ἵμερος... τῶν μεγάλων πάρεδρος θεῶν, *Soph. Ant.* 795 u. d. Ausleger.

20) \**Iris*: a) In Alexandrien ist Sarapis πολιοῦχος θεὸς ἅμα τῇ πάρεδρῳ κόρη καὶ τῇ βασιλίδι τῆς Ἀλγυπίας πᾶσις Ἰαρίδα, *Julian ep.* 51, 433a = 556 *Hertl.* — b) καὶ με καλεῖσθαι πάρεδρον (wohl des Osiris), *Kaibel a. a. O.* 1024, 49.

21) *Korybas*: heißt μετὰ Ἥλιος und ἀνέθρονος τῇ Μητρὶ, *Julian or.* 5, 168b. Vgl. d. A. *Kureten* Bd. 2 Sp. 1599, 23.

22) \**Kureten* s. oben Sp. 1573 u. d. A. *Kureten* Bd. 2 S. 1613, 40ff.

23) \**Kyllenos* und *Titias*, die zwei vornehmsten der idaischen Daktyloi, heißen πάρεδρος Μητρός Ἰδαίης, *Apoll. Rhod.* 1, 1127 und *Schol.* 1126.

24) \**Menelaos*. Von der selbst erst zur Göttin erhobenen *Helena* (s. oben) heißt es, daß sie den M. θεὸν ἀντὶ θνητῶν ποιήσασα σύνοικον αὐτῇ καὶ πάρεδρον εἰς ἅπαντα τὸν αἰῶνα κατεστήσατο, *Isokr.* 10, 62. Vgl. *Rohde a. a. O.* 1<sup>2</sup>, 80, 2.

25) *Meter*: ὡ θεῶν καὶ ἀνθρώπων μήτηρ, ὡ τοῦ μεγάλου συνέθεκε καὶ συνέθροε Διὸς, *Julian or.* 5, 179d = 232 *Hertlein. Harpokrat.* ἀμύτω καὶ Διὸς σύνθετος, ebend. or. 5, 166b = 215 H.

*Monimos* s. oben *Azizos*.

26) \**Nemesis*: Νέμεσις θεὸν... ἐφ' ὅτι καὶ πάρεδρος Δίκης (so *Bergk, Opusc.* 2, 313 für das handschriftl. Δίκαια, da *Nemesis* in demselben Hymnos als Tochter der *Dike* angerufen wird), *Mesomedes hymn.* 3, 1 ff.; vgl. d. A. *Nemesis* Bd. 3, S. 136.

27) \**Nike*: a) μάστιγα δὲ καὶ τὴν Νίκην αὐτῇ (der *Athena*) πάρεδρον διδόναι, *Cornut a. a. O.* 20 p. 114. — b) Νίκη... ἦν πάρεδρος Βρομῶ... Πραξιτέλης διασῶς νικάει ἐπὶ τριποσί, *Kaibel a. a. O.* 924, 3. — c) vgl. *Nίκη*... Ζηρὶ παρισταμένη, *Bakchyl.* 10, 5 = fr. 9 *Bergk* 3<sup>4</sup>, 571.

28) \**Nomos*: In der Schilderung der *Basileia*, der personifizierten Herrschaft, sitzt *Dike* zur Rechten der *Basileia*, neben ihr *Eunomia*, zur Linken *Eirene*; οὐ δ' ἔγγιστος οὐτος ἐστὶν ὁμοῦς τῆς Βασιλείας παρ' αὐτὸ τὸ σκήπτρον ἔμπροσθεν ἰσχυρὸς ἀνὴρ... καλεῖται Νόμος· ὁ δὲ αὐτὸς καὶ λόγος ὁρθῶς κέλῃται, σύμφορος καὶ πάρεδρος, οὐ χωρὶς οὐδὲν ἐκτετατὸς πράξις θείας οὐδὲ διανοηθῆται, *Dio Chrysost.* or. 1 p. 16 *Dindorf*; vgl. *Themist.* or. 15 p. 187: ὁ γὰρ τοῦ πάρεδρος (so d'Arnaud a. a. O. 189 statt παρὸς) καὶ σύνθετος τῆς Βασιλείας ὁ Νόμος, συγκατελθὼν αὐτῇ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πρὸς σπινθηρὰ ἀνθρώπων. Man vergleiche auch die gegenteilige Schilderung des *Moschion* bei *Stob. Eclog.* 1, 8, 38 v. 23 S. 61 *Meiueke*: ἦν δ' ὁ μὲν Νόμος ταπεινός, ἡ Βία δὲ σένηρος Διὶ (Δίκη, Haupt, *Hermes* 4, 328).

29) \**Pan*: a) s. oben Sp. 1573. — b) σύνθετος Ὕψους, *Orph. hymn.* 10, 4; vgl. d. A. *Horai* Bd. 1 Sp. 2721, 11ff. *Pan* Bd. 3 Sp. 1352, 34 ff.

30) \**Peitho* s. oben *Charites*.



31) Prometheia: ἡ τῶν ὄντων Προμήθεια ανουσιωμένη τοῖς θεοῖς ἐξ αἰδίου καὶ σύνθετος μὲν οὐκὰ τῷ βασιλεῖ Διὶ, *Julian or.* 5, 170 d = 221 *Herl.*

32) Pronoia: τοῖς παλαιοῖς ἱεραίνει Ἀθηνᾶ Πρόνοια σύνθετος Ἀπόλλων τῷ νομιζομένῳ μηδὲν ἥλιον διαφέρειν, *Julian or.* 4, 149 c = 194 *Herl.*

33) \*Rhadamanthys: Aus der vielleicht nicht ganz unversehrt überlieferte Stelle *Pind.* 10 2, 76 (139) geht mit Sicherheit wenigstens so viel hervor, daß R. πάρεδρος des Kronos heist, vgl. *Rohde a. a. O.* 1<sup>2</sup>, 310, 1.

34) \*Themis: Σώτριάς Διὸς ξενίου πάρεδρος . . . Θέμις, *Pind. Ol.* 8, 22 (28). Vgl. *Dike b. c.* und *Ammian Marcell.* 21, 1: *The- midos, quam . . . in cubili solioque Iovis . . . theologi veteres collocarunt.*

35) \*Theoi: a. ob. Sp. 1572, 21. — b) Osiris καὶ οἱ κάτω πάρεδροι, *Diod.* 1, 49. Wie He- 20 roen (a. oben Alkestis, Erichthens, Helena, Menelaos, Rhadamanthys) zur Würde eines πάρεδρος erhoben wurden, so wurden auch Sterbliche durch diesen Ehrennamen ausgezeichnet. So heist die Pythia χερσὶν Διὸς αἰετῶν πάρεδρος, *Pind. Pyth.* 4, 7. Die zwei goldenen Adler, die im delphischen Tempel zur Erinnerung daran standen, daß die zwei Adler, die Zeus einst den einen von Westen, den andern von Osten auffliegen ließ, in Delphi 30 sich trafen (*Pindar bei Strabo* 9, 419, vgl. *fr.* 54 S. 387 *Bergk.*), vertreten gewissermaßen den Gott selbst. Inbetroff der im Tempel der Artemis Leukophryne in Magnesia vorzunehmenden Kulthandlungen wird u. a. bestimmt γινέσθω δὲ καὶ γυναικῶν ἑξοδὸς εἰς τὸ ἱερὸν καὶ παρ- εδρενέτωσαν ἐν τῷ ἱερῷ τὴν ἐπιβύλλουσαν τιμὴν καὶ παρεδρεῖαν ποιούμενα τῆς θεοῦ, (*J. Kern, Die Inschr. von Magnesia am Maeander* 100 a. Z. 27f. S. 86. Besonders werden aber 40 Verstorbene als πάρεδροι (σύνεδροι, σύνθετοι, ἀπαδοὶ) der Götter bezeichnet. Von den Gefallenen sagt (*Demosth.*) *Epitaph.* 34 p. 1399 οὗς πάρεδρους εἰκότως ἂν τις φησὶ τοῖς κάτω θεοῖς εἶναι, τὴν αὐτὴν τάξιν ἔχοντας τοῖς προτέροις ἀγαθοῖς ἀνδράσιν ἐν μακρῶν νήσαιοις, vgl. *Rohde* 2<sup>2</sup>, 203, 3. Alexander befahl allen dem Hephaistion zu opfern θῶ παρὲδρον (*Diod.* 17, 115), und alle opferten ihm als παρὲδρον καὶ ἀλεξικάκῳ θεῷ (*Luc. calpurn. un temere creit.* 17, 50 vgl. *Rohde* 2<sup>2</sup>, 357, 3), wo man in beiden Stellen den absoluten Gebrauch von πάρεδρος beachte. Antinous wurde nach seinem Tode als σύν- θετος τῶν ἐν Ἀργεῖ τῶν θεῶν verehrt, *Kaibel, Inscr. Gr. Ital.* 961 (= *C. I. G.* 3, 6007). 960. Die Inschrift τοῖς ἀδελφοῖς συνθετοῖς τοῖς ἐν Ἀργεῖ τοῖς τοῖς (*C. I. G.* 3, 6006) wird auf M. Aurelius und L. Verus bezogen. Ein Grabepigramm aus Knossos auf einen tapfern Krieger lautet: τοῖν ἐκὰς σφαιζόμενον καθ' ὁμή- 50 γωνιν ὁ κλιντὸς Ἰδὸς ἰας ποίλισσόντων σύνθετον Ἰδομενί, *Corr. Hell.* 13 (1889), 60 v. 9f. In der Rede auf seinen verstorbenen Vater M. Antoninus sagt Commodus: οὐ μὲν γὰρ πατὴρ εἰς οὐρανὸν ἀναστὰς ἀπαδὸς ἦδη καὶ σύνθετος ἐστὶ θεῶν, *Herodian Hist.* 1, 5. Schon bei seinen Lebzeiten machte sich Philipp von Ma- kedonien, der mit den Bildern der zwölf

Götter das seine in feierlicher Prozession tragen ließ, zum σύνθετος τοῖς δόδεκα θεοῖς, *Diod.* 16, 92, 95; ebenso der König Antiochos I. von Kommagene, der in geschraubter Ausdrucksweise sagt: δαίμοσιν ἐπηκόοις σύνθετον χαρκατῆ μορφής ἐμῆς συνετέθηκα, *Humanu-Puchstein, Reisen in Kleinas. u. Nord- syrien* 273, 2a, Z. 15 und die Bemerkungen dazu S. 338. *Michel, Recueil d'inscr. grecques* 735 p. 630 Z. 60; man vgl. hierzu *Manetho, Apotol.* 1, 280, der einen später zu den Göttern zu erhebenden König schon bei seiner Geburt auf Erden θεὸν βροτῶν ἀνθρώπων (*Rohde* 1<sup>2</sup>, 101, 2) nennt. Peregrinus Proteus verkündet, daß er nach seinem Tode als ἥρωος νυκτεπλόος καὶ σύνθετος Ἡρακλῆος καὶ Ἡρακλῆς ἀνακτὶ werde verehrt werden, *Luc. De morte* Per. 29. Die Seele eines Verstorbenen ist σύνθετος ἐθανάτων, *Kaibel, Epigr.* 652, 2 oder ὁπῶν νύμφη der Persephone in dem χορὸς ποτερώων ἡμυθῶν (so nach der Lesart von *Rohde a. a. O.* 2<sup>2</sup>, 383, 3), *ebend.* 1046, 51 ff. Den Homer nennt *Christodoros (Anth. Pal.* 2, 320) Ἀπόλλωνι σύν- νομος. In einem ägyptischen Zauberbuch (*Parthey, Abh. d. Berl. Akad.* 1865 S. 125 Z. 178 ff., vgl. *Rohde* 2<sup>2</sup>, 387, 2) steht die Ver- heissung: 'der herangezauerte Geist wird, wenn du gestorben ist, σοὶ τὸ πνεῦμα βαστάξας εἰς αἶθρα ἄξει σὺν αὐτῷ, εἰς γὰρ ἄδην οὐ χωρήσει ἀέριον πνεῦμα σπασθῆναι (d. h. empfohlen) κρα- ταῖῳ παρὲδρον. Von den Schwänen ging die Sage Ἀπόλλωνος παρὲδρος αὐτοῦς ὄντας φθιτοῖς ἀνθρώποις . . . ἐς τὰ ὄντια μεταστῆναι καὶ διὰ τοῦτο ἔδειν ἐτι οὐκ ἐλαθούμενος τῆς μουσικῆς, *Luc. Electr.* 4. und in ähnlicher Weise behauptet in der Parodie des *Lucian (Gall.* 2) über die Vorgeburten des Pytha- goras der Hahn, alios Euphorbos-Pythagoras, πάρεδρος des Hermes, des λαίστατος und λογιώτατος Gottes zu sein. — In der nicht un- versehrt überlieferten Ehreninschrift auf Bresos wird dieser πάρεδρος (Tümpel, *Philol.* 49 [1890], 726, 735, Anm. 64. *Paton, Inscr. Gr. Insul. mar. Aeg.* 2, 484 Z. 16; vgl. *O. Hoffmann, Griech. Dial.* 2, 120 nr. 168) oder συμπάρεδρος (*Bechtel, Bezenberger Beiträge* 5 [1880], 137 f. *Collitz, Dialektinschr.* 1, 255) mehrerer chthonischer Gottheiten und des Zeus genannt.

Zum Schluss sei noch auf eine andere Be- deutung von πάρεδρος hingewiesen; öfters findet sich πάρεδρος mit φῖλας verbunden, *Plut. Per.* 22. *Ad princip. inered.* 1 p. 799 f. Phaidra ruft aus: τίς ἂν θεῶν ἀρωγὸς ἦ τίς ἂν βροτῶν πάρεδρος ἢ ξυνορεὶς ὁδῶν ἐργῶν φανείν, *Eur. Hipp.* 675 f., und wenn Elektra neben dem vom Wahnsinn geschüttelten Orestes sitzend sagt ἄνωτος πάρεδρος ἐβλῆν νεκρῷ . . . θάνατο, *Eur. Or.* 83 f., so liegt in πάρεδρος zugleich mit der Begriff des hilfsbereiten Beistandes, und in diesem Sinne sagt *Plut. de fort.* 4, p. 99 b. (vgl. *Sophokles fr.* 760 *Nauck*) : τὴν . . . Ἐργάνην (= Athena) οἱ τέκνα πάρεδρον, οὐ τὴν Τίτην ἔχουσαν. In Delphoi τὰς . . . Μούσας ἰδρῶσαντο παρὲδρους τῆς παντὶς καὶ φέ- 1, 100), *Plut. De Pyth. orac.* 17 p. 402 d.

[H8fer.]

Paregoros (Παρήγορος), eine der Peitho (s. d.)

nahe verwandte Göttin der Zured und des Trostes, deren von Praxiteles verfertigte Statue neben derjenigen der Peitho im Tempel der Aphrodite Παῖσις (s. d.) zu Megara stand. *Paus.* 1, 43, 6; *Oeberbeck, Gesch. d. griech. Plastik* 2<sup>7</sup>, 28; *Baummeister, Denkm.* 1301 r. u. — Paregoros neben Aphrodite und Peitho auf der Thamyrisvase, *Robert, Arch. Jahrb.* 1896, 38 Anm., wo Robert auch auf dem a. a. O. 36 (vgl. *Arch. Zeit.* 1867 Taf. 224, 2) abgebildeten Aryballos aus Athen (Paris, Eros, Athena) den der vierten Figur beigeschriebenen Namen, von dem nur noch die Buchstaben *ΠΙ* erhalten sind, zu ΠαρΗΓορος ergänzt. Vgl. Parphasis. Über Νίκη παρήγορος s. d. Art. Nike Bd. 3 Sp. 310, 9 f. [Höfer.]

**Pareia** (Πάρεια), 1) Pareia oder Παρία, Nebenfrau des Minos (s. d. Bd. 2 Sp. 2994, 2 ff.). — 2) Auf dem Wege von Sparta nach Arkadien befand sich nicht weit von einem Heiligtum des Achilles Ἀθηρᾶς . . ἐπὶ τὴν Πάρεϊαν ἀγῶμα ἐν ὑπαίθερ, *Paus.* 3, 20, 8. Der Beiname ist dunkel. *Jacobi* s. v. Pareia vermutete, daß das Bild aus parischem Marmor verfertigt gewesen sei. Die übrigen Erklärungsversuche bez. Vermutungen sind verzeichnet bei *Hitzig-Bluemner* zu *Paus.* a. a. O. u. S. 844; *Gerhard, Gr. Myth.* 1, 234 Anm. 7 f. liest Ἀρῖας, *Schubart, Methodol.* 97. *Præf. Paus.* tom. 1 p. XIV. Παρκίας (als Stiftung des Prax [s. d.]), *Siebelis Paqias*; *Wide, Lakon. Kulte* 60 nimmt Zusammenhang mit Pareia 1 an; *Maafs* bei *Wide* a. a. O. A. 9 faßt Παρκία als Femininum von Παρεῖς = Παρεσάρης. Ist vielleicht Παρεσις (vgl. die Εὐκισθναί Παρεσις) oder Παρκίας (Kultname der Athena in Anaphe, s. Patrioi Theoi nr. 9 a) möglich? [Höfer.]

**Parentes Dei** oder vielmehr **Dei parentes**, wie die Stellung regelmässig ist, die vergötterten Seelen der verstorbenen Eltern, auch die inferum parentum (*C. I. L.* 1, 1241 = 10, 4255) oder divi parentum (si parentem puer verberit, ast ille plorasset, puer diis parentum sacer esto, *lex regia* bei *Festus* 230b) genannt, auch im Singular deus parens vorkommend — ubi mortua ero, parentabis mihi et invocabis deum parentem, sagt Cornelia, die Mutter der Gracchen bei *Nepos* p. 123 *Halm* = *fr.* 16 *Hist. Rom.* *fr.* S. 222 Z. 34, wo *Steudling* s. v. Inferi Bd. 2 Sp. 244, 43 ff. in dem deus parens den Geist des Urahren erkennt, während es auch möglich erscheint, den Geist der Cornelia selbst darunter zu verstehen; vgl. den Art. Patēr nr. 3 und das dort über πατήρ θεός Gesagte. Die übliche Form der Weihung ist Dis Parentibus (abgekürzt D. P., *C. I. L.* 5, 3285, 3287), *C. I. L.* 5, 3283 f. 3286, 3288: [Dis | Parentibus | P. Tenutius; 3289: Dis . Parentibus | S. Vinnius . Modesta | c s. l m; 3290: Dis | Parentibus | Augustus | porticum . dedit | L. Iunius . M. f. Pauper. Da alle drei Inschriften aus Verona stammen, könnte man vermuten, daß diese Dedikationen irgend einer lokalen Veranlassung ihre Entstehung verdanken. R. Peter.] Dis Parentibus suis (Rom), *C. I. L.* 6, 9659. Dibus (sic!) Parentibus illius [s] (Devotionstafel aus Minturnae), *C. I. L.* 10, 8249; zu dem

beigefügten Genetiv vgl. *Varro d. l. l.* 6, 23: diem parentum Accae Larentinae nach *Mommsen (Röm. Forsch.* 2, 3) Emenation. Die Feste für die Dei Parentes, die dies parentales, fanden vom 13. Februar an statt, s. d. Art. Manes Bd. 2 Sp. 2323 und die dort gegebene Litteratur, ferner *Preller-Jordan* 2, 98. *W. Catand, Über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker, Verhandl. der koninkl. Akad. van Wetensch., Afdeling Letterkunde* 17 (1888), IV S. 744 f.; vgl. auch *Rohde, Psyche* 1<sup>3</sup>, 254, 1. 2<sup>3</sup>, 205, 5. *Wissowa, Religion u. Kultus der Römer* 187. [Höfer.]

**Parethos?** (Πάρηθος?), Sohn des Dionysos und der Ariadne, Bruder des Thoas, Staphylos und Oinopion, *Apollod. frgm.* Sabb. 1, 9. Der Name scheint verderbt. *Bücheler* (vgl. *Wagner, Die Sabbat. Apollodorfrgm.* 17 = *Rhein. Mus.* 46, 392, 184, 6) schlägt Πεπάρεθος vor, so daß Peperethos der Eponyme der durch ihren Weinbau (*Soph. Phil.* 548 f. Peperethos hieß nach *Plin. hist. nat.* 4, 12, 33 früher Εἰορος) berühmten gleichnamigen Insel wäre, eine Annahme, die durch die Namen seiner Brüder Staphylos und Oinopion empfohlen wird. [Höfer.]

**Pargalos** (Παργαῖος) lautet bei *Clem. Rom.* 5, 13 p. 184 *Migne* der bei *Diod. Sic.* 5, 55 Σπαργαῖος bez. Παργαῖος überlieferte Name des Sohnes der Himalia (s. d.). [Höfer.]

**Parios** (Πάριος), Sohn des Iasion, Gründer von Parion am Hellespont in Mysien, *Arrian.* bei *Eustath.* zu *Dion. Per.* 517 und zu *Hom.* p. 1528, 16; *Steph. B. v. Παριος*. Bei *Hyg. Poet. Astr.* 2, 4 (*Müller, fr. hist. gr.* 4 p. 472) heisst der Gründer von Parion Parcaos, Sohn des Philomelos, Enkel des Iasion (s. d. Bd. 2 Sp. 63, Z. 8 ff.). Vgl. Pareantes. [Eine Münze von Parion zeigt das jugendliche Haupt des Parios mit der Umschrift Pario Condit[or]. *Wroth, Catal. of the greek coins of Mysia* 102 nr. 83 pl. 22, 9. Nach P. Kretschmer, *Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache* 184 ist Parion vielleicht nach einem Πάριος benannt; s. Sp. 1586, 4. Höfer.] [Stoll.]

**Paris** (Πάρις), mit dem Nebennamen Alexandros (Ἀλέξανδρος), der beliebig für Paris eingesetzt wird. Bisweilen wird auch die Verbindung Paris Alexander angewendet, wie bei *Hyginus*. Alexandros ist wohl als die griechische Bezeichnung aufzufassen, durch welche der einheimische Name Paris, mag er einen Gott oder einen Helden bedeuten, irgendwie erläutert werden sollte (vgl. *Παρίωνος ὁ κληθεὶς Πάριος* *Apollod.* 3, 12, 5, 1 = *Wagn.* 3, 147 mit Umkehrung des anzunehmenden ähnlichen Sachverhalts, ebenso *Ἐκτορ* = *Δαρείος*, s. *Kretschmer, Einl. in d. Geschichte d. griech. Sprache* S. 184). In der *Ilias* entspricht freilich die vorherrschende Auffassung des P. nicht mehr dem Namen Alexandros als eines wehrhaften Mannes. Uns erscheint die Gestalt des P. nur innerhalb eines sehr entwickelten Sagengefüges, in dem sich die ineinander verflochtenen Bestandteile nur mit Mühe noch unterscheiden lassen; die ursprüngliche jenseit der griechischen Sage liegende Bedeutung des phrygischen P. tritt nicht mehr hervor. Wenn

*Plutarch* (*Theseus* 34) nach dem 13. Buche der *Arctis* des *Istros* erzählt, daß Alexandros von Achilleus und Patroklos in einem Kampfe am Spercheios überwunden worden sei, so genügt diese versprengte Angabe nicht, um die Heimat des Paris in Thessalien zu finden, wie *Bethe* (*Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.* 7, S. 670) thun möchte. Auch *Gruppe* (*Griech. Mythologie* S. 621) neigt zu einer ähnlichen Auffassung, für die freilich mit den uns gegebenen Mitteln kein wirklicher Beweis zu erbringen ist. Nur unvorsichtige Wiederholung eines Mißverständnisses ist es, wenn *Bethe* a. a. O. S. 672 von göttlichen Kulte des Alexandros und des Deiphobos in Therapnai spricht. Denn die Stelle des *Aineias von Gazu* (*Theophrastos* S. 646 *Migne*), welche *Sam Wide*, *Lakonische Kulte* S. 351 fälschlich dafür anzieht, lautet τὸν γοῦν Μενέλαιον καὶ τὴν Ἰδα τὴν Ἑλένην μετὰ τὸν Ἀλέξανδρον καὶ τὸν Διηφοβόν ἐν Θερπύκῃσι τῆς Λακωνικῆς τοῖς θεοῖς ἀνακαθιδύμενοις μετ' ἐκείνων ἕδουσι u. s. w. und handelt also nur von Menelaos und der Helena, welche selbst nach dem, was sie mit Alexandros und Deiphobos erlebt hatte, noch göttliche Verehrung genoss.

### Deutungen.

*Uschold*, *Geschichte des trojanischen Krieges* (1836) S. 143 Anm. setzt Παῖς = παῖς von der Wurzel πα (sansk. bhā) und hält ihn also für einen Lichtgott. *Usener*, *Rhein. Mus.* 23 (1868) S. 352 erklärt den Namen Paris vermutungsweise ebenfalls als „leuchtend“, obgleich er ebenda S. 326 den Paris als lichtraubenden Dämon bezeichnet. *Max Müller*, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache* 2, S. 559 d. 4. deutschen Ausg., vergleicht die Paris, wendet sich gegen *Cox*, der in der Einleitung von *Tales of Argos and Thebes* S. 90 zu zeigen versucht, daß Paris zu den glänzenden Sonnenheroen gehöre, und zählt ihn vielmehr zu den Mächten des Dunkels. *Oskar Meyer*, *Quaestiones homericae*, Bonn 1867, S. 15 ff. bringt ebenfalls die Wurzel πα mit παῖς zusammen und versteht Paris als „Dieb, Entführer“. *Curtius*, *Griech. Etymol.* S. 278 (5. Aufl.) vergleicht Zend „par“ = „kämpfen“, deutet also Paris als Kämpfer, was zu „Alexandros“ stimmen würde. Einen ganz eigenen Weg geht *Maxim. Mayer*, de *Euripidis mythopoeia* S. 57, indem er in Paris ein ins Äolische übertragenes „Maris“ erkennt und damit Beziehungen zum Kreise des Bakchos gewinnt, wohin u. a. auch die Oinone, die Geliebte des Paris, weise. *Tomaschek*, *Die alten Thraker* 2, 2, S. 19 und 21 (in *Wiener Sitzungsber.* 131, 1894) verbindet Παῖς mit dem thrakischen Namenbestandteil -παῖς „Schläger“ von αρμεν. „schlagen“, europ. per: por (vgl. griech. παῖς) und erklärt es etwa als „Lautenschläger“. *Kretschmer*, *Einl. in d. Gesch. d. gr. Spr.* S. 185 Anm. möchte lieber alb. pare, sanskr. para „der erste, der beste“ vergleichen. Es ist auch daran gedacht worden, Παῖς-Ἀλέξανδρος als Verkürzung von Παρεστάντης „Helfer“ aufzufassen (*Sam Wide*, *Lakonische Kulte* S. 61

Anm.). Endlich *Gruppe*, *Griech. Mythol.* S. 305 leitet den Namen Paris von einer παρεία genannten heiligen Schlange her und versteht darunter einen heiligen Dämon, der auch als „Wehrer“ (Alexandros) bezeichnet werden kann.

Soviel über einige Versuche, dem Worte „Paris“ seinen Sinn abzulauschen. Antikes Buchstabenspiel schuf die Erklärung *Schol. Eurip. Andr.* 293 ὁ ἐν τῇ πῆρᾳ τραπεῖς oder *Schol. Il.* 3, 325 παρὰ τὸ ἐπιτρίψαι αὐτὸν ἐν τῇ ἰδῇ εὐθὺς τεχνίτῃα καὶ ἀνέχθῃτα παρελθεῖν τὸν μόνον οὕτως.

### Sagen.

Die sich an die Person des Paris knüpfenden Sagen vom Urteil über die drei Göttinnen, von der Entführung der Helena, von seiner Thätigkeit in den Kämpfen vor Troja, von seinem Tode durch die Pfeile des Philokletes stehen, soweit wir es verfolgen können, untereinander in festem Zusammenhange. Etwas lockerer schließt sich die Geschichte von der Aussetzung und Wiederanerkennung des Paris an, anscheinend nur erfunden, um zu erklären, wie der Hirt auf dem Ida zugleich der Sohn des Königs Priamos sein könne. Dagegen bleibt die Sage von Oinone lange ohne Verbindung mit den sonstigen Schicksalen des Paris. Erst in später Zeit bringt man Oinone und Helena in einen gewissen Gegensatz und erfindet eine besondere Beziehung der Oinone zum sterbenden Paris.

### Kindheit.

Die Geschichte von der Kindheit des Paris wird von *Sophokles* in seinem Drama *Alexandros* (vgl. *Nauck*, *Trag. Graec. fragm.* 2 S. 150f.), von *Euripides* ebenfalls in einem besonderen Drama desselben Namens (vgl. *Nauck* S. 373ff.) behandelt und von ihm außerdem in mehreren anderen Dramen berührt. Die Tragödie wird, wie gewöhnlich, aus dem Epos geschöpft haben, und zwar aus den *Κέκρυα ἔπη*, wenn auch deren von *Proklos* verfaßte Inhaltsangabe nichts davon enthält. Da auch von den genannten Tragödien nur wenige Bruchstücke erhalten sind, sei die Sage nach *Hygins* Fabel 91 erzählt, welche im wesentlichen wohl den Inhalt einer Tragödie, vielleicht der des *Euripides*, wiedergibt: Nachdem Priamos von seiner Gemahlin Hekabe schon mehrere Kinder erhalten hatte, träumte diese, wiederum schwanger geworden, daß sie eine brennende Fackel gebäre, aus welcher viele Schlangen hervorgingen. Die Traumdeuter rieten, was sie zur Welt bringe, zu töten, damit es nicht für Iliion unheilvoll werde. Also sollte Alexandros bald nach seiner Geburt umgebracht werden. Die damit beauftragten Diener begnügten sich aus Mitleid damit, ihn auszusetzen. Das Knäblein wurde von Hirten gefunden, die es aufzogen und ihm den Namen Paris gaben. Als er herangewachsen war, kamen einmal Boten von Priamos, um einen Stier zu holen, der bei einer für Paris veranstalteten Gedächtnisfeier als Kampffrei dienen sollte, und wählten ein Tier, welches Paris sehr lieb hatte. Er folgte

den Dienern und nahm um dieses Stieres willen an dem Wettkampfe teil. Es gelang ihm in allen Stücken den Sieg, auch über seine Brüder, zu erringen. Unwillig zückte Deiphobos das Schwert gegen ihn; Paris sprang, um Schutz zu finden, auf den Altar des Zeus Herkeios. Kassandra erkannte ihn als ihren Bruder, und Priamos nahm ihn in sein Haus auf. — *Hygin* 273 nennt als Teilnehmer an dem Wettkampfe Nestor, Helenus, Deiphobus, Polites, Telephus, 10 Kyknos, Sarpedon, Paris. Bei *Eurip. Androm.* 297 ist es Kassandra, welche dazu auffordert, den neugeborenen Paris zu töten, weil er über die Stadt des Priamos Unheil bringen werde. *Schol. Androm.* 293 flicht die Erwähnung des Ranzens (ζίγα) ein, in dem der Hirt das verlassene Knäblein barg, woran sich die Ableitung des Namens (s. o.) schließt. *Eurip. Tro.* 919 spricht von einem πρέσβυς οὐ πτωχὸν βοῖος, was am besten zu *Hygin* paßt, weil es den 20 Befehl zur Tötung voraussetzt. Wenn *Androm.* 293 darauf hingewiesen wird, daß die Mutter es versäumt hat, das Kind umzubringen, so braucht nicht mit *Robert, Bild und Lied* S. 236, angenommen zu werden, daß hier eine andere Auffassung der Dinge — ohne Aussetzung des Paris — vorliegt, sondern das Unglück besteht eben darin, daß Hekabe nicht sicher ging und die ihr widerstrebende That einem Diener auftrug, ohne über die Ausführung zu wachen. 30 Sonst erwähnt *Euripides Iph. Aul.* 573—578 den Paris als einen auf dem Ida aufwachsenden, syrnxbiasenden Hirten. Auch *Iph. Aul.* 1284—1290 berührt die Aussetzung auf dem Ida, wovon Paris den Namen 'Ιδαῖος bekommt. Vgl. auch *Troad.* 597. Die Bruchstücke des *Euripideischen Alexandros* (*Nauck* S. 373—378) beziehen sich hauptsächlich auf den Streit der Brüder nach dem Erfolge des Paris. Eine Vorstellung von dem mutmaßlichen Verlaufe der 40 Handlung sucht *Welcker, Griechische Tragödien* 2, 462ff. zu geben; einen ähnlichen Versuch (etwas freier) unternimmt *G. Wentzel, Εἰσὶν ἰατροί, Wolfgang Passow . . . dargebracht von Fr. Spiro und G. Wentzel, Göttingen 1890*. Die wenigen aus dem *Alexandros* des *Sophokles* erhaltenen Worte lassen nur das eine erkennen, daß auch hier der Sieg des Hirten über die Männer aus der Stadt behandelt war. Dem Vorbilde des *Euripides* folgte *Ennius* (vgl. 50 *Varro l. l. 7, 12 imitari dum voluit Euripidem*) in seinem Drama *Alexander* (s. *Ribbeck, Tragic. lat. rel.* S. 17—19, 201, 259). Hier spielte Kassandra, die ja auch bei *Hygin* erwähnt wird, eine große Rolle. Sie rät zur Beseitigung des Paris, als der längst Totgeglaubte plötzlich auftaucht (*adest far, diu latuit . . .*). Die (Aphrodite) *rolans cum corona et taenis* ist sicherlich als Beschützerin des Paris thätig und wohl auch auf den Aschenkistenreliefs 60 zu erkennen.

Bei *Apollodoros* lautet die Geschichte (3, 148 *Wagner* = 3, 12, 5, 2) so: Priamos hatte mit Hekabe einen Sohn Hektor. Als Hekabe danach zum zweitenmale Mutter werden sollte, träumte ihr, sie bringe ein brennendes Scheit zur Welt (δακὼν διείρεσθαι), welches die ganze Stadt in Brand setze. Priamos fragte den der

Traumdeutung kundigen Aisakos, seinen Sohn von seiner ersten Gemahlin Arisbe, um Rat. Aisakos erklärte, das Kind werde der Stadt Verderben bringen, und riet es auszusetzen. Priamos gab das Knäblein einem Sklaven, der es auf den Ida trug; der Mann hieß Agelaos. Das Kind wurde fünf Tage lang von einer Bärin genährt. Als es Agelaos noch am Leben fand, hob er es auf, nahm es zu sich, um es aufzuziehen, und nannte es Paris. Als dieser ein schöner und starker Jüngling geworden war, nannte man ihn Alexandros, weil er die Räuber abwehrte (vgl. *Ennius* fr. 5) und die Herden schützte. Nicht lange dauerte es, da fand er seine Eltern.

Die Bärin, welche den Paris säugt, kennt auch *Lykophron Alex.* 138 und *Aelianus Var. hist.* 12, 42. — *Schol. Hom. Il.* 3, 325 mit *Apollodor* ungefähr übereinstimmend nennt als Quelle den *Asklepiades von Tragilos* (ὁ γράψας τὰ τραγῳδοποιήματα). Das auf dem Ida ausgesetzte Knäblein findet ein Hirt namens Archialas (= Archelaos?). *Lykophron Alex.* 224—227 und 319. 320 (und ähnlich *Euphronion* frg. 150 = *Scrv.* zu *Vergil. Aen.* 2, 32; *Meineke, Analecta Alexandr.* S. 152) deutet eine sonst nicht überlieferte Einzelheit an, die in den *Scholien* des *Tzetzes* genauer berichtet wird: Als Aisakos den Rat gegeben hatte, „die Mutter mit dem neugeborenen Kinde“ umzubringen, liefs Priamos, anstatt Hekabe und Paris, Killa, die Gemahlin des Thymoiotes, und den eben geborenen Munippos töten, den sie von Priamos empfangen hatte. — Auf den Traum der Hekabe spielt an *Tryphiodoros* V. 380.

*Ovid* läßt den Paris in *epist.* 15 (16., 43ff. von seiner Jugend erzählen: Vor der Geburt des Paris träumt Hekabe, sie gebäre eine brennende Fackel. Das erzählt sie erschrocken dem Priamos, dieser den Sehern. Ilion werde durch Paris in Flammen gesetzt werden, lautet der Seherspruch. (Nach V. 50 muß eine Lücke angenommen werden, in der die Aussetzung des Paris erwähnt war.) V. 51ff.: Die Gestalt und der Mut des Jünglings bewiesen seine edle Abkunft, obgleich er unter den Hirten aufwuchs. Während er sich in der Gebirgseinsamkeit des Ida aufhielt, kam Hermes mit den drei Göttinnen zu ihm, um deren Streit zu schlichten. Danach traf es sich, daß Paris durch bestimmte Zeichen (*ratis signis*) als Sohn des Königs erkannt wurde. Mit Freuden wurde er im Vaterhause aufgenommen und der Tag fortan in Troja festlich begangen; an Unglück dachte niemand, man meinte, das Schicksal habe sich nun zum Guten gewendet. V. 359f. wird erwähnt, daß Paris als Jüngling mit Viehdieben kämpfte und ihnen die geraubten Tiere wieder abnahm, wovon er seinen Beinamen bekam. V. 361f.: Fast im Knabenalter noch besiegte er in Wettkämpfen verschiedener Art junge Männer, unter denen sich Ilianeus und Deiphobus befanden. Auch *Ovids* Darstellung wird schließlich auf die *Kyprien* zurückgehen; unmittelbar benutzt ist jedenfalls ein Alexandriner. (Vgl. *G. Wentzel, Εἰσὶν ἰατροί* u. s. w. und *Frid. Zoellner, Analecta Ovidiana*, Diss. inaug., Lipsiae 1892.) Die Echt-

heit der Verse 39—144 ist mit Unrecht bezweifelt worden.

Dem Kerne nach dieselbe Geschichte, doch in vielen Einzelheiten eigenartig aufgeputzt, steht auch bei *Dracontius* in seiner *Helena* V. 61 ff.: Das Hirtenleben (Herde, Quelle, Hütte, Weide, Wald, Fluß, Acker, Flöte) gefällt dem Paris nicht mehr, nachdem er über die Göttinnen zu richten gehabt hat. Nach Troja steht sein Verlangen. Von seiner Amme (*blandita nutrice*) hat er seine Abstammung erfahren. Er nimmt also sein Kinderspielzeug (die *crepundia* V. 70) und macht sich auf den Weg. Bei seiner Annäherung fällt die Spitze eines Turmes herab, die Erde stöhnt, ein Teil der Mauer stürzt plötzlich zusammen, am skäischen Thore. Der Simois trocknet aus, das Wasser des Xanthos färbt sich rot, das Palladion schwitzt, andere Bilder der Athena fallen um. Gerade wird ein Fest gefeiert am Jahrestage der Wiederaufrichtung Trojas nach der Eroberung durch Herakles. Dem Festzuge, an dessen Spitze Priamos den Weg zur Burg hinausreitet, tritt Paris entgegen und erklärt sich für einen Sohn des Königs; als unschuldiges Knäblein sei er verbannt gewesen, auf dem Ida als Hirt aufgewachsen, nun möge man ihn wieder aufnehmen. Die Eltern sind voll Rührung sofort bereit. Helenus warnt, erinnert daran, daß Hekabe einst von der Fackel geträumt hat, und weissagt das ganze kommende Unheil. Kassandra gesellt sich ihm zu und stellt noch mehr die grausigen Einzelheiten vor, die zu dem zukünftigen Unglück Trojas gehören; sie fordert ihre Eltern, Geschwister, alle Bürger der Stadt auf, den einen Urheber alles Unheils zu vernichten. Da aber tritt der thymbräische Apollon auf und verkündet, daß nach dem Willen des Schicksals Paris von seinem Vaterhause nicht ferngehalten werden solle. Er sei dazu bestimmt, den Achilleus zu töten. Troja werde die ganze Welt beherrschen. Apollons Wort entscheidet das Schicksal des Paris, der ohne Widerstreben von den Seinen angenommen wird.

Bei *Serrius* zu *Verg. Aen.* 5, 870 und *Mythogr. Vatic.* 2, 197 steht eine ziemlich gleichlautende kurze Darstellung von Paris' Jugendgeschichte. Hier heißt es, Hekabe selbst habe den vom Vater zum Tode bestimmten Knaben heimlich einem Hirten zur Pflege übergeben. In dem Wettkampf habe er alle besiegt, auch den Hektor, welcher zornig sein Schwert gegen ihn zog. Durch die *crepundia* wies Paris nach, daß er sein Bruder sei. Bei *Serrius* wird als Quelle angegeben das Werk des *Nero, Troica* betitelt.

*Malalas* S. 92 *Dindorf* (= O 114) und ihm folgend *Kelkenos* 1, S. 216 *Bekker* erzählt die Sage in Geschichtliche verzerrt: Als Hekabe den Paris geboren hatte, fragte Priamos den Phoibos wegen des Knaben und erhielt die Antwort, es sei ein Unglückskind (*εὐχόμενον σοὶ υἱὸς ἡβῆς, ταῖς δὲσποταῖς*), welches im Alter von dreißig Jahren das Königshaus zugrunde richten werde. Sogleich gab Priamos dem Sohne einen anderen Namen, Alexandros, und schickte ihn auf das Land an einen Ort namens

Amandra, wo er bei einem Bauern aufgezogen wurde; und bis zum dreißigsten Lebensjahre blieb er in der Gegend, wo der König eine Stadt, Parion genannt, erbaute (vgl. *Parios*). Paris war klug und wohlunterrichtet. Er verfaßte eine Lobrede auf die Aphrodite, über die weder Hera noch Athena zu stellen sei. Aphrodite sei die Begierde; diese aber bringe alles hervor. Daher geht die Sage, Paris habe über Pallas, Hera und Aphrodite einen Richtspruch gefällt und der Aphrodite den Apfel gereicht, das heist den Sieg zuerkannt, weil er sagt, daß die Begierde (das ist Aphrodite) alles hervorbringt, Kinder, Weisheit, Vernunft, Kunst u. s. w. Es gebe nichts Größeres und Besseres. Auch verfaßte Paris einen Lobgesang auf sie, den sogenannten *κείρος*. Als er zweindreißig Jahre alt geworden war, glaubte Priamos, die vom Orakel angegebene Zeit sei verstrichen, und ließ den Paris mit allen Ehren einholen. Er ging ihm selbst entgegen, dazu die Mitglieder des Rates, die Brüder und alle Bürger der Stadt. Vor Freude trug Priamos dem Sohne auf, dem Apollon in Delphi ein Dankopfer zu bringen, weil er das Unglück gnädig von ihm abgewendet hatte.

*Kolluthos* in seiner *ἀσπὴν* *Ἑλένης* läßt die Geschichte von der Ausstattung des Paris unberücksichtigt. Bei ihm weidet Paris seine Herde als anerkannter Königssohn.

#### Parisurteil.

Die Geschichte vom Urteil des Paris bleibt durch die ganze griechisch-römische Litteratur in den wesentlichen Zügen gleich und hat so jedenfalls schon in den *Kyprien* gestanden: Als die Götter versammelt waren, um die Hochzeit des Peleus und der Thetis zu feiern, stiftete Eris Streit zwischen Hera, Athena und Aphrodite, welche die Schönste wäre. Um die Entscheidung herbeizuführen, führte Hermes auf Befehl des Zeus die Göttinnen nach dem Ida zu Paris. Als dieser die Göttergestalten sah, war er zunächst fassungslos vor Staunen und machte Miene zu fliehen. Hermes aber beschwichtigte ihn und teilte ihm mit, daß er nach dem Willen des Zeus den Spruch fällen solle, welche der Göttinnen die schönste sei. Hera versprach ihm die Herrschaft über ganz Asien, wenn das Urteil zu ihren Gunsten ausfalle, Athena Sieg in jeglichem Kampfe, Aphrodite das schönste Weib als Gemahlin. Darauf entschied Paris, Aphrodite sei die Schönste.

In der Inhaltsangabe des *Proklos, Chrestom. lib. 1* (*Kinkel* S. 17) wird von den Versprechungen nur die der Aphrodite erwähnt: Paris gab ihr den Vorzug, gelockt durch die Aussicht, Helena zur Gemahlin zu bekommen. *Fragm. 3* (*Kinkel* S. 22) schildert, wie sich Aphrodite schmückte. Sie hüllt sich in Gewänder, welche die Chariten und Horen verfertigt und in den Duft von Frühlingsblumen (Krokos, Hyacinthos, Veilchen, Rose, Narkissos und Lilie) getaucht haben. So schmückt sich Aphrodite wohl für den Schönheitsrichter. Entsprechendes wird auch von Hera und Athena erzählt gewesen sein. Eine Andeutung der Art findet sich bei *Euri-*

*pides*, *Androm.* 284—286 *ταὶ δ' ἐπὶ ὀλοκομῶν*  
*ῥάπτος ἤλυθον, οὐρανὸν πιδάκων νύμφαν αἰγλάντα*  
*σώματα ζοκίς*, *Helena* 676—678 *ἄμοι ἑμῶν*  
*δινῶν, λοντῶν καὶ κρηνῶν, ἵνα θεαὶ μορῶν*  
*ἐκείδονταν ἐνθ' ἑμῶν χρίσις*. Wenn in  
dieser Weise auf das Bad Bezug genommen  
wird, durch welches die Göttinnen sich auf  
die Entscheidung vorbereiten, so kann nament-  
lich die zweite Stelle nur auf eine bekannte  
Überlieferung zurückgehen.

In fünf der erhaltenen Dramen des *Euripides* wird das Parisurteil erwähnt, in der *Andromache*, *Hekebe*, *Helena*, *Iphig. nia* *Aulideusis*, *Troades*. Der *Ida* ist Schauplatz der Handlung: *Andr.* 275, *Hek.* 644/5, *Hel.* 24, *Iph.* 1294—99, *Tro.* 976. Die Gegend wird als reizvoll geschildert, Wald und Wiese wechseln ab, eine Quelle ist in der Nähe *Iph.* 182 u. 1294 ff., *Androm.* 284—286, *Hel.* 676—678. Es handelt sich bei dem Streite um die Schön-  
heit, so heißt es übereinstimmend mit den *Kyprien* *Andr.* 279, *Hel.* 23. 26, *Iph.* 184. 1308 ff., *Tro.* 931. Wenn *Iph.* 1304—1307 kurz angegeben wird, worauf jede der drei stolz ist, *Aphrodite* auf ihren Liebreiz (*πόθω τρυφῶσα*), *Athena* auf ihre Kriegstüchtigkeit (*δορεῖ*), *Hera* auf ihre Eigenschaft als Gemahlin des *Zeus*, so könnte auch hier eine Erinnerung an die *Kyprien* vorliegen. Dafs *Hermes* die Göttinnen führt, steht *Iph.* 1302, *Andr.* 276. Paris ist  
Hirt *Andr.* 280—282, *Hek.* 646, *Hel.* 29. 359, *Iph.* 180. 574. 579. 1272, lebt einsam *Andr.* 281 f., bläst die *Syrinx* *Hel.* 358 f., *Iph.* 576; die Rinder weiden friedlich, als der Götterzug naht *Iph.* 579. Die Reinigung der Göttinnen ist oben erwähnt. Die Mißgunst derselben gegen einander wird hervorgehoben *Andr.* 287—289 (*ὑπερβολαῖς λόγων δυσσώδων παραπαλλόμεναι* mit einem übermäßig feindseliger Worte sich gegen einander wendend). Auf die Versprechungen der Göttinnen spielt an *Iph.* 181, wo *Helena* *δῶρον τὰς Ἀφροδίτας* heißt. Ebenso *Andr.* 289 *Κέκρυς εἰς λόγους δολοῖς* und *Hel.* 27—29. In den *Troades* 924—931 erzählt *Helena*, was jede der drei Göttinnen versprochen habe: *Hera* die Herrschaft über *Asien* und *Europa*, *Athena* die Eroberung *Griechenlands* durch ein von Paris geführtes *Phrygerheer*, *Aphrodite* die *Helena*. Hier liegt es im Plane des Dichters, dafs die Verheißungen der *Hera* und *Athena* als Heilung von *Helena* in lügenerischer Weise entstellt werden. In der Sage, wie sie zur Zeit des *Euripides* als alte Überlieferung bestand, war bei *Hera* nur von der Herrschaft über *Asien* die Rede, so mußte man ohne weiteres annehmen, und so steht es bei *Isocr.* *Ἐλένη* 41: *τῆς Ἀσίας βασιλεύει*; entsprechend ebenda bei *Athena* *κατεῖν ἐν τοῖς πόλεμοις*. So werden auch die *Kyprien* erzählt haben. So auch *Lucian*, *Apulejus* und *Kolluthos*; bei *Apollodor* und *Hygin* lautet es allgemeiner: *βασιλεῖαν πάντων, in omnibus terris cum regnatura*. Welcker, *ep. Cyklus* 2, S. 90 legt die *Troades*-stelle zugrunde, mit Unrecht. *R. Wagner*, *epit. Vatic.* *ex Apollod.* bibl. S. 173 erblickt in *Apollodors* und *Hygins* Fassung die Wieder-  
gabe des Inhalts der *Kyprien*.

So sind also, soweit wir die Überlieferung

zurückverfolgen können, schon zwei einander widersprechende Bestandteile vereinigt, die in allen Wiederholungen der Sage vereinigt bleiben: das eigentliche Schönheitsurteil und die Wahl unter den angebotenen Göttergaben. Der Widerspruch ist auch im Altertum schon früh bemerkt worden. Es wird gelegentlich darauf hingewiesen, dafs das Urteil des Paris durch die Versprechungen der Göttinnen beeinflusst worden sei. So sagt *Eurip.* *Hel.* 885 f.: *Aphrodite* hat den *Ruhm* der Schönheit erkaufte (*πρωτεύειν τὸ κάλλος Ἐλένης εἶναι* ἀνητοῖς γέμοις). *Apul. Metam.* 10, 33: *Quid ergo miramini . . . cum rerum exordio inter deos et homines agitatum iudicium corruerit gratia et originale sententiam magni Iovis consiliis electus iudex rusticamus et opilio lucro libidinis vendiderit cum totius etiam suae stirpis exitio?* Vgl. *Ocid. epist.* 15 (16), 79 f.: *tantaque vincendi cura est; ingentibus ardent iudicium donis sollicitare meum*. Der Gedanke an Bestechung klingt noch nach in der Bemerkung des *Mythogr. Vatic.* 1, 208: *qui nunquam dicebatur personam accepsisse in iudicio*. Oder man versucht zu zeigen, dafs für Paris keine andere Art übrig blieb, um zu einem Urteil zu gelangen. So heißt es bei *Isocr.* *Hel.* 41: Paris war nicht im stande, die Schönheit göttlicher Wesen abzumessen, das wäre ein übermenschliches Verlangen gewesen, daher mußte er seine Zuflucht dazu nehmen, über die Anerbietungen der Göttinnen zu urteilen (*τῶν μὲρ σωμάτων οὐ δύνηθεις λαβεῖν διαγνώσιν ἅλλ' ἡττηθείς τῶν θῶν ὄψεως, τῶν δὲ δωρεῶν ἀντακροθεὶς γενέσθαι κριτῆς*). Zu Grunde liegen könnte ein altes Märchen von drei göttlichen Frauen, die einem Hirten auf dem *Ida* erscheinen und ihm zwischen ihren Gaben die Wahl stellen, welche sind: Königsherrschaft, Sieg, die schönste Frau. Die Sage haftet augenscheinlich an dem *Ida*, und ebenso ist es ein alter wesentlicher Zug, dafs ein Hirt die Begegnung mit den Göttinnen erlebt. Für den Hirten enthält jede der drei Anerbietungen oder doch sicherlich die ersten beiden etwas Wunderbares, unter gewöhnlichen Umständen Unerreichbares, während dem Königsohn leicht scheinen konnte, als sei ihm die göttliche Hilfe für solche Zwecke entbehrlieh. Wie nun diese Geschichte mit dem Schönheitsurteil verquickt und auf den als Hirten beschäftigten Königsohn angewendet wurde, läßt sich nicht mehr verfolgen. Dafs für eine gewisse Zeit die Verbindung von Königsohn und Hirt nichts Auffallendes hat, geht aus den von *Robert*, *Bild* und *Lied* S. 234 zusammengestellten Beispielen hervor.

Wenn im 24. Buche der *Ilias* das Urteil kurz erwähnt wird (V. 29, 30) — Paris habe die Göttinnen (*Hera* und *Athena*), als sie in sein Gehöft kamen, gegen sich aufgebracht und derjenigen den Vorzug gegeben, die eine verderbliche Geilheit in ihn gepflanzt habe (*ὃς νεκροῦς θεῶς, ὅτε οὐ μέσσωτορ ἴκοντο, τὴν δ' ἦρξεν ἧ οἱ πόσι μαλίστην ἐλεγεῖν*), so ist so gut wie sicher, dafs hier ein späterer Zusatz vorliegt. Hätte das Urteil in dem ursprünglichen Plane der *Ilias* eine Stelle gehabt, so

hätte es seiner Wichtigkeit entsprechend an einem hervorragenden Punkte und ausführlicher erzählt werden müssen.

Von *Sophokles* kennen wir über das Parisurteil nur wenige Andeutungen. In seinen *Ποιμένες* (fr. 469 bei *Nauck*, 2. Aufl.) kommt zu dem *μυλοτόκος* auf dem Ida das *τροάδιον* *ζῆμα*, das göttliche Dreigespann (so zu verstehen wie *Eurip. Tro.* 924 *τροάδων ζῆγος* *τροάδων θεῶν* oder *Androm.* 277 *τροάδιον ἄρμα* 10 *δαίμονον καλλιγυρῆς*). Außerdem hatte das Satyr-drama *Κοίσις* desselben Dichters das Urteil zum Gegenstande (fr. 333 und 334). *Frsg.* 334 (Athen. 15 p. 687 c): ... *τὴν μὲν Ἀφροδίτην ἰδοῦσαν* (gemeint *ἰδοῦσά*?) *τίνα οὖσαν δαίμονα μύθος τε ἀεικισμὸν παρέχον καὶ καυστηριζομένην, τὴν δ' Ἀθηναίαν φέρουσαν οὖσαν καὶ τὸν, ἔτι δὲ ἄρτην ἑλαιο χρομένην καὶ γυμναζομένην.*

Die vollständig auf uns gekommenen Erzählungen des Parisurteils beginnen mit *Ovid,* 20 *Epistel des Paris* 59—81. In einsamer Wald-gegend auf dem Ida wurde Paris durch die Ankunft der von Hermes geführten Göttinnen überrascht. Den Erschrockenen beruhigte Hermes und forderte ihm im Namen des Zeus zum Schönheitsurteil auf. Darauf entfernte sich der Götterbote. Paris faßte sich ein Herz, betrachtete die Göttinnen und fand sie alle drei so schön, daß er bedauerte, nur einer den Vorzug geben zu können. Doch gefiel ihm 30 schon jetzt im Grunde genommen Aphrodite am besten. In dem Bestreben, den Vorrang zu erhalten, suchten die Göttinnen den Paris durch große Versprechungen zu beeinflussen. Königsherrschaft verspricht Hera, Kampfesruhm Athena, Helenas Liebe Aphrodite und gewinnt damit vollends den Sieg.

Eine eingehendere Schilderung giebt *Lukianos, dial. deor.* 20, freilich in spöttelndem Tone. Zeus giebt dem Hermes den Apfel mit 40 der Aufschrift *ἡ καλὴ λαβέτω*. Mit ihm soll er zu Paris, dem Sohne des Priamos, auf das Gargaron, einen Gipfel des Idagebirges, gehen. Paris soll, weil er selbst schön und in Liebesangelegenheiten erfahren ist, über die Schönheit der drei Göttinnen urteilen und der schönsten als Zeichen den Apfel geben. Hermes schwebt mit den Göttinnen herab. Schon von weitem sehen sie den Paris, einen Hirtenstab 50 in der Hand, auf halber Höhe des Berges mit seiner Herde beschäftigt. Als er hört, daß er Göttern gegenüberstehe, wird er ängstlich und muß beruhigt werden. Dann aber erhebt er den Einwand, daß er gar nicht die nötige Bildung habe, um über so hohe Schönheit zu urteilen. Ihm scheint jede der drei so schön, daß das Auge sich von ihrem Anblick gar nicht trennen wolle. Da aber Hermes erwidert, dem Befehle des Zeus dürfe man nicht wider-sprechen, bittet er noch, die beiden, welche den Preis nicht erhielten, möchten ihm nicht zürnen, und stellt zunächst die Bedingung, daß die Göttinnen sich ihm völlig unverhüllt zeigen sollen, damit er ihre Vorzüge genau ermessen könne. Nun betrachtet er alle zu-gleich, und nachdem er sich satt gesehen hat, verlangt er jede noch einmal einzeln zu sehen, um besser urteilen zu können. Während er

mit Hera allein ist, verheißt ihm diese die Herrschaft über Asien; danach Athena Sieg im Kampfe. Paris erwidert beiden, er wolle sein Urteil nicht nach den angebungen Gaben einrichten. Aphrodite schmeichelt dem Paris wegen seiner Schönheit, ein solcher Mann gehöre in die Stadt, wo er mehr zur Geltung kommen werde als in der Gebirgseinsamkeit; auch müßte er eine Frau haben, die seiner würdig sei, etwa wie die Helena. Sie, Aphro-dite, wolle sie ihm verschaffen, wenn er ihr den Preis zuspreche. Paris, durch die Schilde-rung von Helenas Reizen gelockt, läßt sich von Aphrodite, um sicher zu gehen, das Ver-sprechen wiederholen und giebt ihr den Apfel.

*Apulejus Metam.* 10, 30—32 schildert eine Aufführung (Mimus) des Parisurteils in Korinth. Auf einem mit Wiesen und Bäumen geschmückten Bergesabhang, über den ein Bach herabfällt, hütet Paris seine Herde, in schöner Landestracht, mit einer goldenen Tiara auf dem Kopfe. Hermes naht ihm und überreicht ihm einen vergoldeten Apfel, indem er ihm den Zweck desselben andeutet. Hera kommt mit Diadem und Szepter, danach Athena mit einem Helme, den ein Olivenkranz schmückt, dazu Schild und Lanze; zuletzt Aphrodite, fast unbekleidet, nur ein dünnes seidenes Gewand-stück deckt ihre Scham, das der Wind bald 30 lüftet, bald sich dem Leibe eng anschmiegen läßt. Hera wird begleitet von Kastor und Polydeukes, Athena von Kriegsdämonen (*Terror* und *Metus*), Aphrodite von Erosen, Grazien, Horen. Durch ihre Bewegungen und dazu ertönende Musik werden die Versprechungen der Göttinnen veranschaulicht, Herrschaft über Asien, Kampfesruhm, ein Weib schön wie Aphrodite. Paris giebt den Apfel der Aphrodite.

*Kolluthos* folgt in seiner *ἀσπασή 'Ελένης* wohl einem alexandrinischen Dichter, wie *Zoellner, Analecta Ovidiana* S. 113 meint, dem *Kallimachos*. Eris hat einen Hesperidenapfel unter die zur Hochzeit des Peleus versammelten Götter geworfen. Erst nimmt ihn Hera in Anspruch, dann Athena, endlich Aphrodite, 40 *οὐκ ἔτιρας ἔστιν 'Ερώτων*. Zeus beauftragt den Hermes, zu Paris zu gehen, *διακρίνειν δὲ δέων κέλευστος καὶ βέλτεράνων ξυνοχὴν καὶ κύκλον προσώπων*, also soll er nur das Gesicht betrachten, jeden-falls nur dieses unverhüllt sehen, ganz im Sinne der *Kyprien*. Die Göttinnen schmücken sich (*πάσα δὲ λωστὴν καὶ ἀνέκοντα δέξτο μοσχῆν*). Aphrodite lüftet den Schleier, steckt die Haare mit einer Nadel (*παρόν*) fest und schmückt Haupthaar und Nacken mit Gold; außerdem vertraut sie auf ihren *πρόσθ*. Erosen begleiten sie. Paris weidet die *παρσῶα μῆλα*. Die Herde befindet sich zu beiden Seiten eines Baches, auf der einen Seite Rinder, auf der 50 anderen Schafe. Das Fell einer wilden Ziege dient dem Paris als Gewand, es hängt ihm um die Schultern und fällt bis auf die Schenkel. Den Hirtenstab hat er liegen lassen. Er beschafft sich in einer Felsgrotte mit der Syrinx, über der er wohl einmal seine Herde vergessen kann. Die Tiere aber bleiben, auch wenn er nicht acht giebt, ruhig an ihrem Ort und stören sein Hirtenlied nicht durch Brüllen

oder Blöken. Da sieht er den Hermes herannahen und springt erschrocken auf, um vor der göttlichen Schar zu fliehen. Hermes beruhigt ihn. Paris soll die Schönste *προσφεισιστοῖς ἰδὸς ὁπωπῆς* feststellen und ihr den Apfel reichen. Er betrachtet nun die Göttinnen der Reihe nach in ihrer Schönheit und ihrem Schmucke. Ehe er sein Urteil spricht, tritt Athena an ihn heran und verspricht ihm zu einem starken Kriegerhelden zu machen. Hera will ihm die Herrschaft über ganz Asien geben. In den Kampf brauche er nicht zu ziehen, das könne er anderen überlassen. Er werde Helden genug haben, denen er nur zu befehlen brauche. Darauf tritt Aphrodite heran, entblößt ihren Oberkörper und läßt auf Paris den vollen Reiz ihres Leibes wirken. Sie verspricht ihm eine Gemahlin von hoher Schönheit, daran habe er mehr als an Königreich und Siegesruhm. Helena soll die seine werden. Sogleich überreicht Paris den Apfel der Aphrodite, die ihrer stolzen Freude den beiden anderen Göttinnen gegenüber Ausdruck giebt.

Der Apfel als Zeichen für die Schönheitssiegerin findet sich also in den eben wiedergegebenen Erzählungen des Lucian, Apulejus (*malum aureum* oder *bracteis lauratum*) und des Kolluthos (goldener Hesperidenapfel). Sonst bei Lucian *dial. marit.* 5 μῖλον τι πύργαλον, χρυσὸν ὄλον mit der Aufschrift ἡ καλὴ λαβέτω 30 (so auch in der *Hypothesis* zu Kolluthos und ähnlich Tetz. zu *Lycephr.* 93 goldener Apfel mit der Aufschrift τῇ καλῇ τὸ μῖλον). Lucian, *sympos.* 35, *Apollod. bibl. ep.* 3, 2 μῖλον περὶ κάλλους "Εἰς ὑψέλλει, *Schol. Eurip. Androm.* 277 περὶ τοῦ μίλου ἦλθον χρυσοφόμεναι, *Sallustius de diis et mundo cap.* 4 μῖλον χρυσόν, *Hygin.* 92 *malum dicit* (sc. *Eris*) *quae esset formosissima attolleret*, *Serv. zu Verg. Aen.* 1, 27.

Die Nacktheit der Göttinnen ist eine Zuthat etwa alexandrinischer Zeit, um der Sache einen lüsternen Beigeschmack zu geben (vielleicht unter dem Einfluß von Kunstdarstellungen, siehe Welcker, *Alte Denkmäler* 5, 368). *Prop.* 2, 2, 13, 14 *divae, quas pastor eiderat olim Idaei tunicas ponere verticibus* geht doch wohl auch auf einen Alexandriner zurück. Ebenso *Ovid. ars* 1, 247 s. *lucce deas caeloque Paris spectator aperto, cum dixit Veneri: vineis utramque, Venus.* Vgl. *Dracutin, rapl. Hel.* 65 und mehr Stellen, griechische und lateinische, bei *Zöllner, Analecta Ovidiana* S. 62 ff. Dagegen wird es bei Kolluthos nach älterer Weise als Schandlosigkeit bezeichnet, daß Aphrodite ihren Busen entblößt.

Von antiker Umdeutung des Parisurteils wird mehrfach berichtet. Nach *Schol. Eurip. Androm.* 277 war *Antikleides* der Meinung, daß drei lockere Dirnen der Umgegend um den Preis der Schönheit gewetteifert hätten 60 (τοια γάρ ἐστι τῶν ἐπιχωρίων γένεια μαχία εἰς τὴν τῆς εὐνορίας κρίσιν καταστάναι). *Chrysippos* in den *Ἠθικά* giebt (nach demselben *Scholion*) als Sinn der Sage an, daß Paris erwogen habe, wonach er am meisten streben solle, nach Kriegeruhm, Liebe oder Herrschaft und sich für die Liebe entschieden habe. *Dio Chrysostomus or.* 11 (ὑπὲρ τοῦ Ἰλίου μὴ ἄλωνα)

p. 154 *M.* erklärt die Sage vom Parisurteil für ungläublich und versucht sie *or.* 20 (περὶ ἀρεχωρήσεως) p. 266—268 *M.* in geschichtliche Wahrheit aufzulösen. Paris gilt ihm als Beispiel eines Menschen, der in der Einsamkeit unnützen Trümereien nachhängt. Sein Lieblingwunsch war ein schönes Weib, das aller schönste Weib. Er hörte, Helena wäre das, was er ersuchte. Wie aber sie gewinnen? Wenn Aphrodite sie ihm versprache und verschaffe? Wie Aphrodite dazu veranlassen? Wenn man ihr den Preis der Schönheit zuerkennen würde gegen Hera und Athena. Schließlich bildete er sich ein, von Zeus zum Schönheitsrichter über die Göttinnen ernannt zu sein. Da er nun die Macht und die Mittel dazu hatte, baute er Schiffe, fuhr nach Griechenland und entführte die Helena, womit für Troja viel Unglück heraufbeschworen war. Bei *Dares Phrygius cap.* 7 ist das Schönheitsideal nicht eine Wahnvorstellung, sondern ein Traumerlebnis des Paris. *Sallustius, de diis et mundo cap.* 4 (*Müllach, fragm. philos. graec.* 3, S. 32) erzählt kurz: Um den von Eris hingeworfenen goldenen Apfel streiten sich die Göttinnen, werden von Zeus zu Paris geschickt, und diesem scheint Aphrodite die schönste zu sein, weshalb er ihr den Apfel giebt — und giebt folgende Deutung: Der Apfel ist die Welt, die aus einander entgegengesetzten Bestandteilen zusammengesetzt ist, daher von Eris herrührend. Die Götter sind die Welt lenkenden Kräfte, die miteinander zum Wohle der Welt zu wetteifern scheinen. Paris, die wahrnehmende Seele, sieht von allen Weltkräften nur die Schönheit und spricht ihr also den Apfel zu. *Proclus* dagegen (*in Platonis rempubl. ed. Kroll* p. 263, 21) greift für seinen Zweck nur die Anerbietungen der Göttinnen heraus: λέγω δὲ ὅλον εἰ τὸ προτινόντα βίαι τοῖς βασιλικῶς ἐρωτικῶς πολεμικῶς, ὥστε τὸ Διέξάρθρω φασὶν οἱ μῦθοι τὴν μὲν προτιναί τὸν βασιλικὸν τὴν Ἥραν, τὴν δὲ τὸν ἐρωτικὸν τὴν Ἀφροδίτην, τὴν δὲ τὸν ἀρθεῖον καὶ πολεμικὸν τὴν Ἀθηνᾶν.

### Entführung der Helena.

In den *Kyprien* schloß sich die Entführung der Helena an das Versprechen der Aphrodite an, welches sie dem Paris gegeben hatte. Sie treibt ihn und ist ihm behilflich, Helena zu gewinnen. So lautet die herrschende Sage, der gegenüber die abweichenden Erzählungen nur als vereinzelte Neuerungen zu betrachten sind. Wenn in der *Ilias* das Parisurteil als Ursache der Fahrt nach Griechenland nicht erwähnt wird, so darf daraus nicht gefolgert werden, daß eine andere Auffassung zu Grunde liegt. Daß Aphrodite die Anstifterin war, geht z. B. aus *Il.* 3, 400 ff. hervor. Die *Kyprien* erhielten nach der Angabe des *Proclus* (*Kinkel* S. 17) folgendes: Paris rüstet sich auf den Rat der Aphrodite zur Fahrt (παραγγέλλεται). Helenos weissagt die Zukunft. Aphrodite bestimmt den Aineias zum Begleiter des Paris. Kassandra verkündet gleichfalls das kommende Schicksal. Alexandros (wie er hier immer genannt wird) kehrt, in Lakedaimon angelangt, bei den Tyndariden ein (also in Amyklai) und



besucht dann in Sparta den Menelaos. Beim Mahle giebt er der Helena Geschenke. Menelaos fährt nach Kreta und überläßt seiner Gemahlin, für die Gäste zu sorgen, so lange sie verweilen wollen. In dieser Zeit führt Aphrodite die Helena dem Paris zu. Nachdem sie sich in Liebe vereinigt haben (μετὰ τὴν μίξιν), raffen sie den größten Teil der vorhandenen Habe (τὰ πλείστα κτήματα) zusammen und fahren bei Nacht ab. Hera schickt ihnen einen Sturm. Alexandros nach Sidon verschlagen erobert die Stadt. Von da setzt er die Fahrt nach Ilion fort und feiert hier seine Vermählung. — Der Schluß der Erzählung entspricht nicht dem wirklichen Inhalte der *Kypria* *ἔπη*, wie aus *Herodot.* 2, 117 hervorgeht (bei *Kinkel* S. 25, *fragm.* 8). Vielmehr berichteten die *Kyprien*, daß Alexandros und Helena von Sparta aus in drei Tagen Ilion erreichten bei günstigem Winde und ruhiger See (εὐαί τε πνεύματι χορηόμενος καὶ θαλάσσης λείῃ). Also ist in der bei *Proklos* gegebenen Fassung etwas den *Kyprien* Fremdes eingemischt, um Übereinstimmung mit der *Ilias* zu erzielen.

In der *Ilias* wird die Entführung der Helena nur kurz erwähnt, Γ 46—49 und 443—445, hier mit dem Zusatze, daß Paris auf der Insel *Kranai* zum erstenmale Helenas Liebe genoss. Dazu macht *Strabo* 9, 1, 22 (p. 399 C.) die Bemerkung: ταύτην γὰρ λέγει Κρανίην τὴν νῦν Ἐλέην ἀπὸ τοῦ ἐκεί γενέσθαι τὴν μίξιν. Der Baumeister, welcher dem Paris die Schiffe zu der Fahrt zimmerte, wird genannt E 59f.: . . . Φιρέκλιον ἐνήρατο, τέκτονος τὸν Ἀρμονίδα . . . ὃς καὶ Ἀλεξάνδρῳ τεκτίνατο νῆας ἑίας ἀρχαίας. Daß hier Phereklos (und nicht etwa Harmonides) als der Erbauer der unheilvollen Schiffe bezeichnet ist, geht aus dem Zusammenhange der Verse 59—65 klar hervor. So spricht auch *Lycophron* V. 97 von Φιρέκλειον πόδες (entsprechend *Tryphiodorus* V. 60, *Colluthus* V. 197), ebenso *Apollod. bibl. epit.* 3, 2 περικείμενον Φιρέκλιον νῆας, *Or. her.* 15, 22 *Phereclea puppis*. Nur die Scholien zu der *Homerstelle* und *Tzetzes* zu *Lycophron* schwanken. Ohne Grund faßt *R. Wagner*, *Epitoma Vaticana ex Apollod.* bibl. S. 173f. die Stelle der *Ilias* so auf, als ob es sich um Harmonides handle. Auf dem Wege von Sparta nach Troja war Alexandros laut *Ilias* Z 290 in Sidon, von wo er geschickte Weberinnen mit-

brachte. *Euripides* erwähnt ebenso wie das Parisurteil auch die Entführung der Helena mehrfach, sicherlich ebenfalls im Anschlusse an die *Kyprien*, z. B. *Iph. Aul.* 71ff.: Paris besticht die Helena durch sein glänzendes Auftreten (ἀνδρὸς μὲν εὐμέτων στολῇ χορσὸν τε λαμπρὸς βαρβάρῳ γλίσσεται, vgl. auch *Tro.* 991—996) und führt sie in Abwesenheit des Menelaos. Vgl. *Iph.* 180f., wo Helena als δῶρον τῆς *Agroditas* bezeichnet wird, ferner *Androm.* 103f. und 592—604; *Hec.* 631ff.: Ἰδάλειν ὅτε πρῶτον διὰν Ἀλεξάνδρου εἰκτινὰν ἑταίρῳ ἄνωγ' οἶμα νουστολοῖσαν Ἐλένης ἐπὶ λέκτρα; *Tro.* 943; Menelaos fuhr nach Kreta und ließ den Paris bei Helena zurück.

*Kalluthos* schildert den Hergang folgender-

maßen: Phereklos erbaut dem Paris, der in Liebe zu Helena entbrannt ist, Schiffe. Paris fährt, zum Teil bei stürmischer See, an der thrakischen Küste entlang nach Griechenland hinüber. In Lakedaimon angekommen, schreitet er durch die Stadt zum Hause des Menelaos, der sich auf Kreta befindet. Als Helena den Gast erblickt, der an Schönheit den Göttern gleicht, etwa dem Dionysos, nötigt sie ihn einzutreten, sogleich von Liebe zu ihm ergriffen. Sie weiß nicht, soll sie ihn für Eros oder Dionysos halten. Endlich fragt sie ihn nach seiner Herkunft: aus Griechenland komme er wohl nicht, da die griechischen Fürsten ihr bekannt seien. Darauf giebt sich Paris mit Stolz als troischen Königssohn zu erkennen, erzählt von dem Urtheil über die drei Göttinnen und daß ihm Aphrodite die liebliche Helena versprochen habe. Er fordert Helena auf, sich mit ihm zu vermählen und damit dem Wunsche der Göttin nachzukommen. Helena läßt sich rasch gewinnen. Zu nächstlicher Stunde segeln sie ab. Die verlassene Tochter Hermione ruft am nächsten Morgen ängstlich nach ihrer Mutter, bis ihr diese im Traume erscheint und sie über das Geschehene aufklärt. Unterdes gelangt das liebende Paar nach Troja, trotz Kassandras böser Ahnungen mit Freuden empfangen.

Nach *Apollod. epit.* 3, 2 war Paris neun Tage bei Menelaos; am zehnten fuhr Menelaos nach Kreta, um seinen Großvater zu bestatten. Diese Zeit benützte Paris, um die Helena zu entführen. Sie liefs ihre neunjährige Tochter Hermione zurück, nahm ihre Kostbarkeiten (χοήματα) größtenteils an sich und entfloß mit Paris bei Nacht. Ein von Hera gesandter Sturm trieb sie nach Sidon. Um etwaigen Verfolgern zu entgehen, hielt sich Paris längere Zeit in Phoinikien und Kypros auf. Als er sich sicher glaubte, kehrte er nach Troja zurück. *Hygin* f. 92 hat nur die kurzen Worte: *Alexander Veneris impulsu Helenam a Laedaemone ad hospite Menelao Troiam abducit eamque in coniugio habuit cum ancillis duabus Aethra et Thisadie* (f. 79 *Phisadie*).

In der dem *Alkidamas* zugeschriebenen Rede *Odusseus* (4. Jahrh. v. Chr., bei *Blafs* im Anhange zur *Antiphonausgabe*) 17. 18 wird als Grund für die Fahrt des Alexandros nach Sparta angeführt, daß er das delphische Heiligtum sehen wollte, außerdem auch durch den Ruf von Helenas Schönheit gelockt wurde und die Heimat des Telephos kennen zu lernen wünschte. In dieser Zeit kamen die Söhne des Molos aus Kreta mit der Bitte, Menelaos möchte hinüberkommen und den Streit um das Erbe ihres Vaters schlichten. Menelaos entschloß sich zu der Fahrt und überließ seiner Frau, für die Gäste aus Troja zu sorgen u. s. w.

Ohne Zusammenhang mit dem Parisurteil ist auch die Erzählung des *Malalos* 5, 116 O.: Paris soll dem Apollon in Griechenland opfern und wird von seinem Vater mit Geschenken an den Gott und an die griechischen Fürsten ausgestattet, auch mit Briefen an die letzteren. Hundert Mann begleiten ihn. Menelaos empfängt ihn freundlich. Während er in Kreta

weilt, gewinnt Paris die Helena und entführt sie nebst Aithra und Klytainnestra, 300 Pfund Geldes, wertvollem Schmuck und Silber und fünf Zofen. Paris fährt zuerst nach Sidon, dann zu Proteus, König von Ägypten (das Opfer für Apollon unterblieb). Den Verfolgern gelingt es nicht, ihn einzuholen. Nach einiger Zeit kehrt er nach Troja zurück. Helena erklärt durch ihre Abstammung dem Hause des Priamos näher zu stehen als dem des Menelaos.

Am buntesten ausgestattet hat die Sage *Dracontius* in dem Gedichte *de raptu Helenae*, mit starken Abweichungen von der herkömmlichen Behandlung, wohl in mittelbarem oder unmittelbarem Anschluß an griechische Erfindung. Paris will eine Fahrt übers Meer unternehmen. Um dieser Fahrt ein erwünschtes Ziel zu geben, trägt ihm Priamos auf, die Hesione von Telamon zurückzufordern. Als Begleiter giebt er ihm mit Antenor, Polydamas und Aineias. Bei Telamon ist nichts auszurichten. Paris wird von Hesione mit verwandtschaftlicher Freundlichkeit begrüßt; seinen Auftrag ausführen ist, wie er erkennt, unmöglich. Auf der weiteren Fahrt wird er durch einen Sturm nach Cypern verschlagen. Um diese Zeit befand sich Menelaos in Kreta und seine Gemahlin Helena in Cypern, um an einem Feste der Aphrodite teilzunehmen. Sie bot dem schiffbrüchigen Paris ihre Gastfreundschaft an, damit er, der Königssohn, ein würdiges Obdach finde. Auf dem Wege zu ihr beschließt Paris, das Heiligtum der Aphrodite zu besuchen. Weiße Schwäne fliegen am Ufer hin und treiben einige Tauben sanft zum Fluge an. Diese werden von einem Falken und einem Habicht bedrängt. Das Zeichen erklärt der Augur so: die Tauben bedeuten eine Heirat, die Schwäne Abstammung von Zeus, der Falke schreckliches Schicksal, der Habicht heisse Kämpfe. Paris bittet die Göttin, sie möge das Gute in Erfüllung gehen lassen, das Böse nicht. Der Augur solle es abwehren. Darauf tritt Paris in das Heiligtum. Seine Gewandung schimmert von Gold und Purpur. So erblickt ihn Helena, die sich gerade auch in den Tempel begeben hat, und entbrennt in Liebe zu ihm. Als er sie dann aufsucht, läßt sie sich rasch gewinnen. Eben sind sie auf dem Wege zum Hafen, nun gemeinsam die Insel zu verlassen, da sieht Paris eine griechische Schar, die sie verfolgen will. Es gelingt ihm aber mit Helena das Schiff zu erreichen, ehe er eingeholt wird. Auch Menelaos, der auf das böse Gerücht hin herbei eilt, hat nur das Nachsehen. Inzwischen ist ein Teil der Gefährten des Paris, darunter Aineias und Antenor, heimgekehrt. Den Paris glaubt man verloren, trauert um ihn und errichtet ihm ein Grabmal. Da naht plötzlich der Vernünftige auf festlich geschmücktem Schiffe, und es folgt die Vermählungsfeier.

Im 1. Buch des *Dictys Cretensis* wird die Entführungsgeschichte in großem und ganzen dem Herkommen nach, im einzelnen mit manchen Ausschmückungen erzählt. Während Menelaos sich in Kreta aufhält, um an der

Erbchaft seines Großvaters Katreus teilzuhaben, kommt Alexandros, von Aineias und anderen Verwandten begleitet, in sein Haus, verliebt sich in die schöne Helena und entführt sie nebst vielen Kostbarkeiten; auch die Aithra und Klymene, Verwandte des Menelaos, welche bei Helena lebten, nahm er mit. Nach Kreta kam ein Bote, der dies alles meldete; dazu entstand das Gerücht, daß das Haus des Königs zerstört und seine Herrschaft gestürzt sei . . . Palamedes, Odysseus und Menelaos gehen nach Troja, um Helenas Rückgabe zu verlangen. Alexandros war noch nicht da, er war von heftigem Winde nach Cypern (vgl. *Apollod. bibl.* und *Dracontius*) getrieben worden. Von da nahm er einige Schiffe mit, fuhr nach Phönizien, brachte den König von Sidon, der ihn gastlich empfangen hatte, bei Nacht in hinterlistiger Weise um und entwendete auch hier viele kostbare Dinge. Das Volk suchte den Trojanern die Beute wieder abzugeben. Nach hartem, für beide Teile verlustreichem Kampfe gelang es ihnen aber zu entkommen. Inzwischen hatte Priamos die Klagen über Paris mit dem Bemerken zurückgewiesen, daß man seine Ankunft abwarten müsse, ehe man den Beschuldigungen Glauben schenken könne. Nun kam er mit Helena an. Priamos fragte seine Söhne um Rat; sie antworteten alle, Helena dürfe nicht zurückgegeben werden. Der Widerspruch des Volkes wurde von Alexandros und seinen Brüdern durch gewaltsamen Angriff unterdrückt. Helena erklärte auf Befragen, sie sei mit Alexandros verwandt und stünde dem Priamos und der Hekabe näher als den Söhnen des Pleisthenes.

Bei *Dares Phrygius* fährt Alexandros an der Spitze einer trojanischen Flotte in kriegerrischer Absicht (um der von Telamon geraubten Hesione willen) nach Griechenland, trotz ungünstiger Prophezeiungen des Helenus, Panthus und der Kassandra. Den Alexandros begleiten Deiphobos, Aineias, Polydamas. Er soll zuerst nach Sparta gehen und die Dioskuren um Beistand bitten. Wenige Tage, ehe Alexandros die Insel Kythera erreichte, begegnete ihm Menelaos, der sich auf dem Wege zu Nestor nach Pylos befand. Als Helena hörte, daß Alexandros in Kythera sei, beschloß sie, sich dorthin zu begeben. Als sie in dem am Strande gelegenen Ort Heläa anlangte, kam Alexandros hinzu. Sie sahen sich und waren von einander entzückt. Helena hatte sich vorgenommen im Tempel des Apollon und der Artemis ein Opfer zu bringen. Aus diesem Tempel liefs sie Alexandros bei Nacht von seinen Leuten entführen und aufs Schiff bringen, dazu noch einige Franken. Sie liefs es sich gern gefallen. Die Leute aus der Stadt wollten es den Trojanern verwehren, wurden aber besiegt, der Tempel geplündert und viele Gefangene gemacht. In Tenedos angelangt, tröstete Alexandros die Helena (*Helenam maestam alloquio mitigat*) und schickte seinem Vater Nachricht. Priamos empfängt die beiden voll Freude; als Kassandra Unheil prophezeit, läßt er sie einsperren. Die Dioskuren hatten, als sie hörten, daß ihre Schwester geraubt sei, sich aufgemacht,

um den Alexandros zu verfolgen. Sie kamen aber nur bis Lesbos; als sie von dort aufbrechen wollten, kam ein großer Sturm, und sie waren verschwunden.

*Ptolemaeus Hephaest.* 5 erzählt, Helena sei auf dem Parthenion geraubt worden: *κηνηροῦσαν Ἑλένην ἔνιοι φασιν ἐν τῷ Παρθενίῳ ὄρει ἀρπασθῆναι ὑπ' Ἀλεξάνδρου, καὶ ἐκπλαγεῖσαν τὸ κάλλος ἀκολούθησαι ὡς θεῶν.*

Nach *Tzetzes* zu *Lycophron* 103 raubte Paris die Helena, als sie am Strande weilte, und entführte sie nach Ägypten: . . . ὁ Ἀλεξάνδρος ἐντυχὼν αὐτῇ παρὰ τὸν αἰγαλὸν θουοῦσι γενοῖται ταῖς Βάρκαις καὶ τῇ Ἰνῷ ἀρπάζας αὐτὴν εἰς Αἴγυπτον ὅγχετο κάκει αὐτὴ συννεύετο.

Die Geschichte von Paris und Helena wurde auch als Pantomimus aufgeführt. *Lucian.* περὶ ὀρχήσεως cap. 45: τὸν Πάριδος ξενισμὸν καὶ τὴν Ἑλένης ἀρπαγὴν μετὰ τὴν ἐπὶ τῷ μύλῳ κρίσιν.

Unter den Abweichungen von der üblichen Sage ist zunächst anzuführen, daß nach *Herodot* 2, 113—115 in Ägypten eine andere Meinung über die Helenaentführung verbreitet war: Paris wurde, als er mit Helena absegelte, an die ägyptische Küste verschlagen. Hier wurde Helena von Proteus, dem König des Landes, zurückbehalten, und Paris mußte ohne sie nach Troja fahren (vgl. Artikel „Helena“, Sp. 1941).

In Kreisen, welche der Helena eine fromme Verehrung widmeten, also wohl in Lakeldaimon, jedenfalls unter Dornen, entstand, um die Helena von dem Ehebruche zu reinigen, der Glaube, daß Paris nur ein *εἰδωλόν* der Helena mitgenommen habe. Nach *Schol. Lycophr.* 822 πρώτος Ἡσίοδος [περὶ] τῆς Ἑλένης τὸ εἰδωλὸν παρήγαγε fand sich davon die älteste Erwähnung bei *Hesiod*. Der berühmteste Vertreter dieser Sage ist *Stesichoros* (*Plato Phaidr.* 243 A, vgl. *Isocr. Hel. enc.* 64). Die *Helena* des *Euripides* hat dieselbe Sage zur Voraussetzung. *Hera* hat dem Paris die Helena nicht gegönnt und ein Scheinbild geschaffen, das er entführt (V. 29 ff.), während die wirkliche Helena nach Ägypten entrückt wird.

*Dio Chrysost.* or. 11 (ὅτι τοῦ Ἰλίου μὴ αἰῶναι) schaltet den Menelaos als Gatten der Helena aus. Paris ist vielmehr von Anfang an unter ihren Freiern derjenige, der durch seine Schönheit und seinen Reichtum die Helena samt ihren Eltern und Brüdern besticht; auch verfehlt er nicht, in einer längeren Werbe- rede auf alle Umstände, die zu seinen Gunsten sprechen, geschickt aufmerksam zu machen. So läuft er allen anderen Bewerbern, auch dem Menelaos, den Rang ab.

Als Kinder des Paris und der Helena werden angegeben *Schol. Eurip. Androm.* 898 Ἄνατος; *Tzetzes* in *Lycophr.* 851: ἐκ δὲ Ἀλεξάνδρου οἱ πλείους φασὶ τίσσαρες τεκνέσθαι Βούνιον, Κόρυθον, Ἄγαρον καὶ Ἰδαῖον. *Dictys Cretensis* 6, 5 nennt als Söhne des Paris und der Helena *Bunomus*, *Corythus atque Idaeus*, welche durch Einsturz einer Zimmerdecke verunglücken (*casu camerae extincti*). Ebenso *Malalas*, *O* 140 Βούνιος, Κόρυθαῖος, Ἰδαῖος. *Körpers* ist bei *Parthenius* 34, *Canon* 21 und

*Tzetzes* zu *Lycophron* 57 Sohn des Paris und der Oinone.

Zur Ergänzung vgl. den Artikel „Helena“.

### Paris in der Ilias.

An der Spitze der in der *Ilias* geschilderten Kämpfe steht der Zweikampf zwischen Paris und Menelaos I' 15—382. Obgleich anfangs zaghaft, entschließt sich Paris auf Hektors vorwurfsvolle Aufforderung, den Kampf mit dem, wie er fühlte, überlegenen Gegner aufzunehmen. Mit aller Feierlichkeit wird festgesetzt, daß dem Sieger Helena und die von ihr mitgenommene Habe anheimfallen und damit der Krieg beendet sein solle. Einer, so wird angenommen, wird dabei auf dem Platze bleiben. Menelaos siegt, aber es gelingt ihm nicht, den Tod des Gegners herbeizuführen, da dieser in dem Augenblick, wo er dem sicheren Verderben nahe ist, durch göttliche Hilfe entrückt wird. Nachdem es Menelaos mit Lanze und Schwert vergeblich versucht hatte, faßte er den Paris am Helm und schleifte ihn nach dem Griechenheere zu, wobei den Paris der Helmriemen zu erwürgen drohte. Da folgte es Aphrodite, daß der Riemen riss, und entführte, ehe Menelaos noch mit dem Schwerte hinzuspringen konnte, den Paris in eine dicke Wolke gehüllt in sein Haus und Gemach. Hier zeigt er sich Helena gegenüber leicht getrübt. „Diesmal hat mich Menelaos besiegt, weil ihm Athena geholfen hat; ein andermal siege ich, denn auch mir stehen Götter zur Seite.“ Dank seiner Beschützerin Aphrodite sind alle Spuren des Kampfes an Paris verschwunden. I' 392—394: Er sieht aus wie einer, der sich an einem fröhlichen Feste beteiligt. Als ob nichts vorgefallen wäre, ist er nur von dem Verlangen nach seiner Helena beseelt und ruht in ihren Armen, während draußen Menelaos tobt und Agamemnon den Sieg seines Bruders verkündet. — Als Hektor auf den Rat des Helenos in die Stadt geht, um einen Bittgang zu Athen anzuordnen, welche dem Vordringen des Diomedes Einhalt thun soll, benützt er die Gelegenheit, den Paris zum Kampfe zu rufen, Z 280 ἐγὼ δὲ Πάριον μετελεύσομαι, ὅφρα καλέσω. Er verwünscht ihn seiner Mutter gegenüber, ὡς κί οἱ αὐθι γαῖα γένοι, denn Zeus hat ihn als μέγα πῦρα für die Troer und den Priamos und seine Söhne aufwachsen lassen. „Wenn ich ihn in den Hades hinabfahren sähe, so wäre es meine größte Freude.“ (Z 281—285.) Z 321: Hektor findet den Paris mit seiner Rüstung beschäftigt. Auf den Vorwurf, daß er zur Unzeit grollend dem Kampfe fern bleibe, erwidert Paris, daß er an Groll nicht gedacht habe. Er habe sich nur seinem Kummer hingegeben (336 ἔθελον δ' ἔχει προτραπέσθαι), sei aber schon von seiner Gemahlin zur Teilnahme an dem Streite aufgefordert worden und habe es sich auch bereits selber überlegt. In der Hoffnung, daß der Erfolg auch wieder auf seiten der Trojaner sein werde, wolle er sofort die Rüstung anlegen und dem Bruder folgen. (Der hier erwähnte Groll des Paris, von dem sonst nirgends die Rede ist, und der Kummer,

dem er sich hingeben will, obgleich er im übrigen gar keine Niedergeschlagenheit zeigt, sind zwei Haupthaltspunkte, um zu erkennen, daß die *Ilias* im Laufe der Zeit Zudichtungen und Überarbeitungen erfahren hat. S. Robert, *Studien zur Ilias* S. 195 ff.) Z 344 ff.: Helena beklagt ihr Schicksal, besonders daß sie an einen Mann gebunden ist, der kein Ehrgefühl hat und keinen Mut (*τοῖόν τ' ὅντ' ἄρ' οὐκ ἔστιν ἡρώδης ἔμπροσθεν οὐτ' ἔδ' ὀπίσσω ἰσσοῦται* 352 f.). — Z 503 ff.: Paris eilt in blinkender Rüstung von der Höhe hinab und trifft den Hektor, als dieser nach der Zwiesprache mit Andromache sich gerade zum Aufbrüche anschickt. Paris entschuldigt sich eifrig, daß er den Bruder etwa zu lange aufgehalten habe. Hektor erkennt begütigend an, daß Paris schon seinen Mann stelle, aber er sei zu nachlässig. Darüber seien die Trojaner sehr ungehalten, und ihre scheltenden Reden bereiteten ihm, dem Hektor, großen Ärger. „Nun aber auf zum Kampfe. Das übrige gleichen wir aus, wenn wir für die Errettung Trojas dem Zeus ein Dankopfer bringen werden“. — H 4 ff.: Hektor und Paris kommen den Troern sehr erwünscht. Paris erlegt den Menesthios, den Sohn des Areithoos und der Phylomedusa. — H 346 ff.: Nach dem Zweikampfe des Hektor und Aias schlägt Antenor in der Versammlung der Troer vor, Helena mit dem geraubten Gut zurückzugeben, und tadelt die gegen die eidliche Verabredung verstößende Wiedereröffnung des Kampfes. Paris tritt dem Antrage schroff entgegen. Das Weib will er keinesfalls geben, die Schätze gern und will noch dazulegen. Priamos ordnet an, daß dieser Vorschlag des Paris den Griechen mitgeteilt werde. Diese sind damit nicht zufrieden (400–404). — Θ 81–85 (Beginn der *κῶλος μάχη*, alle griechischen Helden fliehen). Paris tötet ein Pferd des Nestor durch einen Pfeilschuß in den Kopf. — A (Kampf nach der Lagnacht). Nachdem Diomedes dem Hektor hart zugesetzt hat, macht er sich daran, den Agastrophos, den er eben getötet hat, der Rüstung zu berauben. Da spannt Paris, durch den Stein auf dem Grabe des Ilos gedeckt, seinen Bogen auf ihn. Der Pfeil trifft die rechte Ferse des Diomedes. Paris springt hervor und äußert laut seine Freude. Diomedes stellt sich zwar, als sei die Verletzung unerblicklich, muß aber doch nach Entfernung des Pfeiles den Kampfplatz verlassen. Das wirkt auch auf Odysseus, der nun allein zu schwach ist, um sich gegen die Übermacht halten zu können. A 505–507: Im weiteren Verlaufe des Kampfes in Hektors Nähe zeigt sich der Pfeil des Paris wirksam durch die Verwundung des Machaon und die darauf folgende Verwirrung der Achäer. A 581 ff.: Als Hektor nach der Stelle eilt, wo Aias kämpft (erst siegreich, dann bedrängt), ist Paris wiederum in seiner Nähe und schießt den Enrrpylos, der dem Aias zu Hilfe geeilt ist, in den rechten Oberschenkel, gerade als Enrrpylos dem von ihm gefällten Apisaou die Rüstung abnehmen will (also wie bei Diomedes). — M (am Wall der Griechen). Eine der auf den Rat des Polydamas gebildeten fünf Abteilungen steht

unter dem Befehle des Paris, Alkathoos und Aeneas (V. 93). — N 660: Der Papilagonier Harpalion, ein guter Freund des Paris, wird durch einen Pfeilschuß des Meriones getötet. Durch den Pfeil des zürnenden Paris fällt Euchenor, Sohn des Polyidos. — N 766 ff.: Hektor ruft nach hartem Kampfe die Trojaner zusammen, um zu beraten, was ferner geschehen solle, und findet mehrere der besten Helden nicht: da sieht er den Paris und fragt ihn nach ihrem Verbleib, wobei er ihn unmutig anredet: *Δύσπαρι εἶδος ἄριστος γυναικαρὲς ἡγεροσπετά*. Paris giebt ihm die Auskunft, daß Delphobos und Helenos verwundet, die anderen erschlagen seien; er selbst habe sich durchaus nicht vom Kampfe zurückgezogen, wie es sich für einen wehrhaften Mann gehöre (*τοῖόν τ' ἐμὶ πάμπαν ἀνάκλιτα γέινετο μήτηρ* V. 777). Auf Wunsch wolle er auch dem Hektor nach Kräften beistehen. — O: Als die Trojaner von Apollon unterstützt unter Führung des durch göttliche Hilfe gekräftigten Hektor die Griechen wieder nach den Schiffen zurückdrängen, ist auch Paris dabei; er ersticht mit der Lanze den Deiochos durch einen Stoß in den Rücken (*νείστον ὄμων*). — X 359: Der sterbende Hektor weissagt dem Achilleus, daß ihn Paris und Apollon am skäischen Thore umbringen werden. — Ω 249–262: Priamos schilt die überlebenden Söhne, darunter den Paris, untuglich im Vergleich zu den Gefallenen, namentlich zu Hektor. Bei diesem harten Ausspruch ist aber Rücksicht darauf zu nehmen, daß Priamos in schmerzlicher Erregung spricht.

Z 313 ff. wird das schöne Haus des Alexandros erwähnt, das er selbst mit den tüchtigsten Bauleuten errichtet hat (*θαλάμος, δαμα, πύλη*), nahe dem des Priamos und dem des Hektor auf der Anhöhe (*ἐν πόλει ἄκρῳ*).

A 122 ff.: Agamemnon tötet den Peisandros und Hippolechos, die Söhne des Antimachos. Dieser hatte, von Paris durch reiche Geschenke gewonnen, sich hartnäckig gegen Helenas Auslieferung gestäubt. Ja, Antimachos hatte in der Versammlung der Troer sogar den Rat gegeben, den Menelaos nebst dem Odysseus, die als Gesandte gekommen waren, umzubringen.

In der Schilderung des Paris, wie er in der *Ilias* erscheint, ist ein gewisser Widerspruch vorhanden. Einmal wird er als prahlerisch, kampfunlustig und feige dargestellt, den Troern verhasst; bei anderen Gelegenheiten ist er ein tüchtiger Mitkämpfer, über den sich die Troer gerade so freuen wie über Hektor. Wenn dieser gelegentlich die kriegerische Tüchtigkeit des Paris anerkennt, aber mit der Einschränkung, daß er nicht immer bestrebt sei, seine Fähigkeiten anzuwenden, so klingt das wie ein Versuch, zwischen den widersprechenden Angaben zu vermitteln.

Was die Erscheinung des Paris anlangt, so wird seine Schönheit hervorgehoben z. B. Γ 39 44 45, auch Γ 392, wo er die Helena erwartet *καλλιέ τε στήθων καὶ ὤμων*. A 54. 55 werden an ihm gerühmt *ἦ τε κόρη τό τε εἶδος* als Gaben der Aphrodite. Daß er an männlicher Kraft und Volklichkeit hinter den übrigen Führern des Stalles, insbesondere den Königs-

söhnen nicht zurücksteht, geht aus *I* 333 hervor, wo er den Panzer seines Bruders Lykaon anlegt. Seine Erscheinung in voller Rüstung ist der des Menelaos ebenbürtig. *I* 342–343 sehen Troer und Griechen mit gleicher Bewunderung auf Paris wie auf Menelaos.

Die Stelle τοῖσθα λοβήτην κέρα ἄγλαε παρθενόπικα (*I* 385) ist u. a. von Helbig, *Homericum Epus* S. 241 f. so aufgefaßt worden, als ob κέρα eine Haartracht bezeichnen solle, bei welcher ein Teil der Haare zu einem steifen, hornähnlichen Schopf zusammengerafft sei. Der Nachweis, daß sich eine solche Tracht irgendwo in alter Zeit findet, und die Auffassung antiker Grammatiker, welche κέρα gelegentlich = Haar setzen (*Etym. Magn.* 490, 24; 504, 43; 531, 29 u. s. w.), genügt nicht, um in dem Iliasverse eine derartige geradezu geheimnisvolle Anspielung zu vermuten. Die Bedenken, welche etwa hindern sollten, κέρα ἄγλαε „geschmückt mit dem (Ding aus) Horn“ als weitere unmutige Bezeichnung des Bogenschützen zu fassen, scheinen dagegen sehr gering.

Im Kampfe erscheint Paris zwar auch schwer bewaffnet mit Panzer, Schild und Lanze. Meist aber wirkt er als Bogenschütze; dann trägt er keinen Panzer, sondern etwa ein Tierfell (*I* 17 παρθαλήν, hier auch Schwert und zwei Lanzen).

Als friedliche Kunst wird an ihm die Gabe des Kitharaspieles gerühmt (*I* 54), die sich ja auch mit der Heldenhaftigkeit eines Achilleus (*I* 186) vereint.

### Tod des Achilleus.

Daß Paris und Phoibos Apollon den Achilleus zu Falle bringen werden, wird ihm von Hektor prophezeit *X* 359 f.: ἡματι τῷ ὅτε κεν σε Πάρις καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων ἐσθλὸν ὄντ' ὀλέσωσιν ἐνὶ Σκαίῃσι πόλιν. In der *Aithiopis* wird der Tod des Achilleus dem entsprechend erzählt. In der Inhaltsangabe des *Proklos* heißt es nach Penthesileias und Memnos Fall (bei Kinkel S. 33): τρεψάμενος δ' Ἀχιλλεὺς τοὺς Τρώας καὶ εἰς τὴν πόλιν συνεπισπών ὑπὸ Πάριδος ἀνασπύεται καὶ Ἀπόλλωνος; bei *Apollod. epit.* 5, 3: πρὸς ταῖς Σκαίαις πόλιν τοξένεται ὑπὸ Ἀλεξάνδρον καὶ Ἀπόλλωνος εἰς τὸ σπυρόν. Vgl. *Verg. Aen.* 6, 57; *Oeid. metam.* 12, 598–606. Wenn Paris und Apollon zusammen genannt werden, so ist es gewöhnlich so gemeint, daß Paris den Pfeil abschießt und Apollon ihn an die gefährliche Stelle lenkt; vereinzelt findet sich die Auffassung, daß Apollon die Gestalt des Paris angenommen habe, *Hygin. fab.* 107: *Apollo iratus Alexandrum Paris se simulans talum, quem mortalem habuisse dicitur, sagitta percussit et occidit*, desgl. *fab.* 113: *Achillem Apollo Alexandri figura* (sc. occidit).

Als, etwa im Bereiche der alexandrinischen Dichtung, die Sage von Achills Liebe zu Polyxena aufkam, schloß sich daran auch eine neue Wendung der Geschichte von seinem Tode. Achilleus wird unter dem Vorgeben, daß über seine Vermählung mit Polyxena verhandelt werden soll, in das Heiligtum des thymbräischen Apollon gelockt und dort von

Paris und Deiphobos meuchlerisch angefallen und niedergestossen. An einen solchen Verrat dachte wohl schon *Lycophron* 271, wo die den Achilleus betreffenden Worte αὐθις τὸν ἀντιποινοῖν ἑγγέας ἴσον u. s. w. „er wird dasselbe Lösegeld zahlen müssen wie Hektor“ u. s. w. zur Voraussetzung haben, daß Achills Leichnam in den Besitz der Troer gelangt ist. Vgl. *Schol. z. d. St.*: φασὶν ὅτι Ἀχιλλεὺς ἐρασθεῖς Πολυξένης . . . ἐδόλωσε τὸ Πριάμω συμμάχησεν αὐτῷ, εἰ λάβοι τὴν παιδα· ὁ δὲ συνέβητο αὐτῷ δοῦναι καὶ ἔλθον ἐν τῷ Θυμβραλίῳ Ἀπόλλωνος ἱερῷ ὁ Ἀλεξάνδρος λάθρα ἐτόξευσε τὸν Ἀχιλλέα καὶ οὕτως συνέβη ἀποθανεῖν τὸν ἥρωα. Als älteste Belegstelle sei noch *Hygin. fab.* 110 angeführt: . . . itaque Danai Polyxenam . . . propter quam Achilles, cum eam peteret et ad colloquium venisset, ab Alexandro et Deiphobo est occisus, . . . immolaverunt. In der Hauptsache dieselbe Erzählung hat *Philostr. Heroic.* 787 p. 204 *Kayser*, *Malal. p.* 130 *Dindorf* (= *O* 165), *Dictys* 4, 11, *Schol. Eur. Tro.* 16. Die Überlieferung über Achilleus und Polyxena ist eingehend behandelt von *Rich. Förster, Hermes* 17 (1882) S. 193 ff.

Über den Tod des Achilleus siehe in Bd. 1 Sp. 47–51 noch mehr Belege und Einzelheiten.

### Sonstige Kampfthaten des Paris und sein Tod.

Daß Paris durch den Pfeil des Philoktetes fällt, steht in der kleinen *Ilias* (Auszug des *Proklos*).

*Quintus Smyrnaeus* erzählt 1, 270: Paris' Pfeil verfehlt den Sthenelos u. trifft den Euenor. 2, 67 ff.: Paris schilt den Polydamas, der nach Penthesileias Fall den Rat giebt, Helena samt ihrer Habe auszuliefern. 3, 186 ff.: Paris rät, den Leichnam des von Apollon getöteten Achilleus in die Stadt zu bringen. 3, 332 ff.: Paris will einen Pfeil gegen Aias absenden, wird aber von diesem mit einem Steine so kräftig auf den Helm getroffen, daß er umsinkt und auf einem Wagen nach der Stadt gebracht werden muß. 6, 133 ff.: Paris nimmt den Eurypylos, Sohn des Telephos und des Astroche, gastlich auf, (297) freut sich des tüchtigen Bundesgenossen, von dem er sich kräftige Hilfe verspricht, (316) geht unter den ersten mit in den Kampf, (320) hilft dem Eurypylos bei der Verfolgung der Griechen. (397) Er wird von Thoas mit der Lanze am rechten Schenkel getroffen und weicht zurück, um seinen Bogen zu holen. (631) Er erschießt den Mosynos, Phorkys (Brüder aus Salamis), den Kleolaos, den Eetion. 10, 119 ff. Demoleon fällt gleichfalls durch den Pfeil des Paris. 10, 207 ff. wird seine Begegnung mit Philoktetes geschildert, der ihn zu Falle bringt. Paris feilt den Philoktetes und trifft dafür den Kleodoros. Philoktetes verwundet den Paris erst nur leicht an der Hand, worauf Paris sich wieder zum Schusse anschickt; da trifft ihn der zweite Pfeil des Philoktetes in die Weiche (βουβάρους ἐπερθε). Paris verläßt eiligst den Kampfplatz. Die Bemühungen der Ärzte sind vergeblich. Nur Oinone, die einstige Geliebte, könnte ihn nach dem Willen des Schicksals retten. Sie weist ihn ab. Sterbend geht er über den Ida

dahin, da sieht ihn Hera voller Freude. Er stirbt dem Ido, betrübtet von den Nymphen und den Hirten der Gegend. 370ff.: Hekabe erfährt seinen Tod und beklagt ihn, ebenso (389ff.) Helena. 411—489: Oinone läßt sich mit Paris auf demselben Scheiterhaufen verbrennen. 11, 288: Aphrodite ist über den Tod des Paris sehr betrübt.

Auch *Dares Phrygius* hat einige neu erfundene Thaten des Paris. cap. 21: Menelaus 10 dringt auf Paris ein; dieser wendet sich im Zurückweichen um und schießt ihn in den Schenkel. cap. 28: Palamedes erhält von Paris einen Pfeilschuß in den Hals. cap. 36: Paris verwundet den Aias tödlich, wird aber von dem Verwundeten verfolgt und zu Falle gebracht.

Aias im Kampfe mit Paris erscheint schon bei *Antikleides* frgm. 11 (bei C. Müller, *Script. rer. Alex. M.* S. 149) aus *Tzetzes* zu *Lycophr.* 20 464: *Ἀντίκληιδος ὅπο Παρίδδους φησι τοῖς ἐνθάδε ἀποθανέν* (sc. τὸν Ἀλάντα). Vgl. *Hypoth. Sopoc. Ajac.*: *Οἱ μὲν γὰρ φαίνε, ὅτι ὅπο Παρίδδους τρωαῖς ἦλθεν εἰς τὰς ναὺς αἰμορροῦν.*

*Dictys Cret.* erzählt über das Ende des Paris 4, 19: Philoktetes und Paris kämpfen mit dem Bogen gegeneinander. Zuerst schießt Paris, ohne zu treffen. Philoktetes verwundet den Paris an der linken Hand (durchschießt sie), dann schießt er ihn durch das rechte Auge, 30 und als er die Flucht ergreift, durch beide Füße, so daß er stirbt, zumal die Pfeile mit dem Blute der Hydra vergiftet waren. Mit großer Mühe gelingt es den Trojanern, die Leiche zu bekommen.

Bei *Malalas* O 140 fordert Philoktetes auf den Rat des Odysseus den Paris zum Zweikampfe heraus. Der Verlauf des Kampfes ist derselbe wie eben geschildert. Kurz erwähnt wird der Tod des Paris durch die Pfeile des 40 Philoktetes auch bei *Apollod. bibl.* 3, 12, 6, 2 und *epit.* 5, 8, sowie *Hygin. fab.* 112.

Über Paris und Oinone siehe den Artikel: Oinone.

## Kunstdarstellungen.

### I. Paris allein.

Berühmt war der Paris des Euphranor (etwa 370—330 tätig), erwähnt bei *Plinius nat. hist.* 50 34, 77: *Euphranoris Alexander Paris est, in quo laudatur quod omnia simul intellegantur, iuxta deorum, amator Helenae et tamen Achillis interfector.* Diese Bemerkung ist allerdings, wie *Furtwängler*, *Meisterwerke d. griech. Plastik* S. 578 mit Recht behauptet, wohl nur ein klangvoller Ausspruch, aus dem über die Eigenart des Werkes nichts zu schließen ist. Es ist möglich, daß verschiedene erhaltene Statuen und Köpfe des Paris auf die Arbeit des Euphranor zurückgehen. Für den jugendlichen lockenumrahmten Kopf mit der phrygischen Mütze, um den es sich hier handelt, wird ohne Zweifel Paris der richtige Name sein. Nach *Furtwängler* a. a. O. S. 592 wäre in einer Statue in Landsdowne House zu London die ursprüngliche Komposition am vollständigsten erhalten (*Clarac, Musée de sculpt.* 396 E, 664 L, auch

abgebildet *Furtwängler, Masterpieces* S. 358 Fig. 164). Ähnlich ist der Torso der Sammlung Somzée (nr. 24 auf Taf. 15 bei *Furtwängler, Sammlung Somzée*). Bis auf die Kopfhaltung stimmt überein eine Statue in Kopenhagen, Sammlung Jacobsen nr. 1052. Ein schöner zu einer derartigen Statue gehöriger Kopf befindet sich in Woburn Abbey, abgeb. bei *Furtwängler, Über Statuenkopien* (Abh. d. bair. Akad., philos.-philol. Kl. 20. Bd.) Taf. 6; vgl. S. 666). Sonst kommt besonders ein Kopf in München in Betracht (Glyptothek 135, in *Furtwänglers* Beschreibung 263, abg. *Lützow, Münchener Antiken* 27). Die Sammlung Somzée hat noch eine Statue des Paris (Taf. 16 nr. 25), der sich mit dem linken Unterarm auf einen Baumstamm lehnt, ein Werk etwa des 2. Jahrhunderts n. Chr., aber mit Anlehnung an polykletischen Stil. Die sitzende Parisstatue im Vatikan, vollbekleidet, in der rechten den Apfel (s. *Helbig, Führer* 186, 2. Aufl. 192; *Clarac* 820, 2078) ist, nach *Furtwängler, Meisterw.* S. 691/2 Anm. 5, ihrer Erfindung und Formgebung nach erst hellenistisch-römischen Ursprungs und scheint aus einem Gemälde oder Relief entlehnt. *Helbig* hält aber gegen *Furtwängler* an der Meinung fest, daß diese Statue den Paris in mehr männlicher Auffassung darstelle als die vorhergenannten und eben darum das Werk des Euphranor am besten wiedergebe. Nach *Robert, Votiergemälde eines Apobaten* (19. Hall. Winckelmannsprgr. 1895) S. 21 ff. wären vielmehr der Ares Borghese im Louvre und die ihm verwandten Werke (aufgezählt bei *Furtwängler, Statuenkopien* S. 567) als Paris, und zwar als der von Euphranor abhängige zu bezeichnen. Vgl. dagegen *Furtwängler* S. 566 ff. Eine freie spätere Umbildung ist eine Statue in Rom, abg. *Bull. della commiss. arch.* 1887 Taf. 2. Ein ähnlicher Paris, wie der nach *Furtwängler* vermutlich auf Euphranor zurückzuführende, findet sich z. B. in Berlin, nr. 243 bei *Conze, Beschreib. d. ant. Skulpt.* (Torso); in Dresden (*Leykl, Recueil* Taf. 58 = *Clarac* 828, 2076); in Rom im Vatikan, *Helbig* 388 (261), wo noch andere Repliken angegeben sind. Noch mehr sind leicht bei *Clarac* zu finden. Es ist immer dieselbe Auffassung: Paris als jugendlich schöner Hirt, zum Teil mit dem Apfel in der Hand.

Auch gemalt findet sich Paris mehrfach, bei *Helbig, Wandgemälde der vom Vesuv verschütteten Städte Campaniens* 1267—70: Parisbüste, jugendlich, mit phrygischer Mütze und Chiton, mit und ohne Köcher, auch Speer oder Pedum (1270 abgeg. bei *Zahn, Die schönsten Ornamente* etc. 3, 79). Das Bild *Helbig* 1279 zeigt Paris auf dem Ida, wie er auf einem Felsen sitzt, in der Rechten das Pedum, die Linke aufstützend, bekleidet mit Chiton, Chlamys und phrygischer Mütze, im Hintergrunde ein liegender Berggott. Ofters sieht man auch Paris (Büste) mit Eros, der ihm über die Schulter guckt und ihn am Ohre zupft oder ihm das Kinn streichelt, *Helbig* 1271—1278, nr. 1271 abgeg. *Ternite* 3. Abt. 4, 30. Diese Gruppe des Paris mit Eros ist allerdings wohl als Ausschnitt aus einer größeren Darstellung zu

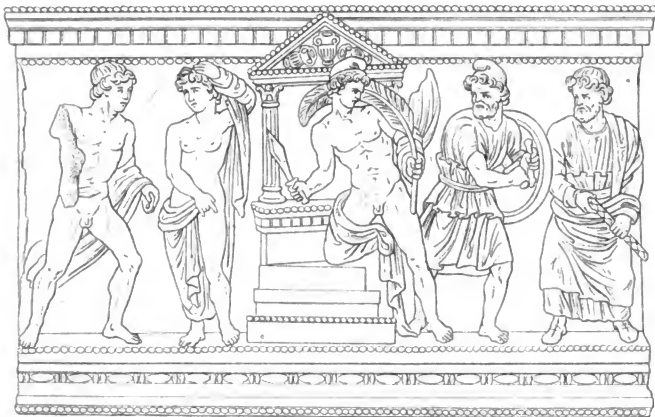
verstehen. Derselbe Gegenstand wird auch im Relief behandelt, z. B. im Palazzo Spada, s. *Helbig, Führer* 989 (2. Aufl.), vgl. 938, und in Berlin, bei *Conze* 928.

Paris auf etruskischen Skarabäen, inschriftlich bezeichnet, mit dem Bogen beschäftigt, ist abg. bei *Furtwängler, Ant. Gemmen* Taf. 17, 34. 38; Paris(?), der Aphrodite opfernd, ebenda Taf. 36, 24. 26.

## 2. Paris von seinen Brüdern bedrängt.

Auf zahlreichen etruskischen Aschenkisten (*Brunn, Rilievi delle urne etrusche* Bd. 1, 1—34; vgl. *Schlie, Die Darstellungen des troischen Sagenkreises auf etrusk. Aschenkisten*) ist in Relief dargestellt, wie Paris, nachdem er unerkannt seine Brüder im Wettkampfe besiegt hat, von ihnen bedroht wird und auf den

Nebenpersonen hinzutreten. Von den Brüdern des Paris kann derjenige, der in der Regel auf der linken Seite ihm zunächst gekommen ist und gewöhnlich durch Aphrodite von ihm getrennt wird, mit *Brunn* und *Schlie* als Deiphobos bezeichnet werden, s. Abb. 1 (nach *Brunn, Rilievi* 8, 6); Hektor ist\* mit einiger Wahrscheinlichkeit auf nr. 29 u. 30 in dem reich gerüsteten Krieger auf der linken Seite zu erkennen, den eine edle Frauengestalt, Hekabe, zurückhält. Mehr Namen zu geben wird man am besten unterlassen; namentlich ist kein genügender Anlaß vorhanden, irgendwo die Oinone und Korythos, den Sohn des Paris, anzunehmen. Auf einigen Reliefs ist Aphrodite, die dem Paris zur Linken steht, geflügelt; mitunter treten zu den Rückenflügeln auch noch kleine Flügel am Haupte hinzu.



1) Paris von seinen Brüdern bedrängt, anwesend Aphrodite u. Priamos (nach *Brunn, Rilievi delle urne etr.* Bd. 1, 3, 6).

Altar des Zeus *ἱεστῖος* flüchtet. Paris, ein 50 schlanker Jüngling, wenig oder gar nicht bekleidet, meist mit der phrygischen Mütze, in der Linken einen Palmenzweig als Siegeszeichen, in der Rechten das Schwert zur Verteidigung bereit, kniet mit einem Beine auf dem Altar, den er eben erreicht hat. Rechts und links sind seine Brüder nahe, die ihm nach dem Leben trachten, ebenso auf einigen Darstellungen ihre Schwester Kassandra mit einer Doppelaxt bewaffnet. Schützend tritt 60 Aphrodite zwischen Paris und seine Verfolger. Priamos und Hekabe erkennen mit Staunen ihren längst totgeglaubten Sohn und suchen Frieden zu stiften. Dies ist etwa der gemeinsame Inhalt der Reliefs, in denen manche Einzelheiten natürlich verschieden ausgewählt und gruppiert sind, hin und wieder auch Mißverständnisse unterlaufen oder nichtssagende

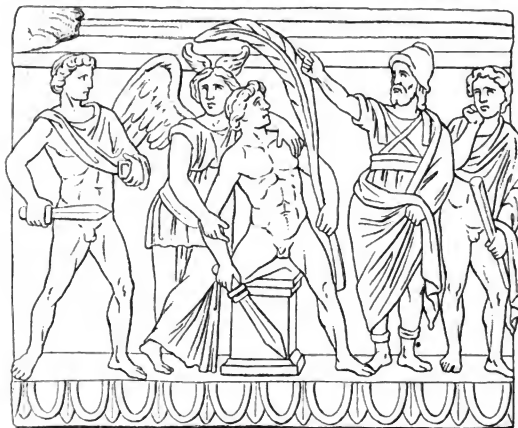
Die Hilfe, die sie ihrem Schützling bietet, wird gelegentlich dadurch ausgedrückt, daß sie ihre Arme um ihn schlingt und ihn auf den schützenden Altar zieht, z. B. Abb. 2 (nach *Brunn, Rilievi* 8, 17). Kassandra ist in Nr. 18 u. 28 ein noch nicht erwachsenes Mädchen, sonst ein leidenschaftlich heranstürmendes Mannweib, welches in rasender Wut seine furchtbare Waffe gegen Paris schwingt.

Abgekürzt findet sich dieselbe Darstellung auf dem Deckel einer Spiegelkapsel im brit. Museum (Bronzen nr. 729), Paris in der Mitte auf dem Altar knieend, links Deiphobos, rechts Kassandra. Dasselbe ohne Kassandra ebenfalls auf einem Spiegeldeckel im brit. Museum, Bronzen nr. 780. Sehr ähnlich *Gerhard, Etr. Spiegel* 1, 21, 1; vgl. S. 86 und Bd. 3 S. 232.

Die Anregung zu diesen Bildern hat jedenfalls das Drama gegeben.

## 3. Parisurteil.

Das Parisurteil gehört zu den beliebtesten Gegenständen der antiken Kunst; besonders häufig sind die Vasenbilder. Eine reichhaltige Zusammenstellung der hierher gehörigen Darstellungen gab *Welcker, Annali dell' istituto archeol.* 17 (1845) S. 132–209, und mit einigen Erweiterungen noch einmal *Alte Denkmäler* 5 S. 366–432. *Overbeck* behandelt in seiner *Galerie heroischer Bildwerke* das Parisurteil auf S. 206–255 im Anschluß an *Welcker*, aber mit verschiedenen Einwendungen und Nachträgen. Vgl. auch *Luckenbach, Verhältnis der griech. Vasenbilder zu den Gedichten des ep. Kyklos* (Jahrb. f. Phil., Suppl. 11). Einiges fügte hinzu *Stephani, Comptes-rendu* 1861 S. 34 und *Harrison, Journal of hellenic studies* 7



2) Paris von seinen Brüdern bedrängt, beschützt von einer geflügelten Aphrodite (nach *Braun, Ritzel* 8, 17).

S. 196 ff. Sonst kommt als zusammenfassende Behandlung noch in Betracht *Arthur Schneider, Der troische Sagenkreis in der ältesten griech. Kunst* S. 91–103. Die folgende Aufzählung bezweckt nicht Vollständigkeit in der Angabe der einzelnen Stücke, sondern nur den Nachweis der in der Wiedergabe des Gegenstandes erreichten Mannigfaltigkeit.

Es sind zu nennen

## a) Vasenbilder

aller Gattungen und Zeiten. Der dargestellte Augenblick wechselt: bald ist es der Zug der drei Göttinnen, gewöhnlich unter Führung des Hermes, bald die Ankunft bei Paris, bald eine spätere Stufe der Handlung, Paris mit der Betrachtung der Göttinnen beschäftigt. Während die Bilder der ersten Art einander ziem-

lich ähnlich sehen, gestattet die zweite und noch mehr die dritte Gattung eine grössere Freiheit der Auffassung. Die Gestalt des Paris selbst wird verschieden gezeichnet. Auf den älteren Bildern ist er bärtig und in einfacher griechischer Gewandung, das Haupthaar meistens lang. Er trägt gewöhnlich Chiton und Mantel, ausnahmsweise einmal eine Chlainys (*Welcker* nr. 21), hier auch einen kurzen Bart, während sonst das Barthaar lang ist. Eine Kopfbedeckung fehlt mit Ausnahme des eben genannten Bildes, wo er eine enganliegende Kappe trägt. Mehrfach ist ihm eine Lyra beigegeben, hin und wieder ein Stab (*Welcker* nr. 20 hat beides). Es sind Gegenstände, die zu einem Hirten passen. Den Königsohn verrät nichts, ebensowenig den Asiaten. Später, auf den rotfigurigen Vasen, gehen zwei Auf-

fassungen neben einander her: Paris in griechischer Kleidung, zum Teil sehr leicht gewandet, auch nackt, oder aber in bezeichnender asiatischer Tracht, und zwar dann meist schmuckvoll und kostbar gekleidet, wie man es bei einem gewöhnlichen Hirten nicht erwarten würde. Aber wenn auch hin und wieder noch ein Scepter vorkommt (in beiden Arten, z. B. *Welcker* nr. 52 u. 56), um den Königsohn zu kennzeichnen, so hat er doch in anderen Fällen einen einfachen Stab oder eine Keule, wie ein Hirte, oder es ist die ländliche Gegend des Idagebirges und die Herde angedeutet, sodaß auch in dem Königsohn der Hirte nicht

zu verkennen ist. Übrigens sitzt Paris auf diesen Darstellungen in der Mehrzahl der Fälle, nur ausnahmsweise kommt er stehend vor, umgekehrt wie auf den schwarzfigurigen Bildern. Einigemal erscheint er mehr als Jäger, mit hohen Stiefeln und Doppelspeer, in solchen Fällen meist ohne die asiatischen Hosen, in leichtem Obergewande und mit „phrygischer“ Mütze, also in gemischter Tracht.

Es seien nun Beispiele für die verschiedenen von den Vasenmalern gewählten Darstellungsweisen angeführt:

1) Hermes führt die Göttinnen zum Urteil, schwarzfig. Vase der Samml. Coghill (*Millingen, Vas. de Sir Coghill* Taf. 34, 1; *K. O. Müller, Denkm.* 1 Taf. 18, 94; *Overbeck* Taf. 9, 3), nach *Harrison, Journ. of hell. st.* 7, 201 im Besitz von Mr. Jonides, Holland Park, London. *Welcker* 1, *Oe.* 5.



2) Ebenfalls Hermes mit den Göttinnen, Kylix des Xenokles, *R. Rochette, Mon. inéd.* Taf. 49, 1; *Or. Taf.* 9, 2 (*W.* 2, *Or.* 1). Wenn Hermes den Göttinnen hier gegenübersteht, so ist als Grund nur die Raumnöte anzunehmen.

3) Die Göttinnen schreiten zum Urteil, ohne Hermes, Amphora aus Volci, Rom, Museo Gregoriano: *Mus. Greg.* 2 tav. 37, 2 (*W.* 5, *Or.* 4).

4) Hermes ist mit den Göttinnen am Ziele angelangt und wendet sich zu ihnen um: Amphora aus Volci, *Gerhard, Auserlesene griech. Vasenbilder* Taf. 72 (*W.* 3, *Or.* 6). Ähnlich:

5) Brit. Mus. 524\* (*W.* 9, *Or.* 10), 6) Petersburg, *Ermitage, Stephani* 246, 7) Berlin, *Furtwängler* 2154 (hier Hermes mit einem Widder auf den Schultern; vor Hermes noch eine jugendliche Gestalt unter Mannesgröße, die nicht Paris genannt werden kann).

8) Die Göttinnen stehen ohne Hermes in ungefähr derselben Haltung wie 4), also wohl abgekürzte Wiedergabe desselben Vorganges. Amphora in Kopenhagen, im Besitze des Königs von Dänemark. *Gerhard, Auserlesene Vasenbilder* Taf. 71 (*W.* 4, *Or.* 3).

9) Vor Hermes noch eine Gestalt im Mantel einhergehend, die sich nach Hermes umsieht: Brit. Mus. B 236 (*W.* 11, *Or.* 16), von *Welcker* nach *Gerhards* Vorgänge Zeus genannt, wohl doch passender als etwa Priamos, wie *Furtwängler* die entsprechende Gestalt auf der Münchener Vase 123 deutet. Am unwahrscheinlichsten ist es, daß Paris so vor Hermes hergeht, wie *Arthur Schneider, Der troische Sagenkreis* S. 94 f. (und vor ihm *O. Jahn* in der Beschreibung der Münchener Vasen, z. B. 1250) annimmt. An und für sich könnte es befremden, daß Zeus, obgleich er den Hermes mit der Führung der Göttinnen beauftragt hat, außerdem ihnen noch selbst vorangehen soll, aber das gehört eben zur Bildersprache der Vasen und wird dadurch noch leichter glaublich, daß auch andere Götter neben Hermes in diesem Zuge vorkommen; hier richteten sich die Vasensammler offenbar nicht nach dem Wortlaut der Sage, sondern fügten frei hinzu, was ihnen passend erschien.

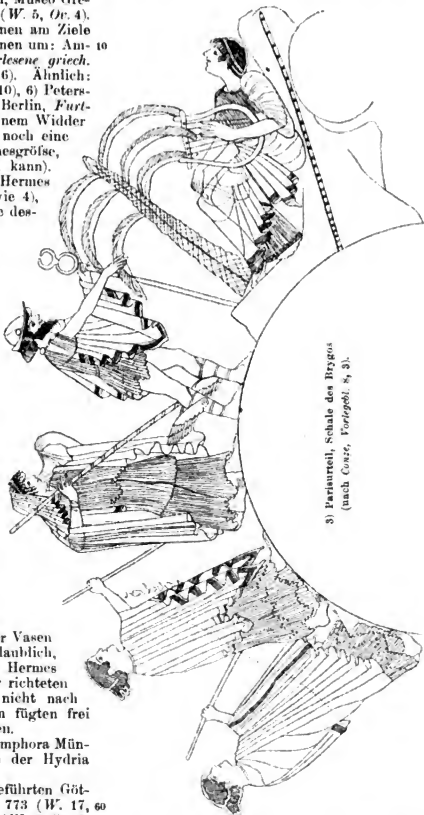
10) Dieselbe Gruppe auf der Amphora München 1250 (*W.* 12, *Or.* 15); 11) der Hydria München 136 (*W.* 13, *Or.* 12).

12) Hinter den von Hermes geführten Göttinnen folgt Dionysos, München 773 (*W.* 17, *Or.* 19); ebenso 13) Hydria aus Volci (*W.* 18, *Or.* 2).

14) Hinter Hermes, zwischen ihm und den Göttinnen, Apollon mit der Lyra (nicht eine „Muse“ und auch nicht Paris), Hydria aus Volci, *Gerhard, Auserlesene Vasenb.* 173 (*W.* 42, *Or.* 20). Alle fünf Personen stehen, die Göttinnen heben grüßend die Hand; der Zug ist also angelangt und Paris in nächster Nähe zu

denken. Hermes wendet sich zu den anderen um, wie oben nr. 4.

15) Hermes führt die Göttinnen zu Paris, welcher mit auf dem Bilde ist. Er steht dem Zuge ruhig gegenüber. Amphora München 101 (*W.* 30, *Or.* 24).



3) Parisurteil, Schale des Brygos  
(nach Conze, *Vorlegabi.* 8, 3).

16) Dasselbe Bild abgekürzt, indem eine Göttin fehlt (*W.* 28, *Or.* 26); *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 172; vgl. ebenda 171, wo die Göttinnen vorhanden sind und Paris fehlt. Von einem vollständigen Bilde mit 5 Personen ist eine bald an dem einen bald am anderen Ende fortgelassen.

17) Pinax in Florenz, *Journ. of hell. stud.* 7 Fig. 2 auf S. 198, wie 15), Paris dem Zuge gegenüberstehend.

18) Hydria in Berlin, *Furtwängler* 1895 (abg. *Oberbeck* Taf. 9, 7), *W.* 40, *Or.* 42. Hermes führt die Göttinnen zu Paris, gegenseitige Begrüßung, hinter Hermes zunächst Iris, alle



4) Parisurteil, Schale des Hieron in Berlin  
(nach *Wiener Vorlegebl.* A. 5).

fünf mit erhobener Hand, worin wohl nur eine Andeutung des Grußes, nicht irgendwelcher Beredsamkeit zu sehen ist. Auch bei Paris sind wohl kaum die etwa von ihm gemachten Einwendungen gemeint.

19) Paris steht dem ankommenden Zuge gegenüber, die rechte Hand erhoben, hinter

den Göttinnen Dionysos. Hydria aus Volci (*W.* 44, *Or.* 45).

20) Italisch-ionische Amphora der 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts in München (nr. 123) mit eigenartiger Darstellung (abgeb. und beschrieben bei *Furtwängler u. Reichhold, Griechische Vasenmalerei* Taf. 21, vorher bei *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 170), *W.* 45, *Or.* 44. Paris, hinter dem seine Herde durch drei Rinder, von einem Hunde bewacht, angedeutet ist, streckt dem herannahenden Zuge die rechte Hand zum Willkomm entgegen. Vor Hermes und den drei Göttinnen schreitet ein Greis mit einem Heroldstab, gleich dem des Hermes. Hier den Zeus zu erkennen hat, wie *Furtwängler* bemerkt, seine Schwierigkeiten, aber Priamos an die Stelle zu setzen, ist noch bedenklicher, zumal er nicht bloß zuschauende Person wäre, sondern, was der Überlieferung durchaus zuwiderläuft, die Göttinnen zu Paris führen würde. Es ist also wohl besser an Zeus festzuhalten, wenn er auch in ungewöhnlicher Weise dargestellt ist. Das Bild ist seines Stiles wegen lange Zeit mißverstanden worden. Was früher daran „etruskisch-ägyptisch“ oder Karikatur schien, ist jetzt als ionisch erkannt.

21) Amphora München 1269 (abg. *Oberbeck* Taf. 9, 6), *W.* 31, *Or.* 28. Hermes tritt mit den Göttinnen grüßend an Paris heran, welcher sitzend im Lyraspiel innehält, die rechte Hand erhoben. Hermes hält einen Kranz in die Höhe. Ganz ähnlich: 22) Vase aus Volci, Brit. Mus. B 171 (*W.* 32, *Or.* 29).

23) Schale des Brygos im Louvre (vgl. *Reinach, Répertoire des vases peints* 1, 246), abgeg. *Annali dell' inst. arch.* 1856 tav. 14 und *Conze, Vorlegebl.* 8, 3, danach unsere Abb. 3. (Vgl. *Ürtlich, Vasenmalerei Brygos* S. 2 und *Klein, Griech. Vasen mit Meister-signaturen* 1887<sup>2</sup> S. 179.) Paris unter einem Palmbaum sitzend, die Lyra in der Hand, den Kopf schwärmerisch gehoben, singt und spielt, während sein Stab am Felsen lehnt. Ohne dafs er etwas bemerkt, ist Hermes mit den Göttinnen herangekommen.

24) Schale des Hieron in Berlin, *Furtwängler* 2291, abg. *Oberbeck* Taf. 10, 4. *Wiener Vorlegebl.* A 5, danach Abb. 4. *W.* 47, *Or.* 50. Paris sitzt auf einem Felsen, von seiner Herde umgeben (4 Ziegen, 1 Schaf), die Lyra in der Linken, rechts das Plektron; er hält im Spiel eben inne, da Hermes herangetreten ist und ihn anredet. Ihm folgen Athena, Hera, Aphrodite, letztere von vier Eroten umflattert, in der Linken eine Taube.

25) Napf in Berlin, *Furtwängler* 2610, abg. *Annali dell' inst. arch.* 5 (1883), Taf. E (W. 55, *Or.* 49). Paris sitzt auf seiner Chlamys bei einem blattlosen Baum, in der Rechten zwei Speere, neben ihm ein Jagdhund. Paris schaut aufmerksam vorgebeugt auf Hermes, dem die Göttinnen folgen, zwischen Athena und Aphrodite ein Eros.

26) Gefäß aus der Sammlung des Prinzen von Canino, abgeg. *Welcker, Alte Denkmäler* 5 Taf. A, 1 (W. 48, *Or.* 51). Paris mit Lyra in der Linken und Stab in der Rechten sitzt auf einem Felsen. Vor ihm Hermes, halb dem P., halb den Göttinnen zugewendet, wie eben angekommen. Hera mit einem Pfau in der Rechten, Stab in der Linken, Athena mit einer Eule in der Linken, in der Rechten einen runden Gegenstand, der wohl eher ein Salbgefäß als ein Apfel sein soll. Aphrodite mit einem Zweige in der linken Hand, dazu ein kleiner Eros auf sie zufliegend, der ihr einen Kranz entgegenstreckt.

27) Mehrfach erscheint Paris vor den Göttern erschrocken fliehend, so auf einer Amphora in Florenz (attisch, früh schwarzfig., abgeg. *Journ. of hell. stud.* 7 Taf. 70).

28) Ähnlich auf einer anderen Amphora in Florenz, abg. *Overbeck* Taf. 9, 5 (W. 20, *Or.* 3). Paris, in der Rechten einen langen Stock, in der Linken eine Lyra, dreht sich, im Begriff zu fliehen, nach Hermes um, der mit den Göttinnen ankommt.

29) Vase der Erbachschen Sammlung, abg. *Arch. Ztg.* 41 (1883), S. 307 (W. 21, *Or.* 38). Hermes führt die Göttinnen (linke Hand zum Grufse gehoben) und hält den Paris, welcher, die Lyra in der Linken, sich zum Gehen wendet, an der rechten Hand fest.

30) Amphora im Louvre, abgeg. *Journ. of hell. stud.* 7 S. 203, vgl. *Harrison* ebenda S. 200 nr. 4. Paris versucht zu fliehen, Hermes faßt ihn beim linken Handgelenk.

31) Hydria, Brit. Mus. 3, E 445, abg. *Gerhard, Auserlesene Vasenbilder* 174, danach Abb. 5, und *Overbeck* Taf. 9, 8 (W. 46, *Or.* 48). Paris, zum Fliehen gewendet, mit Lyra in der Linken, wird von dem kräftig heranschreitenden Hermes an der Schulter gefaßt, während die Göttinnen ihn ruhig begrüßen. Neben Paris ein Felsen, daran ein Tier, wohl zur Herde gehörig.

32) Paris betrachtet die Göttinnen; Hermes, seines Auftrages ledig, zieht sich zurück. Amphora aus Nola, Sammlung Blacas. (*Gerhard, Antike Bildw.* 1, 32. *Welcker, Alte Denkmäler* 5 Taf. A, 2. *Overbeck* Taf. 10, 1). W. 49, *Or.* 54. Der enteilende Hermes ist auf der Rückseite des Gefäßes angebracht. Paris, auf einem Abhange sitzend, neben dem zwei Widder und ein junges Reh sichtbar sind — außerdem die Kithara angelehnt — ist mit den Göttinnen allein. Vor ihm steht Hera mit Scepter und Granatapfel, Athena mit Lanze und Helm in den Händen, Aphrodite mit einem kleinen Eros auf der rechten Hand. Paris hält einen Zipfel des Mantels vor das Gesicht, wie geblendet von dem göttlichen Glanze.

33) Brit. Mus. E 257, abg. *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 176. *Welcker, Alte Denkm.* 5 Taf. A, 3 (W. 50, *Or.* 55). Ähnlich wie 32), nur in einfacherer und strengerer Auffassung. Ganz ohne



b) Parisurteil, Hydria im Brit. Museum (nach *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 171).

Hermes. Vor dem sitzenden Paris stehen Hera, Athena, Aphrodite. Er ist zunächst in die Betrachtung der Hera versunken.

34) Gefäß aus Kalabrien im Louvre (*Gerhard, Ant. Bildw.* 1, 25. *Welcker, Alte Denkm.*

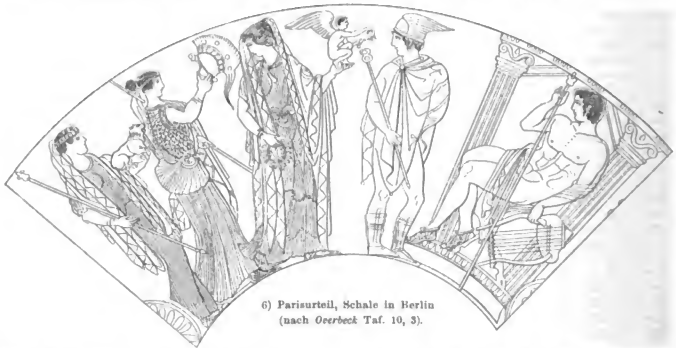
5 Taf. B 1). W. 51, Or. 60. Paris sitzt in phrygischer Tracht, in der Linken einen Hirtenstab, einen Hund neben sich; vor ihm stehen Aphrodite, beide Hände gehoben und in jeder eine Taube, und Athena; an dritter Stelle befindet sich Hera, sitzend.

35) Lekythos des 4. Jahrh. auf Kypros, in Polis tes Chrysochou gefunden (*Journ. of hell. stud.* 11 (1890) S. 47/48 pl. 4). Paris sitzt, mit dem rechten Arm an einen Baum gelehnt, die Linke auf eine Keule gestützt, und wendet das Gesicht einer weiblichen Gestalt zu, die auf der anderen Seite des Baumes sitzt, mit dem linken Arm angelehnt. Hinter Paris stehen 3 Frauen, hinter der ersten ein Eros; die dritte legt ihre Hände auf die Schultern der mittleren, vielleicht als dienende Begleiterin gedacht, dann würden die übrigen drei Frauen die von Paris zu richtenden Göttinnen sein. Hermes ist auch hier abwesend.

36) Auch die Gaben, welche dem Paris für den Schönheitspruch angeboten werden, finden

hinter ihr ein Eros. Dazu kommt am linken Ende, auf der Seite, wo sich Athena befindet, eine geflügelte Nike mit einem Kranze in der Hand und ein Mann in asiatischer Königstracht, am rechten Ende eine weibliche Gestalt mit Scepter. Wenn man die Nike und den König auf die Verheissungen der Athena und der Hera bezieht, so ist in der Frau zur Rechten Helena zu erkennen als die Gabe der Aphrodite. Wenn Paris hier nicht, wie in nr. 36), ein Scepter führt, so könnte das auf eine Überlegung des Malers zurückgehen, da ja dem, der bereits den Herrscherstab hat, die Königswürde nicht mehr als besondere göttliche Gabe angeboten zu werden braucht; es kann aber auch Zufall sein.

38) Die drei Göttinnen erscheinen zu Wagen auf dem Deckel einer Pyxis schönen attischen Stiles in Kopenhagen, *Conze, Heroen- u. Göttergestalten* Taf. 102. *Dumont et Chaplain, Céramique de la Grèce propre* 3 pl. 10, danach unsere Abbildung 7. (Vgl. auch *Gaedeckens*



6) Parisurteil, Schale in Berlin  
(nach Overbeck Taf. 10, 3).

sich angedeutet, z. B. auf der Schale aus Nola in Berlin, *Furtwängler* 2536 A. W. 52, Or. 57, abg. *Overbeck* Taf. 10, 3, danach unsere Abbildung 6. Paris sitzt, die Lyra in der linken Hand, das Scepter in der rechten, in einem Säulenbau. Die Göttinnen, voran Hermes, der sich nach ihnen umwendet, kommen heran, jede mit einem Abzeichen auf der Hand, aus dem man auf die von ihr zu erwartende Gabe schließen kann, Aphrodite mit einem Eros, danach Athena mit dem Helm in der Linken, endlich Hera, auf der linken Hand einen Löwen haltend; so wird Liebe, Kampf und Königtum angedeutet.

37) Ebenso gemeint ist wohl die Darstellung auf einem Gefäß aus Clusium (*E. Braun, Labirinto di Porsenna* tav. 5. *Gerhard, Apul. Vasenbilder* Taf. D, 1). W. 60, Or. 58. Die Hauptpersonen sind in folgender Reihe angeordnet: Athena, Hermes im Gespräch mit Paris (phrygisch, sitzend, mit zwei Jagdspieren in der Linken), Hera, Aphrodite (sitzend),

im Rhein. Mus. N. F. 29 (1874) S. 309—313 mit Tafel.) Heras Wagen wird von vier Pferden, der Wagen der Athena von zwei bärtigen Schlangen, derjenige der Aphrodite von zwei Erosen gezogen. Dem Götterzuge schreitet Hermes voran, den Weg zu Parisweisend. Dieser sitzt in phrygischer Tracht auf einem Felsen, an den eine Keule gelehnt ist. Neben ihm ein Hund und in der Nähe ein Widder deuten seine Beschäftigung an. Paris hebt staunend die rechte Hand empor.

39) Die Göttinnen zu Wagen finden sich auch auf einer Vase in Neapel, *Heydemann* 2870. Es kommen in 2 Wagen, je von 2 Rossen gezogen, vier Göttinnen. Auf dem einen Wagen steht Athena und Hera, auf dem anderen Aphrodite und Artemis. Hermes geht dem Zuge voran. Ihm gegenüber sitzt Paris, die rechte Hand erstaunt erhebend.

Während die althergebrachte Gruppierung der zum Parisurteil gehörigen Personen derartig ist, daß Paris das eine Ende der Reihe

bildet, darauf Hermes und die Göttinnen folgen, giebt es doch auch mannigfache Abweichungen von dieser Anordnung:

40) Brit. Mus. F 109, W. 61, abg. *Welcker, Alte Denkmäler* 5 Taf. B, 4. Hermes sitzt vor dem sitzenden Paris. Zwischen ihnen sitzt Hera auf einem hohen Throne. Links etwas höher Athena (stehend), rechts entsprechend Aphrodite (sitzend), dazu Nike zwischen Paris und Hera.

41) Neapel Sammlung Santangelo 560 10 (W. 67). Das Bild ist in zwei Reihen geteilt. In der unteren nimmt die Mitte die auf einem Felsstück sitzende Hera ein, im eifrigen Gespräch mit dem

vor ihr stehenden Paris, der in der auf dem Rücken liegenden linken Hand einen runden Gegenstand hält, wohl den Apfel, den er der Schönsten geben soll. Hinter Hera steht Athena und ein wenig höher Hermes. Über Hera sitzt in der oberen Reihe Aphrodite; zwei Erosen sind mit ihr beschäftigt.

42) Neapel, *Heydemann* 3244. Das Bild 60 enthält drei Reihen, die obere und die untere besteht aus namen- und belanglosen Nebenpersonen, sieben weiblichen und einem Pan. In der mittleren Reihe von links nach rechts: Athena, Eros, Aphrodite, Hermes, Paris, Hera. Paris, in kurzem Ärmelchiton, hohen Stiefeln, phrygischer Mütze, in der Linken zwei Speere, zu seinen Füßen ein Hund, sitzt, das Gesicht

von Hera ab-, dem Hermes zugewandt. Aphrodite, sitzend, blickt nach der Paris abgewandten Seite zu dem Eros hin. Daß Paris der Hera den Rücken kehrt, könnte man so erklären, daß er sie bereits betrachtet hat und sich um zu den anderen wendet. Da er sich aber mit Hermes im Gespräch befindet, so wird nichts anderes gemeint sein als daß Hermes die Göttinnen eben herbeigeführt hat, und es handelt sich also nur um eine andere Gruppierung, nicht einen anderen Vorgang.

43) Petersburg, Ermitage, *Stephani* 1807, abgebildet *Compte-rendu* 1861 Taf. 3, 2. *Conze, Vorlegeblätter* A, 11, 1.



7) Parisurteil, Pyxis in Kopenhagen  
(nach Dumont et Chaplain, *Céramique de la Grèce*  
propre 3 pl. 10).

Hebe, auf Heras Schulter gelehnt. Auf der rechten Seite sitzt entsprechend Aphrodite mit einem auf sie zufliegenden Eros. Im Hintergrunde, der durch eine Bodenerhöhung abgegrenzt ist, stehen in der Mitte Eris, die den Streit angestiftet hat, und Themis, mit der Zeus sich in den Kyprien über den troischen Krieg berät. Links ein Viergeßpann mit Lenkerin, rechts ein anderes Gespann, größtenteils zerstört, mit einer geflügelten Lenkerin.

Paris  
sitzt  
im  
Mittel-  
punkte d.

Vordergrun-  
des, auf eine  
Keule gestützt,  
in reicher phrygi-  
scher Tracht, mit dem  
links von ihm stehenden  
Hermes redend, während  
rechts Athena steht. Links  
von dieser aus drei Per-  
sonen bestehende Gruppe  
sitzt Hera, hinter ihr steht

Rechts von diesem steht Zeus. Wer von den anwesenden Personen etwa als Insasse der Wagen zu denken ist, läßt sich schwer sagen; Eris und Themis, wie Bloch, *Zuschauende Götter* S. 14 meint, doch wohl nicht. Vielleicht ist nur eine andere in einer Vorlage vorhandene Bedeutung der Viergespanne durch ungeschickte Änderung verdunkelt worden, nämlich die Einfassung der Darstellung durch Lichtgottheiten, Helios und Selene oder ähnlich, vgl. das folgende Bild und den Wiener Krater aus Orvieto, *Vorlegebl. E. 11*.

44) Karlsruhe, Winnefeld, *Vasens. nr. 259*. Abgeb. *Oeberbeck* Taf. 11, 1, danach unsere Abbildung 8, neuerdings bei *Furtwängler* und *Reichhold*, *Griechische Vasenmalerei* Taf. 30. (*W. 59, Or. 67*). In der Mitte sitzt Paris, wie oben in nr. 43) in reicher phrygischer (oder,

links am Abhang noch Zeus, rechts entsprechend der aufsteigende Helios angebracht, in der Mitte im Hintergrunde, durch eine Bodenwelle halb verdeckt, Eris. Die beiden Bilder 43) und 44) sind einander in der Anlage ähnlich, doch das in Karlsruhe ist viel reicher ausgestattet und prächtiger gruppiert.

45) Der Petersburger und der Karlsruher Vase ist im Stil verwandt die Hydria in Berlin, *Furtwängler* 2633, abgeb. *Oeberbeck* Taf. 10, 5 (*W. 58, Or. 53*). Auch hier sind bei verhältnismäßig reichlicher landschaftlicher Ausstattung verschiedene wellige Bodenlinien gezogen, so daß die Gestalten in verschiedener Tiefe des Bildes erscheinen und dadurch reizvoller gruppiert sind. Die Hauptpersonen sind der Reihe nach: Paris, phrygisch, sitzend, mit zwei Lanzen und einem Schwert, Hermes, Aphrodite,



8) Pariurteil, Vasenb. in Karlsruhe (nach *Oeberbeck*, *Gal. her. B. 11*). Anwesend: Zeus, Klymene, Eris, Eutychia, Helios.

um genauer mit *Furtwängler* zu sprechen, so persischer) Tracht, mit einem Dolch an der Seite und einer Keule in der linken Hand; zu seinen Füßen sein Hund, eine große Dogge. Paris spricht mit Hermes, der von rechts an ihn herangetreten ist; gleichzeitig steht ein kleiner Eros dicht bei Paris, die rechte Hand auf seine Schulter gelehnt. Hinter Hermes sitzt Aphrodite, gleichfalls einen Eros neben sich, dem sie die Hand um den Hals legt. Über Aphrodite und Hermes sitzt „Eutychia“ mit einem zum Kranze umzubiegenden Zweige in der Hand, hinter ihr noch eine andere, unbekannte weibliche Figur mit einem Kranze, beide wohl in einem gewissen Zusammenhange mit Aphrodite zu denken, wenn auch nicht gerade als ihre verkörperte Verheißung. Auf der anderen Seite stehen Aphrodite und Hera, hinter dieser sitzt Klymene. Außerdem ist

Athena, Hera; hinter Hera ist Zeus und Artemis hinzugefügt. Auf der anderen Seite (links) steht am Ende Apollon; zwischen diesem und Paris ein Knabe mit einem Reifen (Ganymedes?). Dazu sind drei Eroten anmutig verteilt, einer spricht mit Alexandros, inschriftlich bezeichnet als EPOS. Der zweite, bei Aphrodite (ΓΟΘΟΣ), weist auf Paris hin, der dritte etwas weiter rechts frei sitzend heist IMEPOS. Paris und Aphrodite sehen sich gegenseitig mit lebhafter Teilnahme an.

46) Die Schmückung der Göttinnen zur Vorbereitung auf den Spruch des Paris ist auf dem Krater aus Pistici, jetzt in der Bibliothèque nationale in Paris (abgeb. *Mon. d. Inst.* 4, 18. *Arch. Ztg.* 1844 Taf. 4. *Oeberbeck* Taf. 10, 2; vgl. *W. 68, Or. 59*) dargestellt. Paris (Chlamys, Stiefeln, phrygische Mütze, Speer in der Rechten) sitzt und spricht mit Hermes, der vor ihm steht,





9) Pariurteil, Sarkophag, Rom, Villa Pamphili (nach Robert, *Ant. Sarkophagrel.* Bd. 2 Taf. 4, 10).



10) Ältere Zeichnung des obigen Reliefs (nach Robert Taf. 4, 10). Anwesend links: 3 Quellnymphen, rechts: Tellus, Berggott, 2 Oreaden.

an einen Baum gelehnt. Auf der linken Seite in der oberen Hälfte sitzt Hera, sich bespiegelnd; darunter steht Athena vor einem Brunnenhaus und hält die Hände unter das herabfließende Wasser. Auf der rechten Seite sitzt Aphrodite und läßt sich von einem Eros schmücken, eben legt er ihr eine Armspange an.

Endlich noch einige Beispiele abgekürzter Darstellungen:

47) Petersburg, Ermitage, *Stephani* 2020 (abg. *Compte-rendu* 1863 pl. 1, 1. 2). Ohne Hera. Paris sitzt in der Mitte, phrygisch gekleidet, sein Hund daneben gelagert. Vor ihm steht Aphrodite mit einem Kranz in der Rechten. Paris betrachtet sie, während ein Eros dicht bei ihm steht, die rechte auf Paris' Schulter legend. Hinter Paris stehen Athena und Hermes.

48) Ohne Athena: Brit. Mus. F 167 (W. 62). In der Mitte Paris, sitzend, in griechischer Tracht. Hermes steht vor ihm; links steht 20 Hera, rechts sitzt Aphrodite.

49) Paris, Athena, Hermes. Vase in Neapel,



9b) Schmalseite des Sarkophags (nach Robert 4, 10a).

*Heydemann* 3161, abg. *Mus. Borb.* 2, 29. *Arch. Ztg.* 1845, 29, 2. Paris sitzt auf einem hohen Felsen mit höher gestelltem linken Fuß, um das lockige Haar einen Lorbeerkranz, über der 50 rechten Schulter einen Mantel, in der Rechten die Lyra, das Haupt nachdenklich auf die Linke gestützt, und betrachtet die vor ihm stehende Athena, hinter welcher Hermes steht.

50) Hydria aus Apulien (*Welcker, Annali* 17 S. 169 nr. 56), abg. *Monum. d. Inst.* 1 Taf. 57 A, 1. *Müller, Denkm.* 2 Taf. 27, 294. Paris, in phrygischer Tracht, links mit Scepter, in der Rechten einen Dolch, spricht mit Hermes; hinter Paris steht Aphrodite.

51) Neapel, *Heydemann* 1765. Paris sitzt auf seinem Mantel, in langärmeligem Chiton und hohen Stiefeln, spricht mit einer vor ihm mit gekreuzten Beinen stehenden Frau, die sich an ein hohes Marmorbecken lehnt, einen Spiegel in der linken Hand. Hinter ihr naht eine Frau mit einem Fächer und einem Kasten in der Hand. Also ist es wohl Aphro-

dite mit einer Dienerin. Hinter Paris steht Hermes.

Über abgekürzte Darstellungen des Parisausschnitts vgl. ferner *Heydemann, Arch. Jahrb.* 3 (1888) S. 146–148.

#### b) Reliefs.

Schon am Kypseloskasten und am Thron von Amyklai befand sich unter den vielen in Relief angebrachten Darstellungen auch das Parisausschnitt. *Pausanias* beschreibt es an der Kypseloslade (5, 19, 1) mit den Worten: ἀγεί 'Ερμῆς παρ' Ἀλέξανδρον τὸν Πριάμῳ τὰς θιάς κοιθησομένης ὅπρ' τοῦ κάλλους· καὶ ἴσταν ἐπιτοίμα καὶ τοῖς 'Ερμῆς δὲ Ἀλέξανδρον δείκνυσθαι διατῆν τοὺς εἰδὸς Ἴφραν καὶ Ἀθάνα καὶ Ἀφροδίταν. Über den Thron von Amyklai lautet die Stelle (3, 18, 7): 'Ερμῆς παρ' Ἀλέξανδρον κοιθησομένης ἀγεί τὰς θιάς, also ganz ähnlich. Es wird sich in beiden Fällen um den auch aus den älteren Vasenbildern bekannten Aufzug der drei Göttinnen, Hermes ihnen voran und Paris gegenüber, gehandelt haben.

Mehrfach findet sich der Gegenstand auf Sarkophagreliefs, s. *Robert, Antike Sarkophagreliefs* Bd. 2 nr. 10–19. Hervorgehoben seien die folgenden:

1) Rom, Villa Pamfili (*Robert* Taf. 4, 10 u. 10'. *Mon. d. Inst.* 3, 3. *Overbeck* Taf. 11, 5 u. S. 240 nr. 70. *Welcker* nr. 78), abgebildet auf Sp. 1621/22 (nr. 9). In der Mitte des Bildes der Vorderseite sitzt Paris mit phrygischer Mütze und weitem Mantel, den Worten des Hermes lauschend. Auf diesen folgen Aphrodite (nackt, Kopf siegesgewiss zurückgewandt, nebst zwei Erosen), Hera hastig herankommend, Athena ruhig stehend. Links von dieser Hauptgruppe drei Quellnymphen des Ida, rechts Tellus gelagert, im Hintergrund die Bergkuppen des Ida mit (links) einem Widder und drei Rindern, (rechts) einem Berggott und zwei Bergnymphen. Dazu zwei Schmalseiten. Bei *Robert* Fig. 10a: Paris einsam auf dem Ida in phrygischer Gewandung, die Syrinx blasend. (S. Abb. 9b.) Fig. 10b: Aphrodite mit dem Apfel in der rechten Hand, links einen Palmenzweig haltend.

2) Rom, Villa Medici, Vorderseite (*Robert* Taf. 5, 11 u. 11', danach Abb. 10 auf Sp. 1625; auch bei *O. Jahn, Sächs. Ber.* 1849 Taf. 4 und danach *Wiener Vorlegebl.* A 11, 3. Vgl. *Overbeck* S. 241 nr. 71. *Welcker* nr. 80). Das Bild, staffelartig angeordnet, enthält zwei Szenen: links das Urteil. Paris sitzt in asiatischer Tracht auf einem Stein, das Pedum umgekehrt auf die Erde gesetzt; auf dem unteren Ende ruht die rechte Hand und auf dieser der linke Ellenbogen. Paris blickt auf Aphrodite, die ihm von Hermes zugeführt wird. Über Aphrodite schwebt Nike heran. Links davon in der Höhe: Athena und Hera. Sonst sieht man die Berggegend mit der Herde und (links) zwei Quellnymphen. Die zweite Szene schliefst sich nach rechts unmittelbar an. Die Göttinnen eilen zum Olymp zurück, der Aphrodite geht Nike voran; rechts in der Höhe sitzt Zeus, neben ihm Hermes, außerdem noch eine ganze



Reihe von Gottheiten, nicht alle mit griechischen Namen zu benennen: die Dioskuren, Sol, Luna, Nox, Cälus, ein Windgott, Tellus mit zwei Amoren, Okeanos, Tethys, Olympos (?). Links am Anfang dieser Scene neben den emporschwebenden Göttinnen steht Paris als jugendlicher Krieger, in Vorderansicht. Er hat an einem Wehrgehang die leere Schwert-



10) Parisurteil, Sarkophag, Roma, Villa Medici (nach Robert, *Ant. Sarkophagrel.* 5, 11).

scheide, die gesenkte jetzt abgebrochene rechte Hand muß also das gezückte Schwert gehalten haben, in der erhobenen Linken schwingt er einen Schild. Er ist bereit zur Erreichung des ihm verheißenen Glückes einen etwa nötigen Kampf aufzunehmen.

3) Paris, Louvre (Froehner, *Notice* nr. 426. *Clarac* 2 pl. 165, 437 nr. 236. *Welcker* nr. 83.

Overbeck nr. 73. Robert 5, 16; Relief an der



10 a) Ältere Zeichnung des obigen Reliefs (nach Robert Taf. 5, 11').  
Anwesend links: 2 Quellnympfen; rechts Zeus, Hermes, Dioskuren, Sol, Luna, Nox, Cälus, Windgott, Okeanos, Tethys, Olympos (?).

linken Seite des Sarkophagdeckels. Paris, asiatisch gekleidet, sitzt auf einem Steine, in

der Linken das Pedum, mit der Rechten reicht er Aphrodite den Apfel. Neben ihm sitzt sein Hund. Ein ungeflügelter Eros lehnt sich auf das Knie des Paris. Hinter ihm Hermes und die Göttinnen, Aphrodite, danach Hera auf gepolstertem Stuhle sitzend, endlich Athena.

4) Paris, Louvre (*Clarae* 2 pl. 214, 235 nr. 506. *Weicker* nr. 82. *Overbeck* nr. 72 u. Taf. 11, 13. *Robert* 5, 17). Ähnlich dem vorigen, wohl auch linke Seite eines Deckels. Hier hat der an Paris lehrende Eros den Apfel in der rechten Hand und hält ihn der Aphrodite hin.

c) Einige campanische Wandgemälde, die das Parisurteil zum Gegenstand haben, sind bei *Helbig* 1281—1286 angeführt. Paris ist phrygisch gekleidet und sitzt. Bei ihm befindet sich seine Herde, auch ein Hund. Die Landschaft ist ausführlich behandelt. Hermes und die Göttinnen sind verschieden gruppiert. Nr. 1283b, wo Aphrodite halb entblößt ist, ist abgebildet bei *Helbig*, *Atlas* Taf. 16. Nr. 1285 bei *Overbeck* Taf. 11, 11.

Ein Gemälde aus dem Grab der Nasonen ist veröffentlicht von *Bartoli*, *Sepolcro dei Nasoni* Taf. 34 (*Weicker* nr. 69. *Overbeck* nr. 77 und Taf. 11, 2. Die Göttinnen sitzen in einer Reihe in waldiger Gebirgsgegend, Aphrodite, Hera, Athena, neben dieser ein Eros. In beträchtlicher Entfernung von ihnen übergibt Hermes dem Paris, der bei seiner Herde sitzt, den Apfel.

Eine Parodie auf das Parisurteil ist vielleicht zu erkennen auf dem Bilde *Helbig* 1554 abgeg. *F(amin), peintures, bronzes et statues erotiques du Musée de Naples* pl. 54, vgl. *Weicker* nr. 75. *Overbeck* nr. 80. Eine Truthenne (oder ein Schwan?), eine Gans und eine Ente stehen einem ithyphallischen Hahn gegenüber.

#### d) Etruskische Spiegel.

Auf den etruskischen Spiegeln erscheint das Parisurteil ziemlich häufig. Es sind Nachahmungen griechischer Entwürfe in zum Teil sehr freier und nachlässiger Behandlung, wobei im allgemeinen mehr auf die auszufüllende runde Fläche als auf die anzudeutende Begebenheit geachtet wird. Selten finden sich alle fünf beteiligten Personen, die drei Göttinnen mit Paris und Hermes, wie *Etrusk. Spiegel* 5, 100 u. 101; 168: Herakles, die drei Göttinnen und Paris; noch mehr entstellt ist die Gruppe auf dem durch gute Arbeit ausgezeichneten Spiegel 5, 99: Paris, Aphrodite, Athena, ein Jüngling, Schwan. (An Paris lehnt sich Aphrodite, die Rechte um seinen Hals, ihn zärtlich anblickend.) In Anlehnung an die Fünffigurengruppe erscheinen auf dem Spiegel 370: Paris, Hermes, Frau mit Spinnrocken (Helena anstatt Aphrodite?), zwei geflügelte Göttinnen (Lasen).

Gewöhnlich sind es vier Gestalten, indem nach Belieben bald Hermes bald eine der Göttinnen weggelassen wird. Beispiele für die erste Art sind die Spiegel 184 (abgeg. auch *Annali* 5 tav. F; *Overbeck* Taf. 11, 10; 185; 186; 187; 207, 4; 368; 369, 1; 369, 2 u. Bd. 5, 98, 2 (*Elyxentre*, Turan, Uni, *Memnra*). Paris wird mit den drei Göttinnen verschieden

gruppiert; die Haltung ist gewöhnlich durch die Rundung des Bildfeldes beeinflusst, etwa so, daß die beiden äußeren Personen sitzen. In einigen Fällen sind die Göttinnen als solche gekennzeichnet, bisweilen sind es auch nur drei Frauengestalten ohne Hervorhebung einer besonderen Eigenschaft, z. B. 368. Spiegel 185 zeigt Paris inmitten der Göttinnen, von ihnen geradezu umwoben, fast umtanz. 188 hat die Inschriften Aixe, Euturpe, Altria, Thalna. Hier sind also die drei Göttinnen etwa als Aphrodite mit zwei Horen aufgefaßt.

Eine mehr äußerliche Anwendung des Vierfiguren-Schemas ist es, wenn Hermes neben Paris beibehalten wird und dafür eine der drei Göttinnen fehlt, z. B. Spiegel 192, 193, 194, 195, 372, 1. Auf nr. 194 befinden sich Hermes und Paris zur rechten und linken Seite der Göttinnen, sonst nebeneinander. In Bildern wie 258, 1. 2. 3 (zwei Jünglinge, zwei Frauengestalten) ist nur noch eine entfernte Erinnerung an den ursprünglich gemeinten Vorgang zu erblicken.

Andere Verkürzungen sind: Aphrodite mit Hermes und Paris allein: 189, 190. Spiegel 327: ein Jüngling (Paris?), Eros mit Pfeil, Aphrodite. Athena nebst Nike und Paris, auf den ein Genius mit Kranz herabschwebt, 191. Hermes und Paris allein: Sp. 182 (bezeichnet *Mirquios* und *Alixentros*). Die drei Göttinnen, welche sich zum Schönheitsurteil rüsten, können gemeint sein Bd. 5 Sp. 102, 2. (*Brit. Mus.*, *Bronces* 722), vgl. den Krater aus *Pisticci*, oben Vasenbild nr. 44.

Der Apfel, welcher der Schönsten gereicht werden soll, findet sich auf den Spiegelzeichnungen mehrfach vor. Auf Bd. 5 Sp. 100 reicht ihn Hermes auf Weisung des Paris der Aphrodite. Ebenso übergibt ihr ihn Hermes auf 189 (der Zeichnung nach ist der Gegenstand allerdings eiförmig). Dem Paris giebt ihn Hermes auf Sp. 370. Auf 184 hat ihn Paris in der Hand (eine längliche Frucht), offenbar bereit ihn der Aphrodite zu übergeben, die ihre Hand entgegenstreckt. Auf den von den Etruskern benutzten griechischen Vorlagen war also der Apfel als Schönheitspreis schon vorhanden. Nach *Körte*, *Etrusk. Spiegel* 5 S. 131 gehört der Spiegel 370 in den Anfang des 3. Jahrh., wenn nicht ins 4. Jahrh. v. Chr.; die anderen drei können jedenfalls nicht unter das 3. Jahrh. herabgesetzt werden. Demnach müssen wir annehmen, daß auch in der Litteratur schon vor der alexandrinischen Zeit von dem Apfel der Eris die Rede war (*Körte* nennt vermutungsweise das Satyrdrama des Sophokles *Κοῖσις*). Wo sich ein Hintergrund andeutet, ist es ein Gebäude (Säulen u. dgl.); einmal, Bd. 5 Sp. 98, 2, stehen im Hintergrunde zwei Bäume. Auf Spiegel 191 ist ein kleiner Hund und ein Vogel beigegeben. Sonst sind diese Darstellungen ohne jegliche Andeutung der Umgebung.

Die Erscheinung des Paris ist durchweg jugendlich; er ist bartlos. Gewöhnlich ist er wenig oder gar nicht bekleidet, jedenfalls auf griechische Art aufgefaßt, als Hirt oder Jäger (*Jagdstielf* 186, 187; *Stab* 372, 1; *Lanze* 193;

369, 1; außerdem noch Schild 192, Keule 187), meistens aber mit der ihn kennzeichnenden phrygischen Mütze. Üppige kugelige Locken trägt er 192. Einmal, 191, erscheint er ganz und zwar asiatisch bekleidet, mit Ärmelrock. Hosen und Mütze.

Eine Bronzekapsel des Brit. Mus. (Bronzen nr. 745) aus später Zeit hat eine Darstellung mit folgenden Personen: Eris, Prometheus (oder Hephaistos?), Hermes(?) mit einem Apfel, Hera, Eros mit einer Binde, Athena, Aphrodite (zwischen diesen beiden ein Baumstamm); ferner zwischen zwei ionischen Säulen ein Jüngling mit Satyrohren, in Chlamys und Jagdstiefeln; noch zwei Jünglinge und Zeus(?). Gebirgige Gegend ist durch Wellenlinien angedeutet; dazu einige Blumen. Das Ganze ist vielleicht eine Travestie des Parisurteils, indem die Göttinnen vor einen jungen Satyr geführt werden.

#### e) Münzen.

Einige Münzen der Kaiserzeit mit dem Parisurteil stellt zusammen *Imhoof-Blumer, Alt-Münzbilder, Jahrb. d. archäol. Inst. 3* (1888) S. 291–294.

1) Münze von Skepsis mit dem Bilde des Caracalla, abg. a. a. O. Taf. 9, 20. Auf der Rückseite: Eros von einem Felsen herab, der vor ihm stehenden Aphrodite den Apfel reichend. Hinter ihr Hera und Athena. Ein großer Baum breitet seine Zweige links hin über die Göttinnen aus. Im Schatten des Baumes sitzt die Berggöttheit *Ἰδῆ*, inschriftlich bezeichnet. Paris fehlt.

2) Münze von Ilion aus der Zeit Gordianus III., Taf. 9, 17. Paris mit Mütze und kurzem Kleid sitzt und reicht den Apfel der vor ihm stehenden Aphrodite. Hinter dieser stehen Athena und Hera. — Ähnlich eine Münze von Tarsos unter Antoninus Pius, Taf. 9, 22.

3) Münze von Tarsos unter Maximinus, Taf. 9, 21. Paris, bekleidet und mit phrygischer Mütze, sitzt auf einem Felsen, in der Linken das Pedum, den Apfel der Aphrodite reichend. Hinter ihr sitzt Hera auf einem Thron, dahinter steht Athena.

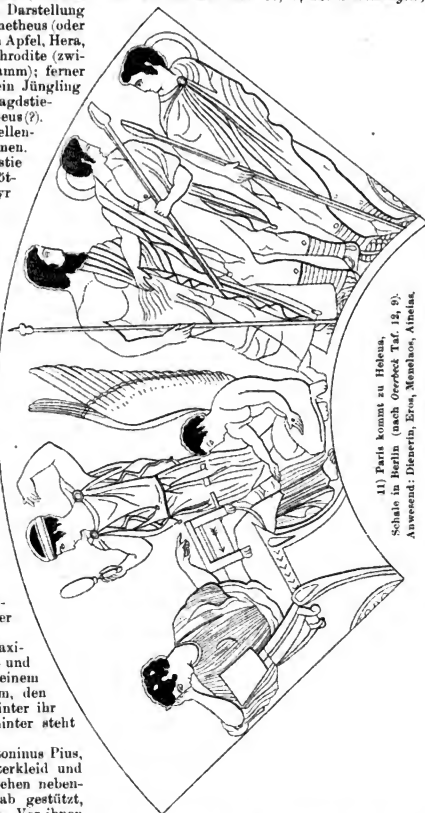
4) Münze von Tarsos unter Antoninus Pius, Taf. 9, 23. Paris, in kurzem Unterkleid und phrygischer Mütze, und Hermes stehen nebeneinander, Paris auf den Hirtenstab gestützt, Hermes mit erhobenem Heroldstab. Vor ihnen auf einem Berge thront Hera, neben ihr rechts Aphrodite, links Athena. Am Fusse des Berges zwei Rinder.

5) Münze von Alexandria unter Antoninus Pius, Taf. 9, 24 (= *Overbeck* nr. 98, Taf. 11, 3). Ähnliche Gruppierung. Paris scheint zu sitzen. Aphrodite hält den Apfel in der erhobenen

Rechten; zwei Erosen mit einem Kranze schweben über ihr.

#### f) Gemmen.

Von vertieft geschnittenen Steinen seien erwähnt einige Pasten in Berlin (*Tölkner* 4. Cl. 235, 236; *Overbeck* nr. 81–83, nebst Abbildung von nr. 235 auf Taf. 11, 8; bei *Furtwängler*,



11) Paris kommt zu Helena.  
Schale in Berlin (nach *Overbeck* Taf. 12, 9).  
Anwesend: Dionerit, Eros, Menelaos, Athelias.

*Berliner Gemmen* 3106. Paris sitzt unter einem Baume mit weitschattenden Ästen auf einem Felsen, neben ihm ein Schaf. Hermes hat die drei Göttinnen herangeführt. Öfter findet sich das Parisurteil auf Cameen, z. B. *Overbeck* nr. 91, ein Onyx in Florenz (Taf. 11, 6). Hermes unterhandelt mit Paris. Von den Göttinnen

ist Athena voran, dann Aphrodite, zuletzt Hera sitzend. Eros steht hinter Paris, ihm zuflüsternd. *Overbeck* 94, Onyx in Florenz (Taf. 11, 7): Die Göttinnen stehen auf einer Basis. Paris (mit zwei Speeren) gebietet ihnen, sich zu entkleiden, was sie in schamloser Weise thun. *Overbeck* 95, Maffischer Cameo (Taf. 11, 9): Die Göttinnen ganz nackt, Pallas in der Mitte, mit dem Helm auf dem Kopfe. Endlich sei als hervorragendes Stück noch ein Berliner Cameo genannt, bei *Furtwängler* nr. 11058, abg. Taf. 52, 7 (Sardonix von vier Schichten): Die Göttinnen, Hera in der Mitte, sitzen im Halbkreis, alle in voller Gewandung; neben Aphrodite ein schwebender Eros. Links sitzt Paris (Kopf abgeschlagen, ebenso wie bei Aphrodite) in asiatischer Kleidung. Hermes deutet auf die Göttinnen. Unten lagern zwei Tiere der Herde (nach *Furtwängler* eine Ziege und ein Rind). Die Gegend ist bergig. Es ist eine vortreffliche Arbeit vielleicht hellenistischer Zeit.

#### 4. Paris und Helena.

Die auf Paris und Helena bezüglichen Bilderwerke sind zusammengestellt von *Overbeck*, *Gal. her. Bildw.* S. 263—275 und, abgesehen von der Entführung, in der Dissertation von *Wilh. Koch*, *Paris vor Helena in d. ant. Kunst*, Marburg 1889. Da in diesem Lexikon unter dem Stichwort „Helena“ Bd. 2 Sp. 1958—1968 über diese Darstellungen bereits Auskunft gegeben ist, so weise ich in der folgenden Aufzählung auf alles dort Erwähnte nur kurz hin.

Paris kommt zu Helena; Menelaos ist anwesend.

1) Schale in Berlin, *Furtwängler* 2536 (5. Jahrh. v. Chr.), Bd. 1 Sp. 1959/60, hier abgeg. auf Sp. 1630 (nr. 11) nach *Overbeck* 12, 9.

2) Etrusk. Spiegel, bei *Gerhard* nr. 377 (Bd. 1 40 Sp. 1960 mit Abb.).

3) Das Vasenbild des Brygos (auf derselben Schale das Parisurteil, siehe oben Vasenbild 23), welches Bd. 1 Sp. 1967 abgebildet ist, kann ich nicht, wie dort Sp. 1968 geschieht, auf die Ankunft des Paris mit der Helena bei Priamos und Hekabe beziehen, weil wenigstens nach der uns zugänglichen Überlieferung diese Scene nirgends so hervorgehoben wird, daß sie zur bildlichen Darstellung reizen konnte, auch Priamos als Greis gezeichnet zu werden pflegt; die von *Robert* (*Bild und Lied* S. 89 ff.) vorgeschlagene Deutung, Paris von Aphrodite ins Vaterhaus geleitet, hat in der Litteratur noch weniger Rückhalt. Dagegen scheinen mir die Bedenken gegen die frühere Auffassung (bei *Urtichs*, *Vasenmaler Brygos*) nicht allzu schwerwiegend zu sein. Paris kommt mit Aineias bei Menelaos und Helena an. Daß Helena dem Gaste die Hand reicht, ist wohl nicht so auffallend und unziemlich, wie *Robert* a. a. O. meinte, und in den Geberden der beiden Dienerinnen wird es genügen Erstaunen und Neugierde zu erkennen. Daß Brygos seine Eigenart hat und eine Vorliebe für lebhaftere Bewegungen besitzt (vgl. die Haltung des Paris auf dem anderen Bilde), muß man außerdem berücksichtigen.

Paris bei Helena, ohne Menelaos.

1) Lekythos, abgeg. *Ephem. arch.* 1841 S. 469 nr. 723 (*Overbeck* 8), bei *Koch* S. 31, Typus 1 (sitzende Frau, vor ihr steht der Mann), nr. 1. Vor einer jugendlichen weiblichen Gestalt, welche sitzt, steht ein Jüngling im Pantherfell oder bunten Chiton, den Stab unter der rechten Achsel, den linken Arm in die Seite gestemmt. Rechts und links je eine Dienerin. Über dem Jüngling schwebt ein Eros. Vielleicht ist Paris und Helena gemeint. Ebenso

2) auf dem etrusk. Spiegel 375: ein Jüngling, Stab unter der linken Achsel, im Haar einen Myrtlenkranz, streckt beide Arme gegen eine vor ihm sitzende Frau aus, von welcher her ein Eros zu ihm hin schwebt (*Koch* nr. 2).

3) Amphora aus Ruvo Bd. 1 Sp. 1961 mit Abbild. nach *Overbeck* 12, 6 (*Koch* nr. 18): Paris in phrygischer Tracht.

4) Vase in Neapel, *Heydemann* 3242 (Bd. 1 Sp. 1962): Paris phrygisch.

5) Vasenbild, *Overbeck* 13, 1 (*Koch* nr. 14), Bd. 1 Sp. 1961: Paris mit phrygischer Mütze, sitzend.

6) Amphora aus Ruvo, in Petersburg, *Stephani* nr. 774: Paris (phrygische Mütze, zwei Lanzen) reicht der vor ihm sitzenden Helena einen Kranz. Links ein Begleiter des Paris, rechts eine Dienerin.

7) Amphora aus Apulien, in Paris, abgeg. *Dubois-Maisonneuve*, *Introduction* pl. 80. *Elite céramogr.* 2 pl. 88 B (*Koch* nr. 13). Helena sitzend, mit Fächer und Schmuckkästchen. Paris (phrygische Mütze, Lanze) vor ihr stehend. Ohne Nebenfiguren.

8) Vase in Neapel, *Heydemann* 1982 *Koch* nr. 17, abgeg. *Ann.* 1852 tav. O, vgl. Bd. 1 Sp. 1962.

9) Vase in Berlin, *Furtwängler* 3182. *Overbeck* 12, 8; vgl. Bd. 1 Sp. 1960/61 (*Koch* nr. 11). Paris phrygisch, völlig bekleidet, auch mit Hosen.

10) Wandgemälde aus Stabiä, *Helbig* 1288; *Overbeck* 12, 10; vgl. Bd. 1 Sp. 1961 (*Koch* nr. 12). Paris wie 9).

Paris in seiner Werbung um Helena durch Aphrodite unterstützt.

Mehrfach kehrt die Gruppe: Paris, Helena und Aphrodite wieder, in Reliefs, Gemälden und Spiegelzeichnungen. Zu Grunde liegt offenbar eine vorzügliche Darstellung aus der besten Zeit, nicht später als das 4. Jahrh. (vgl. *Robert*, *Ann.* 1879 Taf. N und S. 222 ff.: *Hauser*, *Neu-attische Reliefs* S. 156).

1) Relief in Neapel, *Overbeck* 13, 2; vgl. Bd. 1 Sp. 1960 und Abbild. Sp. 1937/38 (*Koch* nr. 5).

2) Relief im Vatikan, *Overbeck* nr. 7 (*Koch* nr. 6). Ungefähr wie 1). Hinzugefügt eine altertümliche Bildsäule des Apollon (Andeutung von Amyklai oder Beschützer der Trojaner?).

3) Relief eines Kraters vom Esquilin im kapitolinischen Museum, abgeg. *Bull. della commiss. arch. comm. di Roma* 8 (1880), tav. 6, 7, 8 (*Koch* nr. 7).

4) Relief eines Marmorgefäßes in Marbury

Hall, abgeb. *Specimens of ancient sculpt.* 2, 16; Müller-Wieseler, *Denkm.* 2 nr. 295 (Taf. 27). Vgl. Overbeck nr. 2 (Koch nr. 8).

5) Wandgemälde aus Herculaneum, *Helbig* 1289 (Overbeck nr. 10, Koch nr. 9), abgeb. z. B. *Pittura d'Ercolano* 2, 25 und *Millingen, Uned. mon.* 1 pl. B 4.

6) Wandgemälde aus Pompeji, abg. *Winckelmann, Monum. ined.* nr. 114 (Overbeck nr. 11, Koch nr. 10).

7) Vase in Petersburg, *Stephani* 1924, abg. *Compte-rendu* 1861 Taf. 5, 1. *Wiener Vorlegebl.* C Taf. 1, 3 (Bd. 1 Sp. 1962), wenn hier Aphrodite und Peitho und nicht bloß zwei Dienerinnen zu erkennen sind (Koch nr. 15). Paris völlig phrygisch und reich gekleidet.

8) Amphora aus Kreta, abgeb. *Ephem. arch.*



12) Paris wirbt um Helena, anwesend Aphrodite.

Gerhard, *Etruskische Spiegel* 5, 107.

1862 Taf. 14 (Koch nr. 16); viele Nebenfiguren. Paris wie 7).

9) Etruskischer Spiegel Bd. 5 S. 107. Abbildung 12: siehe oben. Paris, Aphrodite, Helena. Die in der Mitte stehende Turan wendet sich der rechts sitzenden Elinai zu und faßt sie schmeichelnd mit der Linken unter das Kinn. Helena scheint zu widerstreben und sucht mit der Rechten die Hand der Göttin zu entfernen. Hinter dieser sitzt Alcsentre, seinen Stab aufstützend, das Gesicht der Helena zugewandt. Ähnlich, nur etwas gröber ausgeführt, ist der Spiegel Bd. 2, 198. Vgl. auch die folgenden Spiegel bis 207, auf welchen ebenfalls Paris und Helena mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit dargestellt sind.

Eine Gruppe, in welcher Menelaos, Aga-

memnon, Helena und Alexandros vereinigt sind, bietet Spiegel 382, 1. Dieselben Figuren mit mehreren Nebengestalten, ebenfalls ohne daß an eine bestimmte Handlung gedacht werden könnte, auf Spiegel 181. Über Spiegel 379 (Elaysantre, Elinai, Ermanis, Turan) s. Bd. 1 Sp. 1961 mit Abbildung.

### Entführung der Helena.

1) Schale des Hieron in Berlin, *Furtwängler* 2291 (Abbild. Bd. 1 Sp. 1966). Alexandros in griechischer Tracht.

2) Reliefruchstück, bei Kumä gefunden, abg. *Bull. Napol.* 5 tav. 1, 1 (vgl. *Jahn, Sitzber. d. sächs. Ges.* 1850 S. 178 und *Stephani, Compte-rendu* 1861 S. 128). Paris in phrygischer Tracht schreitet voran und zieht Helena nach sich, die verschleiert die linke Hand an die Wange legt (nachdenklich, verschämt), den linken Ellenbogen auf die rechte Hand gestützt, zweifelnd zurückblickend. Zwischen beiden ein weiblicher Kopf mit Stephane (Aphrodite?).

3) Vasenbild des Makron (Sammlung des Barons Spinelli zu Acerra, vgl. *Klein, Griech. Vasen mit Meistersignat.* 1887<sup>2</sup> S. 172), abgeb. *Gazette archéol.* 1888 pl. 8 und *Wien. Vorlegebl.* C, 1; vgl. Bd. 1 Sp. 1965–67.

4) Terracottenrelief im Brit. Mus., s. *Combe, Terracottas in the Brit. Mus.* pl. 19. *Campana, Opere in plastica* tav. 66. *Friederichs-Wolters* 1957. Paris und Helena zu Wagen.

5) Panathenäische Vase, abgeb. *Mon. dell' Inst.* 6, 10 (vgl. *Stephani, Compte-rendu* 1861 S. 129). Ein Jüngling in phrygischer Tracht auf einem Viergespann, eine sich strübende Frau in den Armen. Aus den Wolken ragt eine verschleierte Flügelfigur mit dem Oberkörper hervor, die Nyx.

6) Vase in Petersburg, *Stephani* 1929. 40 S. Bd. 1 Sp. 1967.

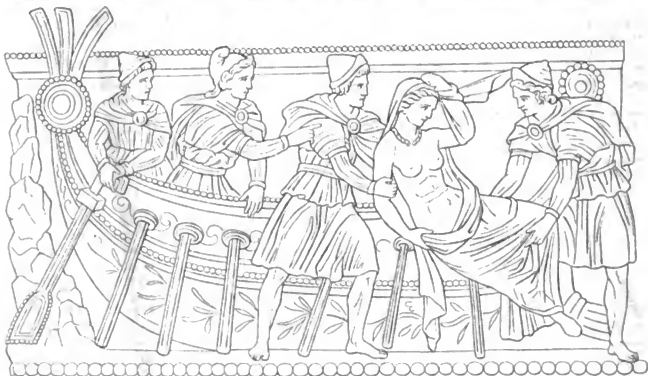
7) Im Begriffe das Schiff zu besteigen ist das Paar auf dem Relief im Lateran, *Benndorf u. Schöne* nr. 8. S. Bd. 1 Sp. 1968.

8) Auf etruskischen Aschenkisten ist die Entführung der Helena ziemlich häufig. *Brunn, Rilievi* 17, 1–25, 18; vgl. dazu *Schlie, Darst. d. troischen Sagenkr.* Das Schiff steht bereit; ein oder mehrere Personen der Mannschaft sind zu sehen. Helena ohne Andeutung ihrer Habe erscheint auf 17, 1. 2; 18, 3; 24, 15; 25, 18. Sonst werden ihre Schätze, in verschiedenen Gefäßen geborgen, in das Schiff hineingetragen. Auf 17, 1 (s. Abb. 13 auf Sp. 1635/6) ist Paris mit im Schiffe, Helena wird von zwei Männern gehoben; sonst ist nur noch der Steuermann zu sehen. Auf den übrigen Bildern sitzt Paris außerhalb des Schiffes, meist auf einem deutlich angegebenen Sessel. Helena schreitet heran, allerdings von zwei Männern geführt; aber sie zielt sich mehr als daß sie widerstrebt. Die Kleidung aller Personen ist italisch. Paris aber ist an der phrygischen Mütze kenntlich. Helenas Oberkörper ist auf 1 ganz entblößt. Ein Freund des Paris, der auf den meisten Darstellungen wiederkehrt, wird Aineias zu nennen sein. Da, wo zwei Jünglinge von gleichem Wuchs die Helena anfassen und dem Schiffe zuführen, waren vielleicht in der Vor-

lage die Dioskuren gemeint; meistens ist aber die Gestalt zur Rechten der Helena bedeutend kleiner (ursprünglich ein Eros?). Während in dem obengenannten Relief nr. 7 (im Lateran) und

### 5. Paris in Troja nach Helenas Heimführung.

1) <sup>\*)</sup> Etruskischer Spiegel Bd. 5, 118. Zu einer Gruppe vereinigt sind Priamos, Hekabe,



13) Helena wird auf Schiff gebracht, etrusk. Aschenkiste (nach Brunn, *Ritteri* Bd. 1, 17, 1).

auch dem etruskisch. 17, 1 Helena dem Paris nur mit einer gewissen Verschämtheit und dem übermächtigen göttlichen Willen gehorchend sich anschließt, kommt sie ihm sonst mit vollem eige-



14) Achilleus von Paris tödlich getroffen, Relief in Madrid (nach Arch. Ztg. 1869 Taf. 13 A).

nem Verlangen und demgemäß auch in Schmuck und Haltung gekennzeichnet entgegen, während er, der dort sehnsuchtsvoll die Hände nach ihr ausstreckt, hier gleichmütig seines Erfolges gewiß zusieht und sie herankommen läßt.

Alexandros, Helena, Hektor. Ein bestimmter Vorgang ist nicht ersichtlich.

2) In den trojanischen Kämpfen erscheint Paris mehrfach auf der tabula Iliaca und verwandten Reliefdarstellungen, s. *Jahn-Michaelis, Griechische Bilderchroniken*. Dort ist abgebildet (nr. 10) der Zweikampf des Paris und Menelaos. Paris ist hingesunken, Menelaos faßt ihn an, um ihm den Garaus zu machen, Aphrodite entreißt ihn dem Sieger. — Nr. 16 (Z 603ff.): Paris schreitet im Harnisch aus dem skäischen Thore heraus. — Nr. 20: Während Hektor den Nestor verfolgt, schreitet Paris mit Helm und Schild einem gerüsteten Manne mit gezückter Lanze entgegen (in  $\Theta$  wird nur erzählt, daß Paris ein Pferd des Nestor erschiesst). — Nr. 28: In dem Kampfe bei den Schiffen ist auch Paris sichtbar und scheint eine Fackel zu halten (auch dies wird in  $\Theta$  nicht erzählt). — Nr. 61 (nach der kleinen Ilias): Paris stürzt (von Philoktetes) tödlich getroffen nieder.

3) Ein Zweikampf von Hoplitzen, womit der des Paris und Menelaos gemeint sein wird, ist dargestellt auf einer Schale des Kachrylion. Abg. *Wien. Vorlegebl.* F. 1. S. Klein, *Griech. Vasen m. Meistersignat.* 2. Aufl. S. 127.

4) Mit Namensbeischrift erscheint der Zweikampf des Paris und Menelaos auf einer Schale des Duris im Louvre (abgeb. *Fröhner, Choix de vases* pl. 4. *Wiener Vorlegebl.* Serie 6, 7). Hinter Menelaos ist Aphrodite zur Stelle, ihm am Zustoßen hindernd, hinter Paris Artemis. S. Klein a. a. O. S. 160.

5) Auf einer Cista des Britischen Museums (Bronzen nr. 746) kämpft Paris mit Menelaos; zwischen ihnen Aphrodite

6) Derselbe Zweikampf ist auch auf einer etruskischen Aschenkiste dargestellt (*Rilievi delle urne etrusche* 1, 56, 1).

7) Achilleus' Tod durch den Pfeil des Paris ist möglicherweise zu erkennen auf einer Vase des Brit. Museums (bei *Overbeck, Gal. her. B. S. 537* nr. 79). Achilleus ist, in den Rücken getroffen, auf das rechte Knie gefallen; Paris legt eben einen zweiten Pfeil gegen einen herbeieilenden Griechen auf.

8) Eine sichere Darstellung von Achilleus' Tode, auf der auch Paris mit aufgenommen ist, bietet ein Relief von einem Marmorsarkophag in Madrid, bei *E. Hübner, Die antiken Bildwerke in Madrid* nr. 292; abgeg. in der *Arch. Ztg.* 27 (1869) Taf. 13 A und danach hier auf Sp. 1635 (Abb. 14). Paris (in phrygischer Tracht) hält den Bogen in der Hand, von dem er eben den Pfeil in die linke Ferse des Achilleus abgeschossen hat. Dieser, schon umsinkend, hält 30 sich mit der Rechten den Kopf, während zwei griechische Jünglinge ihn halten. Vor Achilleus kniet ein dritter, den getroffenen Fuß umfassend. Sonst ist noch ein Grieche und ein Troer sichtbar.

9) Bei dem Kampf um die Leiche des Achilleus ist Paris als Bogenschütze (in griechischer Rüstung) beteiligt auf einem alten chalkidischen Gefäß (abgeg. *Mon. d. Inst.* 1, 51; bei *Overbeck* Taf. 23, 1 und S. 540 nr. 84; die Mittelgruppe vgl. auch in diesem Lexikon Bd. 1 Sp. 50). Achilleus liegt, in die Ferse geschossen, am Boden. Glaukos versucht den Leichnam mittels eines um das Bein geworfenen Strickes hinwegzuziehen. Da stürmt Aias heran; vor ihm wendet sich Paris, der den Glaukos mit seinen Pfeilen gedeckt hat, zur Flucht, noch im Umdrehen einen Pfeil entsendend. Dies der Mittelteil des Bildes. Die Personen sind inschriftlich bezeichnet, Paris durch 51AA7.

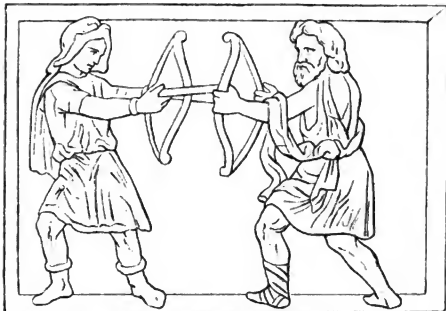
10) Kämpfergruppen rechts und links von dem die Leiche des Achilleus tragenden Aias bilden den Gegenstand eines anderen alten Vasenbildes (abgeg. *Overbeck* Taf. 23, 2; vgl. S. 541 nr. 86; auch bei *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 3, 227). Links kämpfen Aineias und Neoptolemos, rechts Menelaos und Paris (51AA7), dieser wie ein Grieche schwergerüstet mit Speer und Schild.

11) In dem Westgiebel des äginetischen Tempels, dessen Skulpturen in der Münchener Glyptothek aufbewahrt werden, war ebenfalls ein Kampf von Griechen und Trojanern um einen Gefallenen dargestellt, sei es um Achilleus oder Patroklos (abg. z. B. bei *Overbeck* Taf. 23, 12). *Furtwängler, Beschreibung d. Glyptothek* 1900 S. 159 f. neigt zu der letzteren Meinung. Aber auch in diesem Falle könnte mit dem Bogenschützen auf der trojanischen Seite Paris ge-

meint sein. Ist der Gefallene Achilleus, dann ist dieser Bogenschütze unzweifelhaft Paris. Er ist als Asiater von dem Schützen der griechischen Partei durch die Tracht unterschieden.

12) Ein Kameo der Bibliothèque nationale in Paris (*Babelon, Catalogue des camées de la bibl. nat.* Taf. 16, 154) giebt ein Bild der Ankunft Penthesileas in Troja. Helena und Paris sitzen neben einander, dieser nackt, mit der phrygischen Mütze, die Rechte auf sein Pedum gestützt, während er mit der Linken seinen Hund liebkost. Rechts davon steht Penthesileia mit ihrem Rosse. In der Mitte eine Säule mit Vase und ein Baum. Das Ganze zeigt etwa den Stil des 3. Jahrh. v. Chr.

13) Der Zweikampf zwischen Philoktetes und Paris findet sich auf dem Relief einer etruskischen Aschenkiste (*Brunn, Rilievi delle urne etrusche* Bd. 1 Taf. 72, 8). Beide spannen gleichzeitig gegeneinander den Bogen, Paris links, mit der phrygischen Mütze, im übrigen



15) Zweikampf zwischen Philoktetes und Paris nach *Brunn, Rilievi d. urne etr.* Bd. 1 Taf. 72, 8).

in nicht kennzeichnender Tracht, Philoktetes mit verbundenem linken Bein, ohne Kopfbedeckung, bärtig (s. Abbild. 15).

14) In der Nekyia des Polygnot (vgl. *Robert, 16. Hall. Winkelmannsprog.*) war auch Paris enthalten. *Paus.* 10, 31, 8: *ὅτι δὲ τὸν Σαπφῶνα τε καὶ Μένονα ἔστιν ὅτι αὐτοῦ Πάρις οὐκ ἔχων πῶ γένεσθαι, κατὰ δὲ ταῖς χειρὶν οὐκ ἂν γένοιτο ἀνδρὸς ἀγορεύοντος τοιούτου τὸν Πάριν φησὶς τῷ πάσῃ τῶν χειρῶν Περθεύειαν παρ' αὐτὸν καλοῦναι.* *Robert* erklärt das Händeklatschen als Taktschlag zum Flötenspiel des in der Nähe befindlichen Marsyas.

Über die Darstellungen von Paris und Oinone siehe den Artikel „Oinone“. [*Türk.*]

**Parisades** (*Παρισάδες*, auch *Παρισιάδες*, *Παρισαῖδες*; s. *Boeckh, C. I. G.* 2, 92. 109. *Tomaschek, Abh. d. k. Akad. d. Wiss. zu Wien* 131 [1894], 1, 18. *Kretschmer, Einleit. in d. Gesch. der griech. Sprache* 215), bosporanischer König, von dem *Strabo* 7, 310 berichtet: *Παρισαῖδης δὲ καὶ θεὸς νομίζεται.* [*Höfer.*]

**Parnasos** (Παρνασός, Παρνασσός, Παρνησός; vgl. *Benseler, Eigennamen* s. v.), der Heros Eponymos des mittelhellenischen Hochgebirges und der parnasischen νάπη. Bevor das Gebirge diesen Namen erhielt, soll es „Larnassos“ geheissen haben, weil die Arche (ἀρχαί) des Deukalion der Sage nach dort gelandet sei (vgl. oben Bd. 2 Sp. 2182 unter Lykoreus). Parnasos heisst der Sohn des Poseidon und der Nympe Kleodora. Neben dem Gotte wird ihm auch ein sterblicher Vater, Kleopompos, zugeschrieben; diese Namen der Eltern scheinen auf den durch das pythische Heiligtum, das auf dem südlichen Abhange des Gebirges gelegen war, erlangten Ruhm zu deuten (vgl. *Hymn. in Apoll.* 520 ff. von den kretischen Orakeldienern: αἰψά δ' ἱκόντο Παρνησὸν καὶ ᾠδῶν ἐπήρατον, ἐνθ' ἑ' ἔμειλον οἰκίσαι πολλοὶσι τετιμένοι ἀνθρώποισι, codd. ἐμείλιν — τετιμένος; vgl. v. 479. 483). Parnasos soll das alte Pytho gegründet und zuerst daselbst Orakelsprüche erteilt haben; die Wahrsagung aus dem Vogelfluge wird als seine Erfindung bezeichnet. Die Thatsache, dass die parnasischen Felsen oberhalb Delphis voll wilden Gervögels waren (vgl. *Eurip. Ion* 106 ff. 154 ff.; die korykische Grotte heisst *πύλορις* bei *Aesch. Eum.* 23. *Ulrichs, Reisen und Forschungen* 1 S. 110, 116, 38. A. Mommsen, *Delphika* S. 12, 2) und dadurch auch Gelegenheit zu dieser Art der Mantik boten, mag die Sage veranlasst haben. (*Paus.* 10, 6, 1. *Steph. B. Παρνασσός* und daselbst *Anaxandridas*; vgl. *Weniger, de Anaxandrida, Polemone, Hegesandro*, Bonn 1865 S. 11 f. *Andron von Halikarnafs* im *Etym. M. Παρνασσός* und *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 705, Müller, *fr. hist. Gr.* 2 p. 34. [Weniger.]

**Parnasse** (Παρνασσή), von Ares Mutter der Sinope (s. d.), *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 946.

[Höfer.]

**Parnassios** (Παρνασσίος), Beiname des Apollon vom Berge Parnassos, *Aesch. Choeph.* 948 *Kirchh.* Vgl. Parnassios. Nach *Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens* 137 ist die Verehrung des Apollon vom Parnassos durch die Dryoper nach Arkadien (vgl. Parrhasios) übertragen worden. [Höfer.]

**Parnessios** (Παρνησῖος), Beiname des Apollon auf einer in der attischen Mesogaia östlich vom Hymettos gefundenen Inschrift, in der ein Heiligtum des Apollon P. erwähnt wird, in dem die *Eikades* ihre Beschlüsse aufstellten, *C. I. A.* 2, 609 p. 367. Der Name P. deutet nach *Robert-Preller* 305 auf einen Kult am Parnes, und *Toepffer, Att. Genealogie* 305 weist darauf hin, dass die Geliebte des Apollon, die Mutter des Kynnes (Kynnīs)\*, eine Nympe vom Parnes (s. Parnethia) ist; aus dem Fundort schließt *Toepffer* mit *M. Mayer*,

*Giganten und Titanen* 63, dass eine Übertragung des Apollonkultes vom Parnes nach der Hymettosgegend stattgefunden habe. Im Hymnos eines ägyptischen Zauberbuches (*Papyr. mag. Berol.* II col. 3, 132. *Buresch, Ἀπόλιον Κλέριος* 43) wird Apollon anrufen *Παῖδρ, Κολοφώνι Φοῖβε, Παρνησῖσι Φοῖβε, Κασσῶτι Φοῖβε*. Hier ist der Name wohl jedenfalls in Beziehung auf den Parnassos gebraucht, vgl. Parnassios. Aber auch den Namen *Παρνησῖος* in der oben angeführten Inschrift möchte ich vom Parnassos, nicht vom Parnes ableiten; abgesehen davon, dass man bei letzterer Ableitung *Παρνηθῖος* erwarten sollte, empfiehlt sich die Ableitung vom Parnassos aus folgenden Gründen. Im Heiligtume des Apollon *Παρνησῖος* stellten, wie wir oben sahen, die *Eikades* (vgl. *C. I. A.* 2, 784) ihre Beschlüsse auf; wir wissen zwar nichts weiteres von den *Eikades*, nach *Toepffer* a. a. O. sind sie eine Phratie, ohne Zweifel aber stehen sie im Zusammenhang mit dem Apollon *Eikadios* *Etym. M.* 298, 1. *Etym. Gud.* 164, 23f.; vgl. d. Art. Apollon Bd. 1 Sp. 425, 12. Eine Hypothese dieses Apollon Eikadios ist Eikadios, der Sohn des Apollon und der Nympe Lykia (s. d. Art. Ikadios), der auf seiner Fahrt nach Italien Schiffbruch litt, von einem Delphin ans Land getragen wurde und am Parnassos dem Apollon einen Tempel erbaute. So besteht ein nachweisbarer Zusammenhang zwischen dem Apollon Eikadios und dem Parnassos. Der Kult des Apollon P. mag vom Parnas nach der attischen Mesogaia übertragen worden sein. Über die Fundstätte obiger Inschrift vgl. jetzt besonders *Milchhofer, Karten von Attika* 7, 14, 9, 22, 2. Vgl. Parnethios.

[Höfer.]

**Parnethia** (Παρνηθία), Nympe, wohl nicht Eigennamen, sondern = 'vom Parnes', von Apollon Mutter des Kynnes (s. d.). *Sokrates* bei *Suid.* s. v. *Κυνῖος*; *Max Mayer, Giganten und Titanen* 63; *Toepffer, Att. Geneal.* 305. Vgl. die Anmerkung zu Parnassios.

[Höfer.]

**Parnethios** (Παρνηθῖος), Beiname des Zeus vom attischen Berge Parnes. Hier stand ein ehernes Standbild des Gottes und ein Altar des Zeus Semaleos, an dem man das Wetter voraussagen zu können glaubte (*Theophr. de sign. ser.* 438), und ein weiterer Altar, der dem bald Ombrios bald Apemios genannten Zeus geweiht war (*Paus.* 1, 32, 2). Der Zeus vom Parnes hatte demnach den Charakter einer Gottheit des Wetters (als Beispiel für den *ἐπάρχος* erwähnt *Etym. M.* 352, 50 unter *ἐπάρχ.* Zeus). Unter denselben Namen und an denselben Orte wurde auch Apollon verehrt, wenn man den im Dekret der religiösen Genossenschaft der Eikadeis enthaltenen Beschlüsse, eine Stele im Tempel τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Παρνησίου aufzustellen, in diesem Sinne zu deuten berechtigt ist. *C. I. A.* 2, 609 (s. a. *Aristoph. Ach.* 348 und das *Schol.* z. d. St.; dagegen *Toepffer, Att. Geneal.* 305, der von dem Fundort der Inschrift ausgehend das Heiligtum östlich vom Hymettos ansetzt). Die Eikadeis wären somit in besonders enger Verbindung mit dem

\*) Zu dem Artikel Kynnes von *M. Mayer* in diesem Lexikon ist nachzutragen, dass ein Ort Κύννος durch eine Inschrift (O. Kern, *Die Gründungsgeichte von Magnesia am Maiandros* 14, 15, 1. *Michel, Recueil d'inscr. grecques* 438 p. 527) bekannt geworden ist, die besagt, dass die kretischen Städte unter Führung der Gortynier unter dem Vorsitze des Kydas aus Kynnos in (dem bisher gleichfalls unbekannten) Βίλκρον im Heiligtume des Apollon Βίλκωνιος tagen.



Apollon vom Parnes gestanden (*Rofs Demen 4* mit den Erläuterungen von *M. H. E. Meier 5*). Vgl. *Parnossios*. [Eisele.]

**Parnopios**, der Vertreter der Heuschrecken (attisch *παρνοπιός*, bei den Äolern und Böotern *πάρνοπις*, bei den Ötlern *παρνοπις*; s. *Meister, Die griech. Dialekte* 1, 49), die in Griechenland eine häufige und gefährliche Landplage sind (*Welcker Gr. Götterl.* 1, 484). 1) Beiname des Apollon a) in Athen, Erstatue des Apollon Parnopios vor der Ostfront des Parthenon, angeblich von der Hand des *Pheidias* (*λέγονται Paus.* 1, 24, 8). Übrigens ist *Preller-Robert* 1, 276 A. 1 geneigt, aus dem Standort der Statue auf eine allgemeinere apotropäische Bedeutung zu schließen. b) bei den asiatischen Äolern nach *Demetrios Skeps.* bei *Strabon* 13, 613: *Ἀπόλλων Παρνοπιῶν* und gleichnamige Monatsbezeichnung, die auf ein Fest *Παρνοπία* hinweist. Die Verehrung des Gottes läßt sich speziell für die äolische Insel Pordoselene aus der bei *Collitz, Griech. Dialektinschr.* 1 n. 304, 48 erhaltenen Ortsbezeichnung *μέγα Παρνοπία* mit einiger Wahrscheinlichkeit erschließen (s. a. *Bischoff, De Fastis Graec. ant.* 349 und *Catal. of greek coins* 17, 219: Apollon auf einer Münze von Pordoselene?). Analogien s. oben unter Apollon Bd. I. Sp. 431. — 2) Herakles *Κορνοπιῶν* bei den Ötlern, s. *Strabon* a. a. O. — 3) Dieselbe Funktion über Zeus am Tmolos aus, *Plin. n. h.* 10, 75, der zur Beseitigung des Ungeziefers sonst nie erblickte Vögel, die *Σελενίδες*, zu senden pflegte. Vgl. auch *Usener Götternamen* 261 und den Art. Kornopion von *Drezer*. [— Vgl. auch *L. Rofs, Arch. Aufs.* 209. *W. Wardle Fowler, Class. rev.* (1892), 413. Höfer.] [Eisele.]

**Parolen-Götter und -Heroen.** Darunter hat man solche Götter und Heroen zu verstehen, deren Namen von den Griechen und Römern im Kriege als Parolen (*συνθήματα*; vgl. *Aen. Pol.* 24, 1 p. 50 f. *Hug; σύμβολα Eurip. Rhes.* 574; *σῆματα* ib. 12. 688; *σημεῖα Joseph. arch.* 19, 1, 5; *tesserae, signa*) gebraucht wurden, um namentlich in der Nacht (*Polyaen.* 1, 11) Freund und Feind unterscheiden zu können (vgl. *Suid.* u. *Phot.* unt. *συνθήμα* u. *Etym.* *M.* 735, 24: *λόγος ἐν πολέμῳ ἐπὶ γνωρισμῶν τῶν οὐκ ἰσχυρῶν διδόμενος*). Es ist für den frommen Sinn des Altertums höchst bezeichnend, daß die Griechen der älteren Zeit immer und die Römer größtenteils ihren Parolen eine ausschließliche religiöse Bedeutung dadurch zu verleihen suchten, daß sie Namen von Göttern und Heroen wählten, die zu der betreffenden Situation in bestimmter Beziehung stehend gedacht wurden und an deren besonderem Schutz ihnen gelegen war oder denen sie ein hervorragendes Interesse an der Verleihung des Sieges zuschrieben (vgl. *Aen. Pol.* 24, 14 ff. *συνθήματα ὡς μάλιστα ἀδελφὰ ταῖς μελλούσαις πράξεσι γίνεσθαι*). Gewöhnlich bildeten die Lösung einfache Götternamen, bisweilen finden sich aber auch deren zwei entweder asyndetisch neben einander gestellt oder durch *καὶ* verbunden. Auf solche Weise erhielten die *συνθήματα* beinahe die Bedeutung von Gebetsanrufen, welche an die zu den Heeren oder deren Feldherren in Beziehung stehenden Gottheiten gerichtet wurden, und es

gewährt in jedem einzelnen Falle ein gewisses Interesse, diese Beziehungen genauer zu untersuchen und nachzuweisen. Die zu Parolen verwendeten Götternamen sind übrigens sehr mannigfaltig und durchaus nicht auf eine bestimmte Gruppe oder Art beschränkt. Das erhellt deutlich aus der folgenden Sammlung griechischer und römischer aus Götternamen bestehenden Losungen, die jedoch auf absolute Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt. Besonders häufig kommen natürlich solche Namen wie *Ζεύς, Νίκη, Ἀθηνᾶ* und *Ἡρακλῆς* vor, denen die Alten vorzugsweise Schutz im Kampfe und in Gefahren aller Art, sowie Verleihung des Sieges zuschrieben.

a) Götter- und Heroennamen als Parolen bei den Griechen. 1) Die ältesten wirklich historischen Parolen überliefert uns *Pausanias* 10, 1, 10. Danach hatten in den kurz vor dem Ausbruch der Perserkriege (*Herod.* 8, 27) geführten Kämpfen die Thessaler ihre *Ἀθηνᾶ Ἰσθρία*, die Hauptgottheit der altthessalischen Stadt Iton (vgl. *K. O. Müller, Orchom.* S. 391 Anm. 4) und wahrscheinlich auch Vorsteherin einer uralten thessalischen Amphiktyonie (a. a. O.), die Phoker dagegen ihren als *ἥρος βοηθός* verehrten Eponymos und Stammvater Phokos (*A. Mommsen, Delphika* 230) zum Feldgeschrei.

2) *Herodot* 9, 98 erzählt, daß Leotychides, als er, durch samische Gesandte, wahrscheinlich im Auftrag der übrigen Ionier, aufgefordert, in den Gewässern von Samos erschienen war und die Perser an der gegenüberliegenden Küste von Mykale gelagert fand, den an deren Seite befindlichen Ionern von seinem Admiralschiff aus durch einen Herold zurufen liefs: *ἄνδρες Ἴωνες, ὅσοι ἐμέων τυγχάνουσιν ἐπακούοντες, μάθετε τὰ λέγω: πάντως γὰρ οὐδὲν συνήσουσι Πέρσαι τῶν ἐγὼ ὑμῖν ἐντέλλομαι. ἔπειτα συμμάχομεν, ρημυθῶσθαι τινα χρὴ ἐκινδυνεύειν μὲν πάντων πρώτων, μετὰ δὲ τοῦ συνθήματος Ἥρης.* In diesem Zusammenhang muß der Namen der Hebe großen Anstofs erregen, weil eine spezielle Beziehung dieser Göttin weder zu den Ionern im Heere der Perser noch auch zu Leotychides irgend denkbar oder nachweisbar ist. Genauerer bei *Roscher in Jahrb. f. cl. Phil.* 1879 S. 349 f. Vielmehr hat man, wie ich a. a. O. ausführlich nachgewiesen habe, statt *Ἥρης Ἥρης* zu schreiben. Gemeint ist natürlich die auf Samos und in ganz Ionien hochverehrte samische Hera, vor deren Tempel, welcher Mykale\*) gerade gegenüber lag, die Flotte des Leotychides nach *Herod.* 9, 96 unmittelbar vor der Schlacht bei Mykale geankert und sich zur Seeschlacht vorbereitet hatte (vgl. den *Ἡρατῆς ὄρκος* b. *Athen.* 672 B u. *Apollon. hist. mir.* 5), bis sich plötzlich die persischen Schiffe nach Mykale zurückzogen. Ferner konnten die Griechen in der Schlacht von Mykale, welche angesichts des samischen Heratempels, des größten und schönsten in Herodots Zeit, stattfand, um so sicherer auf den Schutz der Hera rechnen, weil deren Heiligtum von den Persern unter Dareios schon einmal verbrannt und ausge-

\*) Nach *C. I. Gr.* 3909 gab es auch auf Mykale selbst bei Panionion einen Kult der Hera und des Zeus Bulaios.

plündert worden war, und diese Göttin ihnen bereits im trojanischen Kriege, dem Vorspiel der späteren Perserkriege (*Herod.* 1, 3), den thatkräftigsten Beistand geleistet und zum endlichen Siege verholfen hatte. Wenn also Leotychides in der Schlacht bei Mykale die samische Hera zur Parole erwählte, so wollte er sich dadurch gewissermaßen des Schutzes dieser mächtigsten Göttin von ganz Ionien und mit dem Hinweis auf ihren herrlichen bei einem Siege der Perser wahrscheinlich einer zweiten Zerstörung preisgegebenen Tempel zugleich des Beistandes der den bereits abgefallenen Samiern verbrüderten Ionier im persischen Heere versichern. Vgl. auch *Herod.* 9, 90, wo erzählt wird, daß die samischen Gesandten bei ihrer Ankunft in Delos den Leotychides nachdrücklich auf die gemeinsamen Götter, zu denen in erster Linie die fast in ganz Hellas, namentlich auch in Sparta, hochverehrte Hera gehörte, hingewiesen hatten (vgl. *Roscher* a. a. O. S. 349 ff.).

3) Ζεύς Σωτήρ καὶ Νίκη (nicht νίκη): Lösung der Griechen in der Schlacht von Kunaxa nach *Xenoph. anab.* 1, 8, 16.

4) Ζεύς Σωτήρ, Ἡρακλῆς Ἡγεμὼν: Parole der Griechen in der Schlacht bei Kalpe in Bithynien nach *Xenoph. anab.* 6, 5, 25. Zeus Soter war auch sonst der vornehmste Schutzgott der Griechen (s. nr. 3), Herakles aber galt für ihren idealen Führer in fernen Ländern, die er selbst einst siegreich durchzogen haben sollte, wie z. B. Bithynien (vgl. *anab.* 6, 5, 24 u. 6, 2, 2 καὶ ὠρμίσαντο παρὰ τῇ Ἀχερουσίᾳ Χερρονήσῳ, ἐνθα λέγεται ὁ Ἡρακλῆς . . . καταβῆναι).

5) Als die Griechen unter Xenophon in den Dienst des thrakischen Fürsten Sentes getreten waren, der sich nach *anab.* 7, 2, 31 einer mythischen Verwandtschaft mit den Athenern rühmte, vereinbarten sie mit den Thrakern die Parole Ἀθηναία, um, wie *Xenophon* (7, 3, 39) hinzufügt, ihrer verwandtschaftlichen Gesinnung Ausdruck zu geben.

6) Als Parolen des älteren Kyros, der nach *Kyrop.* 1, 6, 1. 8, 7, 3 den Zeus als πατὴρς verehrte, denkt sich *Xenophon* (a. a. O. 7, 1, 10) Ζεύς σωτήρ καὶ ἡγεμὼν oder Ζεύς σέμμαχος καὶ ἡγεμὼν (3, 3, 58).

7) Der Verfasser des *Rhesos* nimmt dem Brauche seiner Zeit entsprechend mit Rücksicht auf die Hilfe, welche Apollon nach der *Ilias* den Troern leistete, als Lösung während der Nacht, in der Dolon und Rhesos fielen, den Namen Φοῖβος an (v. 521. 573).

8) Αἰνείας Πολιορκετ. 24, 2 warnt, ἐὰν τύχῃ τὸ στρατεῖν μαγὰς ὄντες ἀπὸ πόλεων ἢ ἐθνῶν, ὅπως μὴ, ἂν παρῇ τὸ ἐν εἶδος δύο νόματα, ἐμφυβόλως παραδοθῇσεται, vor der Wahl von Göttern mit Doppelnamen wie z. B. Διόσκοροι-Τυνδαρίδαι. Ἀρης-Ἐρνάλιος, Ἀθηνα-Παλλὰς und empfiehlt statt dessen (24, 16) συνθήματα ἐμπνημόνευτά τε καὶ ὡς μέλιστα ἀδελφαί ταις μελλούσαις πράξει γίνεσθαι wie z. B. Ἀρετῆς Ἀγοστῆρα, wenn man zur Jagd ausziehe, Ἐρμῆς Δόλιος (bei einer κλοπῇ), Ἡρακλῆς (bei einem βιασμός), Ἥλιος καὶ Σελήνη (ἐν τοῖς φανεροῖς ἐγγεγρημένοι).

9) Parolen des Iphikrates waren Ζεὺς Σωτήρ und Ποσειδῶν (*Aen. Pol.* 24, 16) und Ἑρμῆς Φίλιος, letzteres mit Beziehung auf einen ganz bestimmten Fall, wo er sich genötigt sah, zu der Nötlige seine Zuflucht zu nehmen, daß zwischen ihm und einer Anzahl von Feinden, die zum Verrat ihrer Genossen bereit seien, Freundschaft bestehe (*Polyaen.* 3, 9, 21). Über Hermes als Gott der Lügen s. Bd. 1 Sp. 2371 f.

10) Das Feldgeschrei des mit Neoptolemos verbündeten Krateros in der dem Eumenes gelieferten Schlacht in Kappadokien war nach *Plut. Eum.* 6 Ἀθηνα καὶ Ἀλέξανδρος (d. h. der göttlich verehrte Alexander), während Eumenes die Parole Δημήτηρ καὶ Ἀλέξανδρος ausgegeben hatte. Über die Beziehungen dieser Gottheiten zur Situation vgl. meine Ausführungen in *Jahrbh. f. cl. Phil.* 1879 S. 346 f.

11) Nach *Plut. Dem.* 29 war die Parole des Demetrios Poliorketes bei einer gewissen Gelegenheit Ζεὺς καὶ Νίκη, wobei man entweder an die durch den olympischen Zeus des Phidias so berühmt gewordene Kombination von Zeus und Nike oder an Zeus und Athene Nike zu denken hat. Für letztere Annahme scheint der Umstand zu sprechen, daß Demetrios sich nach *Plut.* a. a. O. 24 rühmte ein jüngerer Bruder der Athena, also ebenfalls ein Sohn des Zeus zu sein.

12) *Plutarch (Aratos)* berichtet, daß der jugendliche Aratos, als er an der Spitze einer Schar von Verschworenen von Argos aufgebrochen war, um den Tyrannen seiner Vaterstadt Sikyon zu stürzen, seinen Genossen die Parole Ἀπόλλων Ἐπερδελίος (d. i. Sieger) gegeben habe. Wie ich in den *Jahrbh. f. cl. Phil.* 1880 S. 601 ff. dargelegt habe, wollte er damit andeuten, daß er, indem er den Tyrannen von Sikyon stürze, etwas Ähnliches ausführe wie der in Delphi und Sikyon hochverehrte Apollon Pythios, der nach der späteren Sage ebenfalls einen bösen (delphischen) Tyrannen Namens Python listig überumpelt und getötet hatte. Genaueres darüber a. a. O. S. 602 f.

13) Nach *Lucian πλοτον* 36 scheint auch der Name des Kriegsgottes Ἐρνάλιος häufig als Lösung vorgekommen zu sein.

b) Götternamen als Parolen bei den Römern. Nach *Servius z. Verg. Aen.* 7, 637 war die stete Lösung des Marius *Lar deus*, die des Sulla *Apollo Delphicus*, die des Caesar *Venus Genetrix*. Dasselbe bezeugen in betreff des Caesar *Cassius Dion* (43, 43) und *Appian* (*b. civ.* 2, 76 u. 104), während Pompeius nach *Appian* (a. a. O. 2, 76) den Ἡρακλῆς ἀνίκητος = Hercules victor oder invictus wählte. In allen diesen Fällen lassen sich die Gründe, welche die genannten Feldherren veranlaßten, gerade jene Götternamen zur Lösung zu machen, leicht erkennen. Marius wollte wohl mit seinem *Lar deus* andeuten, daß seine Soldaten für das teuerste, was es für sie gab, für Haus und Hof, Weib und Kind, pro aris focisque, deren ideales Symbol die Laren waren, kämpften; zugleich hatte der Larenkult, der vorzugsweise von den niederen Klassen in Rom betrieben wurde, einen ausgesprochen plebejischen oder demokratischen

Charakter (s. oben Bd. 2 Sp. 1876). Sulla wählte den Apollo Delphicus, weil er in diesem (Gott den Schutzherrn seiner Familie verehrte, da 'unter seinen Vorfahren der erste, welcher den Namen Sulla führte, als einer der sibyllischen Decemviri die Stiftung der apollinischen Spiele vorzüglich betrieben und darüber eben jenen Namen bekommen hatte. So war auch der Diktator Sulla ein abergläubischer Verehrer des Apollon ἑξήκατος, von dem er ein kleines goldenes Bild, welches aus Delphi stammte, in den Stunden der Schlacht zu tragen pflegte' (Preller-Jordan, *Röm. Myth.* 1, 306). Daß Caesar in der Venus Genetrix die Urbahnin seines Geschlechts verehrte, ist bekannt (vgl. *Babelon, Monn. cons.* 2 p. 11 ff. 20 ff.). Der Hercules invictus des Pompejus endlich sollte wohl eine Anspielung auf seine gewaltigen stets siegreichen Züge von einem Ende der damals bekannten Welt bis zum andern und außerdem ein glückverheißendes omen für das fernere Gelingen aller seiner Unternehmungen enthalten. Daher hören wir von einem Tempel des Hercules beim Circus Maximus, den Pompejus mit einer ehernen Statue des Gottes schmückte (vgl. Bd. 1 Sp. 2918 f.). — Wenn es bei *App. b. cir.* 2, 104 vom jüngeren Pompejus heißt, er habe vor der Schlacht bei Corduba die Losung ἐξέβεια gegeben, so ist hier höchst wahrscheinlich ἑξέβεια zu schreiben, weil es in Rom schon längst infolge eines von M. Aelii Glabrio in der Schlacht bei den Thermopylen (191 v. Chr.) gethanen Gelübes einen angesehenen Tempel der Pietas (s. d.) gab. Mit dieser Losung wollte der jüngere Pompejus offenbar seiner kindlichen Pietät gegen die Manen seines so schändlich ermordeten Vaters Ausdruck geben. — Ähnlich verhält es sich mit der von *Cass. Dio* 47, 43 mitgetheilten Parole des Brutus in der Schlacht bei Philippi. Auch hier ist wohl sicher ἑλβεθρία zu schreiben. Hinsichtlich der Verehrung der Libertas im republikanischen Rom und ihrer Darstellung auf römischen Familienmünzen s. diesen Art. Wenn nach *Plut. Brutus* 24 die Parole des Brutus bei Philippi 'Apollo' gelautet haben soll, so liegt höchst wahrscheinlich in diesem Falle eine Verwechselung mit der für dieselbe Schlacht von Octavianus und Augustus ausgegebenen Losung vor (vgl. *Val. Mar.* 1, 5, 7: *qui deus* [Apollo] *Philippensi acie a Caesare et Antonio signo datus in eum* [Brutum] *tela convertit*). Für diese Annahme spricht erstens die Thatsache, daß Octavianus nahe Beziehungen zu Apollo hatte, ja sogar für einen Sohn dieses Gottes galt (*Suet. Aug.* 94. *Gardthausen, Augustus u. s. Zeit* 2, 1 S. 15 f.; vgl. *Hecker, De Apollinis ap. Romanos cultu.* Leipzig 1879 S. 36), während Brutus keine solchen hatte, ja sogar Apollon für seinen Gegner hielt (*Plut. a. a. O.*), zweitens das ausdrückliche Zeugnis des *Cassius Dio* (s. ob.), daß Brutus vor Philippi die Parole Libertas ausgegeben habe (vgl. *Jahrbh. f. cl. Phil.* 1880 S. 603 f.).

Caligula soll nach *Suet. Cal.* 56. *Joseph. arch.* 19, 1, 5, *Cass. Dio* 59, 29 den Chaerea verhöhnt haben, indem er ihm Namen von obscenen Göttern wie Priapus, Cupido, Venus als

Losung übergab. Günstige Vorbedingungen allgemeinsten Art, ohne besondere persönliche Beziehungen des Feldherrn zu der betr. Gottheit scheinen Losungen wie Felicitas (*Caes. bell. Afr.* 58) zu enthalten (vgl. d. Art.).

Seit dem vierten Jahrhundert kommen neben den Götternamen auch andere Begriffe als Parolen vor, z. B. ἔριφος, ἐρησιότιον, λαυράς, φῶς u. s. w. (*Aeneas Pol.* 24; mehr b. *Roscher a. a. O.* S. 348 f.).

Litteratur: *Roscher in Jahrbh. f. cl. Philol.* 1879 S. 345 ff. 1880 S. 601 ff. [*Roscher.*]

**Paronnus** (?). Votivinschrift aus Breccia bei Como (*Pais, Corp. inscr. lat. suppl. Italica* 741. *Paronno . . . v(otum) s(oluit) l(ubens) m(erito)* *M. Masclius Maxim.* Der Name der anscheinend keltischen Gottheit kann verstümmelt sein) *Holder, Alteltischer Sprachschatz* s. v. [*M. Ilm.*]

**Paroreus** (Παρωρεός), Sohn des Trikolonos, Gründer der Stadt Paroria in Arkadien, *Paus.* 8, 35, 6. [*Stoll.*]

**Paros** (Πάρος), Sohn des Arkaders Parrhasios, Oikist und Eponymos von Paros, *Kallimachos* (*fragm.* 368 S. 567, vgl. *Aitia* 4, 3 S. 111 *Schneider*) bei *Steph. Byz.* = *Herodian* ed. *Lentz* 1, 190, 1. *Vgl. Herakl. Pont., περί πολιτειῶν* 8 S. 13 *Schneidewin.* Nach *Schol. Eur. Or.* 1642 ist Paros Sohn des Parthion (*Schwartz* schlägt statt Παρθίονα vor Πορθάονα zu schreiben) und der Orsiloches, Bruder des Ketos (s. d.). *Clemens Roman. Homil.* 5, 15 zählt den Paros unter den von Apollon geliebten Jünglingen auf. Nach *Hesych. s. v. Μιλάντιος χοιράς* ist Paros Vater des Naxios (s. d. A. *Melantios*). *Vgl. Paraeantes.* [*Höfer.*]

**Parphasias** (Πάρφασις, παρφασις), Personifikation (? vgl. *Furtwängler* i. d. *Lex. s. v. Eros* Bd. 1 Sp. 1344, 22 f.) des Zareades, *Hom. Il.* 14, 127. *Arist. Eth. Nik.* 7, 7 (6). *Vgl. Paregoros.* [*Höfer.*]

**Parrhasios** (Παρρᾱσιος, Παρᾱσιος *Steph. Byz.* u. Πάρος; derselbe orthographische Wechsel bei dem Eigennamen auf den Münzen von *Cæsarea*, *Eckhel d. num.* 2, 409). 1) Beiname Apollons in Arkadien am östlichen Abhang des Lykaion. Er hieß auch Pythios (s. *C. I. Gr.* 1534, das Heiligtum im arkadischen Dialekte Πέριον). Alle Jahre opferte man auf dem Markte von Megalopolis dem Apollon Epikurius einen Eber und zog darauf in feierlichem Zuge hinauf zum Tempel des A. Parrhasios, wo das Festmahl eingenommen wurde (*Paus.* 8, 38, 2, 6). Nach *Immerwahr, Die Kulte Arkad.* 137 stammt die Verehrung des P. vom Parnals und wurde durch die Dryopere nach Arkadien übertragen. *Vgl. auch Roscher, Die Sagen von der Geburt des Pan. Philol.* 53 S. 370 f. — 2) Dichterisches Epitheton des Pan. *Nonnus Dion.* 23, 151, 32, 277. — 3) Sohn des Lykaon und Eponymos des arkadischen Parrhasia (Παρρᾱσιός), *Steph. Byz.*; oder Sohn des Zeus und Vater des Arkas, *Serv. Verg. Aen.* 11, 31, oder nach *Kallimachos* ein Arkader und Vater des Eponymos von Paros, *Steph. Byz.* Genauere Angaben finden sich in der mit romantischen Zügen ausgeschmückten, an die römische Legende erinnernden arkadischen Stammsage, die *Zopyros* im 3. B. der *Ἰστορικά* bei *Plut. Parall.*

min. c. 36, 2, 378 *Bernard* überliefert hat. Die Nymphe Phylonome, Tochter des Nyktimos und der Arkadia, gebar von Ares Zwillinge, die sie aus Furcht vor dem Vater in den Erymanthos warf. Sie wurden von einer Wölfin ernährt und von dem Hirten Tyliphos aufgefunden, der sie Lykastos und Parrhasios nannte und wie seine eigenen Kinder aufzog. Später übernahmen sie die Herrschaft über die Arkader. Vgl. Parrhasios. [Höfer.]

**Parrhasios** (Παρρασός), Sohn des Lykaon = Parrhasios (s. d. nr. 3), *Schol. Kallim.* 1, 10. *Eust. ad Hom. Il.* 302, 16. *Herodian ed. Lents* 1, 293, 19. [Höfer.]

**Parrhesia** (Παρρησία), die personifizierte Redefreiheit, Genossin des *Ἐλευξος*, der *Ἀλφειου* und der *Ἐλευθερία*, *Menand. fr.* 545 Kock. [Höfer.]

**Parsondas** (Παρσάνδας), Held eines orientalischen Märchens (*E. Meyer bei Pauly-Wissowa* s. v. Artaios), von Geschlecht ein Perser, Günstling des Mederkönigs Artaios, kühner Jäger und tapferer Krieger. Er bat dreimal den Artaios, ihm die Herrschaft des weiblichen Nanaros (vgl. *Plut. Non posse suav. riv. sec. Epic.* 13), des Satrapen von Babylon, zu geben, jedoch ohne Erfolg. Nanaros, von den Absichten des P. unterrichtet, sann auf Rache und versprach demjenigen große Belohnungen, der ihn in seine Hände liefere. Als P. einst auf einer Jagd sein Gefolge verloren hatte und in die Nähe von Babylon gekommen war, stiefs er auf Leute des N., die den von der Jagd Durstigen trunken machten, ihn durch Zuführung eines schönen Weibes zum Bleiben für die Nacht überredeten, ihn dann vereint im Schlafe überfielen, fesselten und vor N. führten. Dieser übergab den Gefangenen seinen Eunuchen mit dem Befehl, ihn am ganzen Körper mit Ausnahme des Hauptes zu scheren, ihm das Haupthaar wie einem Weibe zu flechten, ihn zu schminken und in Weibertracht zu stecken, kurz alles zu thun, um ihn in seinem Äußeren einem Weibe ähnlich zu machen. P. mußte unter den Weibern leben, singen und Cithern spielen lernen und mit den Citherspielerinnen bei den Gelagen des N. auftreten, wo niemand ihn von einem Weibe unterscheiden konnte. Artaios betraute den P. als einen Toten. Nach sieben Jahren Gefangenschaft gelangt es dem P. durch einen von N. schwer beleidigten Eunuchen, Botschaft an Artaios gelangen zu lassen. Dem ersten Boten des Königs gegenüber leugnet N., etwas von P. zu wissen; erst dem zweiten, der ihm bei Todesstrafe befiehlt, den P. auszuliefern, übergibt er den Gefangenen. Doch hat sich dieser so verändert, daß der Bote des Artaios selbst ihn unter den 150 Citherspielerinnen des N. für die schönste gehalten hat. So wird P. nach Susa zu Artaios gebracht, dem er auf seine Frage, wie er ein solches Leben habe ertragen können, antwortet, daß der Durst nach Rache ihn aufrecht gehalten habe. Artaios verspricht dem P., der mit der Zeit sein früheres männliches Aussehen wiedergewinnt, Genugthuung, läßt sich aber schließlich durch unermessliche Geschenke, die ihm

sein von N. bestochener Obereunuch in dessen Namen anbietet, bestimmen, dem N. zu verzeihen. P. sinnt auf Rache (soweit geht der Bericht bei *Nic. Dam. fr.* 10 *F. H. G.* 3, 361, an den sich die Erzählung bei *Diod. Sic.* 2, 33, vgl. *Ktesias fr.* 52, anschließt), geht mit einer ihm ergebenen Schar zu den Kadusiern über, reizt diese zum Abfall und schlägt den Artaios in einer blutigen Schlacht. Zum König der Kadusier erwählt, sucht er beständig Medien heim und stirbt, nachdem er seinem Nachfolger ewige Feindschaft gegen die Meder zur Pflicht gemacht hat. Die Sage von P. erinnert in gewissen Zügen an des Achilleus Aufenthalt unter den Töchtern des Lykomedes oder an des Herakles Dienstbarkeit bei Omphale, freilich mit ganz verschiedener Motivierung.

*Chabouillet, Catal. génér. ... des camées et pierres grav. de la bibl. imp.* 111 not. bezeichnet Parsondas als 'un dieu à la fois guerrier ou chasseur et efféminé jusqu'à paraître hermaphrodite', und will auf einer Anzahl von Cylindern (a. a. O. nr. 770. 815. 818 f. 822—827. 829—836. 838—843. 845. 863 f.) ihn dargestellt sehen.

[Höfer.]

**Parthanapae** (παρθανάπαι) ist die etruskische Benennung des griechischen Parthenopaios (*Deecke in Bezzenbergers Beiträgen* 2, 109 nr. 79). Er ist in dieser Form einmal belegt, und zwar auf einem Skarabäus von Carneol aus Perugia. Daneben findet sich einmal auch die Form partinipe, auf einer Gemme unbekannten Fundortes, gleichfalls von Carneol. Der Skarabäus ist veröffentlicht von *Gori Storia ant. etr. pag. CXXVIII* mit Abbildung tav. 8, *Winckelmann, Mon. ined. nr.* 105 mit Abbildung tab. CXXII nr. 283, ed. *Prat., Marini Arvali pag. v.* *Fea bei Winckelmann, Storia delle arti del disegno* 1, 163, *Lanzi* 2, 146 = 117 mit Abbildung tav. VIII nr. 7. *Millin, Gall. myth.* 2, 54/55 mit Abbildung pl. CXLIH nr. 507, *Vermiglioli Bibliogr. Per. zu Schlufs und Iscriz. Perugia* 154 nr. I = 2 pag. XIX und 77 nr. 1, *Inghirami Mon. etr. VI* mit Abbildung tav. U 2 nr. 1 und *Storia della Toscana* tav. VII nr. 1, *Müller, Denkmäler der alten Kunst* 1, Taf. LXIII nr. 319, *Fabretti C. I. I.* nr. 1070 tab. XXXVI; besprochen ist er auch von *Guarnacci, Or. ital.* 1, 364, *Antonoli Spiegaz. di un' ant. gemma etc.*, *Winckelmann, Pierres gravées de Stosch* 334 nr. 172, *Visconti, Op. var.* 2, 256, *Toelken, Erklär. Verzeichn. der Berliner Gemmensammlung* 59, *Lepsius in den Ann. dell' Inst.* 1836, 197 sq., *Conestabile Monum. di Perugia* 4, nr. 1019. Die andere Gemme, auf der die Form partinipe sich findet, ist veröffentlicht von *Heydemann, Bull. dell' Inst.* 1869, 56 und *Fabretti C. I. I.* suppl. 1, nr. 463. Die erstere enthält, von links nach rechts geordnet, eine Gruppe von folgenden fünf Personen: pulnice (Polynices), tute (Tydeus), amētiare (Amphiaraus), atresēe (Adrastus) und παρθανάπαι (Parthenopaeus), also, wie man sieht, ein Motiv aus den Septem contra Thebas. Polynices, Amphiaraus und Parthenopaeus sitzen barhäuptig auf Feldstühlen und schlafen, Tydeus und Adrastus stehen, mit Helm und Speer bewehrt, neben ihnen und bewachen ihren Schlummer; auch

der schlafende Amphiarus stützt sich auf seinen Speer. Auch die zweite Gemme bringt Helden desselben Sagenkreises. Die beige-schriebenen Namen sind zwar etwas beschädigt, aber doch ist kein Zweifel, daß sie partinipe (Parthenopaëus), qulnice (Polynices), [a]nti[are] (Amphiarus) zu lesen sind. — Was das lautliche Verhältnis der beiden Formen parthanapae und partinipe angeht, so ist dies folgendes. Aus *Παρθενοπαιος* wird nach etruskischen Lautgesetzen zunächst *pártnpae*, indem die Aspiration schwindet, die postaccentigen Vokale ausfallen und die Endung *-aios* zu *-ae* wird, wie z. B. in *anae* = *Annaeus*. Dann aspiriert sich das *t* vor dem *n*, und es entsteht *pártnpae*, in welches sich dann in die Konsonantengruppe zwei Hilfsvokale einsetzen, die die Klangfarbe des Tonvokals *a* annehmen. So erhalten wir dann *pártn<sup>h</sup>pae*. In partinipe hingegen ist die Aspiration unterblieben, die Endung *-ae* hat sich in *-e* zusammengezogen, wie in *menle* für *menlae*, *amptiare* für *amptiarae*, und die Hilfsvokale zeigen hier die Klangfarbe *i*. So ergibt sich part<sup>h</sup>n<sup>h</sup>p<sup>h</sup>e. Vgl. Parthenopaios. [C. Pauli.]

**Parthaon** s. Paros u. Porthaon.

**Parthenia** (*Παρθενία*). 1) Gemahlin des Samos, nach welcher die Insel Samos Parthenia benannt sein soll, *Lucius* aus *Tarrha* b. *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 187; — 2) Schwester des Phorbas (s. d.) und des Periergos (s. d.), *Dieuchidas* bei *Athen.* 6, 262 f. — 3) Tochter des Staphylos = Parthenos (s. d. 1, 1). — 4) Eine der Pleiaden (s. d.), *Schol. Theokr.* 13, 25. — 5) Rofs des Marmax (s. d.), eines der Freier der Hippodameia, von Oinoemos getötet und bestattet, nach dem der Fluß Parthenias in Elis benannt sein soll, *Paus.* 6, 21, 7. — 6) Beiname der Hera (vgl. Parthenos 2, C.): a) In *Stymphalos*, *Pind. Ol.* 6, 87 (149) und *Schol.* 149, das aber die *Ἥρα Παρθενία* von *Stymphalos* irrthümlich nach dem arkadischen Partheniongebirge verweist; vgl. *Immerwahr*, *Kulte und Mythen Arkadiens* 33 f. — b) In *Argos*, *Schol. Pind.* a. a. O. — c) In *Samos*, das nach *Schol. Dionys. Per.* 534 und *Varro* bei *Lactant. div. inst.* 1, 17, 8 (vgl. auch *Kallimachos* fr. 213 S. 459 *Schneider*, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 187, *Schol. Nikand. Alex.* 149, *Eutokios Metaphr. Nik. Alex.* 149) Parthenia genannt worden sein soll, weil Hera als *παρθένος* hier sich aufhielt; vgl. auch die Legende von Hera und dem Giganten Eurymedon: *πασί παρθένων ὄψας Ἥραν ἐπαθήσθαι Ἐφρευδόντος* ... *καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸν Ποσειδέα*, *Schol. Townl. Hom. Il.* 14, 296, während nach *Euphorion* im *Schol. Hom.* a. a. O. Eurymedon die jungfräuliche Hera vergewaltigt. — d) In *Nauplia*, wo Hera sich in der Quelle Kanathos alljährlich badend wieder zur Jungfrau wird, *Paus.* 2, 38, 2. — e) In *Hermione* s. Parthenos II C; vgl. *Paus.* 2, 36, 1. *Aristoteles* im *Schol. Theokr.* 15, 64. *Immerwahr* a. a. O. — f) In *Euböia* s. Parthenos II C. — g) In *Lakonien* nach der Vermutung von *E. Maafs*, *Hermes* 25 (1890), 406 Anm. 3, wogegen *Wider-spruch* erhebt *Wilde*, *Lakon. Kulte* 130 f.

[Höfer.]

**Parthenike** (*Παρθενίκη*). *Eust. ad Hom. Od.* 1967, 31: *παρθενική μὲν ἢ παρθένος, Παρθενίκη δὲ πόριον βαρυνάνας, ἢ συγγεγόμενος φασὶν Ὀκεανὸς γενεὰ Ἐνῶπιον καὶ Θερῆα*. Eine Änderung von *Παρθενίκη* in das naheliegende *Παρθενόση* (s. d. nr. 3) verbieten die vorausgehenden Worte; möglicherweise aber ist *Θερῆα* in *Θερῆην* zu korrigieren. [Höfer.]

**Parthenos** (*Παρθένος*). 1) Flusgott, Sohn des Okeanos und der Tethys, *Hes. Theog.* 344. Gemeint ist der Gott des Flusses P. in Paphlagonien, der auf Münzen von Amastris in Paphlagonien mit Legende *Παρθένιος* erscheint, *Head, hist. num.* 433. Verschieden von diesem ist der Flusgott Parthenios (sonst nicht bekannt) auf Münzen von Nakoleia in Phrygien, *Head* a. a. O. 567. Über eine auf den Gott des Flusses Parthenios bezogene Darstellung am Pariser Aktaionsarkophag s. d. Art. *Kithairon* Bd. 2 Sp. 1209, 5. — 2) Sohn des Zeus, Bruder des Arkas, nach welchem des arkadische Gebirge Parthenion benannt sein sollte, *Serv. ad Verg. Eclog.* 10, 57. — Damit steht wohl im Zusammenhang 3) Parthenios als Beiname des Zeus, *Anonym. Ambros.* p. 265, 79 und *Anonym. Laurent.* p. 266, 72 in *Anecd. rar.* 1 ed. *Schoell-Studemund*. — 4) Sohn des Kydnos (s. d.), nach dem das spätere Tarsos einst Parthenia hieß, *Athenodoros aus Tarsos* bei *Steph. Byz.* s. v. *Ἀγγιάλη*. — 5) Sohn des Phineus und der Kleopatra, zugleich mit seinem Bruder Krambos (s. d.) vom Vater geblendet, *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 140. 178. 238. Über die abweichenden Namen der Phineussöhne s. d. Art. *Kleopatra* nr. 1. Vgl. auch *Usener*, *Götternamen* 63, 21. — 6) Genosse des Aineias, *Verg. Aen.* 10, 747. — 7) Einer der Spartaner, der die Töchter des Skedasos schändete, *Paus.* 9, 13, 5; *O. Müller, Orchomenos* 419. Vgl. die Art. *Hippo* nr. 4; *Leuktrides*. [Höfer.]

**Parthenoi** (*Παρθένοι*). 1) Die Töchter des Erechtheus, *Hesych.* s. v. *Παρθένοι*; *Photius* 397, 3 ff.; *Suidas* s. v. *Παρθένοι*; *Phanodemos* und *Phrynichos* bei *Suidas* s. v. *Παρθένοι* (und hierzu *Wesseling* zu *Diod.* 17, 15 sowie *Rohde, Psyche* 1<sup>2</sup>, 139, 1); *Euripides* (*frgm.* 359) bei *Hesych.* s. v. *ζεύγος τριπαρθένων*. Vgl. *Theon* im *Schol. Arat. Phaen.* 171; *Serv. ad Verg. Aen.* 1, 743, s. d. A. *Hyakinthides*, *Hyades*. Über die Beziehungen der *Παρθένοι* *Ῥακυνθίδες* zu *Dionysos* s. O. Gruppe, *Griech. Mythol.* 1, 46. *Milchhöfer*, *Karten von Attika* 9, 28; letzterer erklärt ihre Bezeichnung als Töchter des Erechtheus wie überhaupt ihre Verbindung mit Athen für sekundär und auf dichterischer Annexion beruhend; auch die anderweitige Heranziehung des Lakedaimoniers *Hyakinthos* beweise, daß man keine sichere Deutung für ihren Namen besafs. 'Es waren eben die Nymphen des *Hyakinthoshügels*, märchenhafte Blumenmädchen, deren frühzeitiger Tod den Ausgangspunkt zu einer durch Sühnegebräuche verüsterten Ortsage dargeboten haben muß.' Vgl. auch *E. Maafs*, *Hermes* 25 (1890), 406 Anm. 3. — 2) Die Töchter des Skedasos, an deren Denkmal (*τῶν παρθένων μνημα*, *Xen. Hell.* 6, 4, 7; *τάφοι τῶν παρθένων*, *Plut. Pelop.* 22) *Epameinondas* opferte, *Xen.* und *Plut.*

a. a. O.; *Paus.* 9, 13, 5, wo der eine Vergewaltiger der Jungfrauen Parthenos heisst. Vgl. auch *Nonn. Abbas ad S. Gregor. or. I contra Iulian* bei *Migne, Patrol.* 36, 992. Beachtenswert ist auch der von *Plut.* a. a. O. 21 erzählte Traum des Epameinondas, in dem ihm Skedastos erscheint mit dem Befehle, *παρθένον ἐαρθῆναι* zu opfern. Vgl. d. Art. Leuktrides und dazu *Rohde, Psyche* 2\*, 349, 3. — 3) Die drei Töchter des Skamandros und der Akidusa, *ἐς τιμᾶν* (die Boioter) *ἄγοι τὴν παρθένον προσαγορεύοντες*, *Plut. Quaest. Graec.* 41. Vgl. d. Art. Glaukia. — 4) Die Töchter des Grastos (im Lexikon Bd. 1 Sp. 1741 nachzutragen; vgl. *Steph. Byz.* s. v. *Γραστώρια* und *Τίσιαι*), des Sohnes des Mygdon, nach denen Parthenopolis in Makedonien genannt sein soll, *Steph. Byz.* s. v. *Παρθενόπολις*; *Herodian* ed. *Leitz* 1, 92, 19; *Tümpel* in d. *Lex.* s. v. Mygdon Bd. 2 Sp. 3300, Z. 65 ff. — 5) *Παρθένου Τετρῶνος*, Frauen mit Fischschwänzen (s. d.) heiligen Kypressen in *Psophis*, *Paus.* 8, 24, 7; *E. Curtius, Ges. Abhandl.* 1, 120. Vgl. d. Art. Kyparissioi und die dort angeführte Litteratur. — 6) *Παρθένου* hießen auch die dem Alkmaion (s. d.) heiligen Kypressen in *Psophis*, *Paus.* 8, 24, 7; *E. Curtius, Ges. Abhandl.* 1, 120. Vgl. d. Art. Kyparissioi und die dort angeführte Litteratur. — 7) Aus *Aesch.* *Pers.* 611 *Kirchh. παρθένον πηγῆς* schliefst *E. Curtius* a. a. O., daß man auch die Quellen, aus denen man Weihergüsse spendete, *Παρθένου* genannt habe. Mit dieser hellenischen Anschauung sollen nach *Curtius* auch die vielerlei Sagen über Verwandlung von Jungfrauen in Quellen zusammenhängen sowie die italische Sage von der *Aqua Virgo* (*Plin.* 31, 3, 25 *ὅπου τὸ Παρθένον καλοῦμενον*, *Dio Cass.* 54, 11), die sich der stürmischen Liebe des herkulanischen Baches entzieht. Vgl. auch die Quelle *Παρθένου ποταμοῦ* bei Eleusis, *Hom. Hymn.* in *Cer.* 98. H. Köbert, *Der zahme Ölbaum in d. relig. Vorstell.* d. *Griech.* (*Progr. Maxim.-Gymn. München* 1894), 22 f. — 8) Beiname der Erinyen (s. d.), *Soph. Ajax* 835. — 9) *Παρθένου Νεκρονοίδης* = Amazonen, *Lyk.* 1332 u. *Tzet.*; vgl. *Neptunus*. — 10) *Ἐλικόνια παρθένου* = Museen, *Pind. Isthm.* 8, 127 (63) vgl. *Ar. Ran.* 875. *Empedokles* v. 47 *Müllach.* — 11) *Χάριτες* . . *παρθένου*, *Constant. Rhod.* in *Anecd. Matrangae* 2, 628; vgl. *Bergk, Poet. Lyr.* 3<sup>1</sup>, 85, 12 ff. S. 717. — 12) *Nixai* . . *αἱ γελᾶσαι παρθένου*, *Pallad.* in *Anth. Plan.* 282. — 13) *Παρθένου Ἀγκυλοειδῆς*, *Eur. Ion.* 23; vgl. d. Art. Aglauros nr. 2, Herse, Pandrosos. [Höfer.]

**Parthenopaios** (*Παρθενόπαϊος*). Ein arkadischer Held, unehelicher Sohn der Atalante (*Hellänikos Schol. Eur. Phoin.* 150; *Soph. Oid.* 60 *Kol.* 1320 ff.; *Aisch. Sieben* 527; *Eurip. Phoin.* 150 und 1153, *Schutzfl.* 888 ff.) und des Meleagros (*Hgg. fab.* 70, 99, 270; *Myth. Vat.* 1, 174 u. 204, 2, 144; *Lact. zu Stat. Theb.* 4, 309), nach andrer Überlieferung des Meilanion (*Hellänikos* a. a. O.) oder Melanion (*Apollod.* 3, 6, 3, 2, 9, 2; *Serv. zu Aen.* 6, 480) oder des Ares (*Apollod.* 3, 9, 2, 7; *Serv. a. a. O.*);

nach alter und erst durch die Tragiker verdrängter Überlieferung (*Preller, Griech. Myth.* 2\*, 355; *Bethe, Theb. Heldenl.* 48 f.) Argiver, Sohn des Talaoos und der Lysimache (*Schol. Soph. Oid. Kol.* 1320: *ἔνιοι οὐ τὸν Ἀνταλάντης Παρθενόπαϊον φασὶ στρατεύσαι ἀλλὰ τὸν Τάλαοδ ὃν ἔνιοι διὰ τοῦ κ Καλᾶν προσαγορεύουσι καθάπερ Ἀλταραρχὸς ὁ Τεγέστης καὶ Φιλοκλῆς Ἰστροβοῖ, συγγράφων δὲ Ἐκαταστὸς ὁ Μιλήσιος*, *Antimachos Schol. Eur.* a. a. O.; *Apollod.* 1, 9, 13; *Paus.* 9, 18, 6). Als Geschwister des Parthenopaios nennt *Apollod.* 1, 9, 13: Adrastos, Pronax, Mekisteus, Aristomachos und Eriphyle. — Seinen Namen trägt er mit Bezug auf die lange bewahrte oder geheichelte Jungfräulichkeit seiner Mutter (*Soph. Oid. Kol.* 1321 f.; *Myth. Vat.* 1, 174; *Lact. zu Stat. Theb.* 4, 309) oder zugleich wegen seiner Aussetzung auf dem Parthenion, wo ihn Hirten gefunden haben (*Hgg. fab.* 99, 70). — Er wird in Argos erzogen (*Aisch. Sieben* 548 f. unecht; *Eurip. Schutzfl.* 890 f. Ausgleichungsversuch; s. *Bethe* 48) und zeigt sich als Jüngling dort wacker (*Eurip. a. a. O.*). Er zieht als einer der Sieben gegen Theben (so alle Quellen), noch jugendlich, ausgezeichnet durch Schönheit (*Aisch. Sieben* 534 ff.; *Eurip. Schutzfl.* 889; *Serv. a. a. O.*; *Hgg. fab.* 270; *Stat. Silv.* 2, 6, 40 ff.; *Lact. zu Stat. Theb.* 4, 309); ruhmbegierig reißt er seine Arkader mit fort, Atalante bemüht sich vergebens ihn zurückzuhalten (*Stat. Theb.* 4, 246 ff.). Unterwegs in Nemea, bei den Leichenspielen zu Ehren des Knaben Opheltes oder Archemoros (Bd. 1 Sp. 472), erringt er einen Sieg, nach *Apollod.* 3, 6, 4, 4 im Bogenkampfe, nach *Stat. Theb.* 6, 550 ff. über Idas im Wettlaufe. Er richtet seinen Angriff nach *Aisch. Sieben* 528 gegen das Borraische Thor, nach *Eurip. Phoin.* 1104 gegen das Nestische (nach der *Thebais* steht er wohl an dem gemeinsamen Grabe der Brüder Zethos und Amphion, vgl. *Bethe* a. a. O. 87 A. 12), nach *Apollod.* 2, 6, 6, 1 gegen das Elektrische, nach *Aristodemus* beim *Schol. Eurip. Phoin.* 1156 gegen das Krenaische. Sein Schild zeigt nach *Aisch. Sieben* 540 ff. die Sphinx, welche einen Thebaner in ihren Krallen hält, nach *Eurip. Phoin.* 1107 ff. die Atalante, wie sie den kalydonischen Eber erlegt. Seine Rüstung ist berühmt (*Verg. Aen.* 6, 479 f.). Nach *Statius' Thebais* tötet er den Ilys (7, 642) und trifft sicher mit dem Bogen (8, 660 f.), besonders nachdem ihm Artemis, die Götterin seiner Mutter, im Hinblick auf seinen nahen Tod göttliche Pfeile in den Köcher gesteckt und ihn und sein Rofs mit Ambrosia benetzt hat (9, 726 ff.). Getötet wird er nach der kykklischen *Thebais* (*Paus.* 9, 18, 6) von Periklymenos, dem Sohne Poseidons; ebenso nach *Eurip. Phoin.* 1156 ff. und *Aristodemus* a. a. O., und zwar durch einen von der Mauerzinne ihm aufs Haupt geworfenen Felsblock; nach der thebanischen Ortsage dagegen (*Paus.* 9, 18, 6) im Kampfe von Asphodikos, und nach *Apollod.* 3, 6, 8, 2 in dem zweiten Kampfe von Amphidikos, einem Sohne des Astakos. *Stoll*, Bd. 1 Sp. 304 u. 645, identifiziert diese beiden. — Ganz abweichend berichtet *Stat. Theb.* 9, 831 ff., daß Dryas, der Enkel des Orion (vgl. 7, 254 ff.),

von Ares aufgestachelt den Parthenopaios tödlich verwundet; der Sterbende sendet den Doreus zu seiner Mutter, um ihr zu sagen, daß sein Tod die Strafe für seinen Ungehorsam sei, und ihr sein abgeschnittenes Haar zu bringen, das sie anstatt seines Leichnams verbrennen soll.

Sein Sohn Promachos zieht als einer der Epigonen gegen Theben (*Apollod.* 1, 9, 13, 3, 7, 2, 2; *Paus.* 2, 20, 5, 9, 19, 2), nach anderer Überlieferung sein Sohn Stratolao (*Eustath.* zu *Il.* 4, 407 p. 489, 39). Bei *Hyg. fab.* 71a erscheint unter den Epigonen *Thesimenes Parthenopaci filius ex Clymene nympa Nysius* (dafür *Biantes Parthenopaci filius in fr. Nieb.*), wo zweifellos *Thesimenes* zu lesen ist, da nach *Paus.* 3, 12, 9 *Thesimenes* ein Bruder oder ein Sohn des Parthenopaios heist.

Über Parthenopaios in der „*Atalanta*“ des *Pacuvius s. Ribbeck, Trag. Lat.* S. 67 ff. u. 295 ff.

Ein etruskischer geschnittener Stein (*Millin, Mythol. Gallerie* Nr. 507 Taf. CXLIII) zeigt fünf von den Sieben vor Theben in Beratung über den Feldzug; auf der rechten Seite unten *PAD-ΘANAPAE* (s. d.). — Parthenopaios, Hippomedon und Tydeus, tot auf einem überragenden Felsen liegend, erscheinen auf einer Darstellung des Unterganges des Amphiaros (*Robert, Die antiken Sarkophag-Reliefs*, Taf. LX Nr. 184). [Über die Erzählung bei *Hugin.* f. 100, nach der Parthenopaios als Genosse des Telephos nach 30 Teuthrania kommt s. *Thraemer, Pergamos* 375 f. Über den oben erwähnten geschnittenen Stein s. *Pauli* oben s. v. Parthanapae und *Baumeister, Denkm.* S. 1759 nr. 1839. Parthenopaios inschriftlich bezeugt auf der Archemorosvase, *Oeberbeck, Heroengallerie* S. 116 Taf. 4, 3. *Baumeister* a. a. O. S. 114 nr. 120. *S. Reinach, Répert. des vases* 1, 235. Über P. als Person im Drama s. *Zenob.* 6, 100. Eine Tragödie *Παρθενόπατος* des *Ασπιδάμους* ist inschriftlich 40 bezeugt, *C. I. A.* 2, 973. *Dittenberger, Sylloge* 2<sup>1</sup>, 696 S. 526, 21. *Michel, Recueil d'inscr. gr.* 881 p. 723, 21. Eine Gemälde mit der Darstellung des Begräbnisses der 'Sieben gegen Theben', unter ihnen des P. bei *Philostr. Imag.* 29 p. 431 = p. 383 *Kayser.* Höfer.] Vgl. Parthanapae. [Heinrich Lewy.]

**Parthenope** (Παρθενόπη), 1) eine der Seirenen, *Pseudo-Aristot.* de mir. aen. 103. *Steph. Byz.* s. v. Σειρηνόσσαι; *Acheloias Sil.* Ital. Pun. 12, 34. Dafür, daß sie eine Tochter des Eumelos (s. d. Nr. 5) gewesen, hat man, da die von *Welcker, Alte Denkmäler* 3, 474 ff. besprochene Vase gefälscht ist (s. *Heydemann, Archäol. Ztg.* 24, 136), lediglich *Stat. silv.* 4, 8, 48f. zum Belege; *Cuius (scil. Apollinis) adhuc rolucrem* (d. i. die Taube, die den Kolonisten von Chalkis aus den Weg nach Italien gewiesen hatte) *laera cervice sedentem Respiciens blande felix Eumelis adorat.* Eumelos als Vater nennt noch *Vollmer* z. d. St.; dagegen *C. I. G.* 3 p. 716. Nachdem sie gleich ihren Schwestern sich ins Meer gestürzt (*Παρθενόπης, ἥν πόρος τοῖς ἐπειδέετο κόλποις Dionys. Perieg.* 359), wurde sie bei Neapolis ans Land geschwemmt, wo man ihr ein Grabmal errichtete und sie durch Spenden und Stieropfer alljährlich ehrte, *Lycophr. Alex.* 717 ff.; vgl. *Tzetz.* z. d. St. *Strab.*

1, 2, 13, 18; 5, 4, 7. *Steph. Byz.* s. v. Νεάπολις u. Φάληρον. *Eustath.* zu *Hom. Odys.* 12, 167 p. 1709; ders. zu *Dionys. Perieg.* 358 sowie Schol. zu dieser St. (*Geogr. gr. min.* 2, 445 M.). *Stat. silv.* 4, 4, 52. Ihr zu Ehren stellte der athenische Nauarch Diotimos, möglicherweise der von *Thucyd.* 1, 45 erwähnte Sohn des Strombichos, zur Zeit des Peloponnesischen Krieges (*Boeckh C. I. G.* 1 p. 398), auf Geheiß des Orakels einen Fackellauf an, nachdem er ihr geopfert. Diesen hielten die Neapolitaner von da ab jedes Jahr ab, *Lycophr.* 732 ff. *Timaio* b. *Tzetz.* z. d. St. *Strab.* 5, 4, 7. Vgl. die *Archäol. Ztg.* 10 Taf. 44, 3 abgebildete Gemme, eine Seirene mit Fackel, Kranz und Amphora darstellend, besprochen von *Panofka* ebend. 477 f. *Μίλαθρον ἀγνῆς Παρθενόπης* heist ihr Heiligtum *Dionys. Perieg.* 357; es lag aller Wahrscheinlichkeit nach am Eingange des Hafens (*Beloch, Campanien* S. 77); seine Bedeutung beweist der Umstand, daß man nach P. die Stadt benannte. Vgl. *Parthenopeta moenia* *Ovid Met.* 14, 101; geradzu Parthenope für Neapel, mehr oder weniger mit Hervortreten des Persönlichen. *Verg. Georg.* 4, 564 (vgl. *tenet nunc* p. in des Dichters selbstverfertiger Grabchrift bei *Probus, Donat* und *Hieronymus*). *Or. Met.* 15, 712. *Petron.* 120, 68. *Stat. Silv.* 1, 2, 261, 2, 264, 3, 5, 79, 5, 3, 105. *Sil. Ital.* 8, 534, 12, 28. *Carm. epigr. lat.* 2, 1226, 6 *Buech.* u. sonst. Daß die Stadt Neapolis ihren Namen P. nach der gleichbenannten Seirene führe bezw. zuerst geführt habe, bezeugen ausdrücklich *Plin. nat. hist.* 3, 62. *Solin.* 2, 9. *Sueton rel.* 203 S. 350 f. *Reiff. Serr.* zu *Verg. Georg.* 4, 563 u. s. Ob nach einer Version der Sage P. bei ihrer Gründung beteiligt war (so *Wernsdorf, Poet. lat. minor.* 4, 393 f., vgl. *Vollmer* zu *Stat. Silv.* 3, 5, 79), ist nicht zu entscheiden.

Der schöne weibliche Kopf auf Münzen von Neapel, Cumae und Nola, z. T. mit aufgelöstem und gesträubtem Haar, auch von Delphinen umgeben (*Percy Gardner, Types of Greek coins* Taf. 1, 8, 25; 11, 11, 14. *Catal. of Greek coins in the Brit. Mus. Italy* S. 94 Nr. 11, S. 103 Nr. 89. *Beschr. der ant. Münz. des Berl. Mus.* 1894 Bd. 3, 1 Taf. 4—6), wurde nach *Eckhel's* Vorgang als P. gedeutet, während man ihn jetzt nach Analogie anderer großgriechischer Münzen gewöhnlich als Personifikation der Stadt bezeichnet (vgl. *H. Schrader, Die Sirenen*, Berl. 1868 S. 50 ff.). Ohne Zweifel ist die sitzende weibliche Flügelgestalt auf neapolitanischen Münzen, die einen Zweig oder ein Kerykeion hält, Nike, und nicht P., wie früher *Avellino, Wieseler, Garrucci* annahmen. *S. Eckhel, Doctr. num. vet.* 1, 111 f. *Rasche, Lex. univ. rei numar.* 3, 2 p. 597. *Avellino, opusc. divers.* 1, 184. *Annali dell' inst.* 1841, 132. *Monum. dell' inst.* 3 Taf. 35, 3. *Leake, Numism. Hellen.* Europ. S. 119 f. 130 ff. — *Avellino, Rh. Mus.* 1833, 347 ff. *Garrucci* und *Minervini* im *Bullet. archeol. Napol.* Serie 1 S. 17 ff. 46. *Müller-Wieseler, Denkm. alt. Kunst.* 2 Taf. 59, 758.

Eine besondere, wie es scheint, hellenistische Form der Sage schildert P. als spröde



Jungfrau, die sich schließlich in Metiochos verliebte. Erzählt auf sich selbst beraubte sie sich ihres Haars und flüchtete aus Phrygien nach Campanien, worauf ihr die erzürnte Aphrodite Vogelgestalt gab; *Schol. Dionys. Perieg.* 358 und *Eustath. Geogr. graec. min.* 2, 280 M.; dazu *Crusius, Philol. N. F.* 4, 98 f. Vgl. d. Art. Metiochos; doch beruht die Angabe daselbst und bei *Krebs, Herm.* 30, 149, 'Dionysos' habe P. 'heilig gesprochen', auf 10 Mißverständnis der *Eustathiosstelle*. Das Berliner die Liebesgeschichte von Metiochos u. P. erzählende Romanfragm. hat zuletzt *Wilcken (Archiv f. Papyrusforschung* 1, 264 ff.; vgl. 257, 272) behandelt.

Die Rolle der P. wurde auf der Bühne getänzt; *Lucian de saltat.* 2 nennt sie mit Phaidra und Rhodope als Typus der *γίρνα* *ἡρωικά*. Nach *Schol. Dionys. Perieg.* a. a. O. (*Geogr. gr. min.* 2, 445 M.) beschäftigte sich die 10 *ἀργυρήνη ἰσορία* auch mit P. von Samos, die ihren Gemahl Anaxilaos suchend umherirrte und nach einigen mit der zu Neapolis verehrten identisch war, wogegen der Scholiast opponiert. — 2) Tochter des Ankaiois, Königs der Leleger auf Samos, und der Samia, von Apollon Mutter des Lykomedes. *Paus.* 7, 4, 1 aus *Asios (Kinkel, Fr. epic. gr. fr.* 7 S. 204 f.). Vgl. *Studniczka, Kyrene S.* 192. — 3) Gemahlin des Okeanos, mit der er die Europe und Thake 20 zeugte. *Andron b. Schol. Aeschyl. Pers.* 185. *Teetjes ad Lycophr.* 824, 1283. — 4) Tochter des Stymphalos, von Herakles Mutter des Eueres. *Apollod.* 2, 7, 8. — 5) Jungfrau, von Perseus bei der Gründung von Tarsos *εἰς ἀποκαταστάσιν τῆς πόλεως* geopfert. *Chron. Pasch.* p. 72 ed. Bonn. [J. Ilberg.]

**Parthenos** (*Παρθένος*), 1. als Heroinnenname: 1) Tochter des Staphylos und der Chrysothemis, Schwester der Rhoio und Molpadia (istzu Molpadia in diesem Lexikon nachzutragen). 40 Parthenos und Molpadia sollten den Wein ihres Vaters hüten, sie schliefen aber ein, und unterdessen verschütteten Schweine den Wein. Erwaucht stürzten die Jungfrauen sich aus Furcht in das Meer, wurden aber von Apollon, der mit ihrer Schwester Rhoio den Anios (s. d.) gezeugt hatte, gerettet. Molpadia wurde nach Kastabos versetzt und dort als Hemitha (s. d.) verehrt, Parthenos wurde Bubastos im 50 Chersones, wo sie *τιμὰς ἔχει καὶ τέμενος*, *Diodor.* 6, 62. Nach *Polykarpos, Alkimos* und *Maximus* bei *Apuleius, De orthog.* 4 S. 4 *Osann* hieß sie *Παρθένια*. — 2) Tochter des Apollon und der Chrysothemis, die nach ihrem frühzeitigen Tode von Apollon unter die Sterne versetzt wurde, *Hygin. Astron.* 2, 25. Sie ist wohl mit nr. 1 identisch. Sonst gilt das Gestirn Parthenos (Virgo) als die an den Himmel versetzte Tochter des Zeus und der Themis = Dike, *Arat. Phaen.* 26. Wenn es bei *Eratosth.* *Katast.* 2 (= *Eratosthenis Catasterismorum reliquiae*, rec. *Robert* p. 82 = *Commentarium in Aratum Reliquiae*, coll. *Maafs* p. 201) heisst *Παρθένος. Τάτην Ἡσίοδος ἐν Θεογονίᾳ* (v. 902; vgl. *Op.* 256) *εἰρήνη θνητῶν ἰσὺς καὶ Θέμις, καλεῖσθαι δὲ αὐτὴν Δίκην*, so bezieht sich diese Notiz, wie schon *K. O. Müller, Prolego-*

*mena* 192 bemerkt, nur auf die von *Hesiod* gegebene Genealogie der Dike, nicht etwa auf ihre Verstinung, die *Hesiod* noch nicht kennt; vgl. *G. Thiele, Antike Himmelsbilder* 15: 'das Bemühen, das Sternbild der Jungfrau zu erklären, hat *Aratos* zur Dichtung seiner Dike-Episode angeregt, andererseits aber zu vielen verschiedenen Benennungen (s. unten) der Parthenos geführt'. Als Dike bez. Iustitia erscheint die Parthenos außerdem noch bei *Schol. Arat.* 88 p. 355 *Maafs. Schol. Arat.* 97 p. 357 *Maafs* = p. 82 *Robert. Hygin. a. a. O. Eudocia* 328 p. 544 *Flach. Avien. Arat.* 277 f. *Schol. German. Arat. ed. Breysig* p. 65, 9 (= *Robert* 82) p. 125, 3, 18, wo fälschlich steht *filium fusse Iovis et Dianae*, da der Scholiast statt *Θέμιδος*, wie *Robert* 83 bemerkt, *Ἀφροδίδος* gelesen hat. Daneben nannte *Aratos* 97 (vgl. *Schol. Arat.* 97 p. 357 *Maafs* = p. 82 *Robert. Eudocia* p. 545 *Flach. Hygin. a. a. O. German. Arat.* 105. *Cic. Arat.* 102; vgl. auch *Robert* zu 82, 6) die Parthenos die Tochter des Astraioz — daher sie auch Astraia (s. d. nr. 1) heisst — und der Hemera (Aurora) Nach anderen ist sie identisch mit Erigone, der Tochter des Ikarios, *Eratosthenes im Schol. Hom. II.* 22, 29 und dazu *Robert* 39f. *A. Rehm, Mythogr. Unters. über griech. Sternensagen* (Progr. München, Wilhelms-Gymn.) 13. *Nigidius Figulus im Schol. German.* 66, 6; vgl. 125, 1f. 169, 4f. und dazu *Rehm* a. a. O. 23. *Amplius* 2, 6. *Hygin. f.* 130 p. 113, 8 f. *Schmidt. Dositheus* 6 (= *Robert* 20 = *Schmidt, Praef. ad Hygin. fab. LV*). *Maafs* zu *Schol. Arat.* 581 p. 454, 10. *Anul. Eratosth.* 7; oder es war die von Apollon an den Himmel versetzte Asopotochter und Eponyme des briotischen Thespiai, Thespeia, *Schol. Arat.* 223 p. 378 *Maafs*), wozu man vgl. *Maafs, Comment. mythogr.* II (*Index Schol. Greifswald* S. S. 1894) S. 4. Andere Variationen finden sich bei *Eratosth.* 2 (p. 84 *Robert* = p. 201 *Maafs*, verglichen mit *Schol. German.* 65, 19, 125, 13f. 125, 22. *Avien.* 282 ff.): *οἱ μὲν γὰρ αὐτὴν παρὶν εἶναι δῆμιτρα διὰ τὸ ἔχειν σάκκον, οἱ δὲ Ἰαίον* (s. d. Bd. 2 Sp. 436, 40 ff.), *αἱ δὲ Ἀραγάτιν, οἱ δὲ Τέτην, διὸ καὶ ἀνέφαλον αὐτὴν ἀσχηματίζουσιν*. Von den neueren Deutungen der Parthenos seien erwähnt die von *Crusius* (Bd. 1 Sp. 2813, 42 ff. s. v. Hyperboreer) gebilligte Vermutung *O. Müllers* 'dafs die vor dem Orion fliehende *Οὐρίς ἀμυλοφόρος* durch jüngere astrologische Dichtung, wie Orion selbst, als 'Jungfrau mit der Ähre' in den Zodiakos versetzt sei', eine Deutung, die von *H. Küentzle, Über die Sternensagen der Griechen* 1 S. 37 Anm. 2 als vollkommen unbegründet bezeichnet wird. *Thiele* a. a. O. 15 (vgl. 61 mit Anm. 1), bei dem sich reiches Material gesammelt und geordnet findet, äußert sich folgendermaßen: 'Wer ist nun diese Göttin? Vielleicht die sogenannte kleinasiatische Artemis, die *πόντια θεῶν*? Weder diese noch Nike oder Iris oder Dike wären im Tierkreise oder Kalender genügend motiviert. Die einzige zulässige Erklärung scheint mir die als Hore des Herbstes zu sein, da als solche die Jungfrau tatsächlich auf dem . . . attischen Bilderkalender (s. unten) vorkommt.



Aber mehr als eine bloße Vermutung soll diese Erklärung nicht sein.' Schon *Schaubach, Geschichte d. griech. Astronomie bis auf Eratosthenes* 324 hatte vermutet, daß die Jungfrau auf die Ernte Bezug habe und *C. Boetticher, Philologus* 22 (1866), 421 hatte auf dem oben erwähnten attischen Bilderkalender, welcher auf zwei in die Kirche Panhagia Gorgopiko in Athen eingemauerten Marmorblöcken dargestellt ist, in der geflügelten Jungfrau, die eine Schüssel mit Früchten trägt (abg. *Le Bas, Voyage archéol. en Grèce, Monuments figurés* Taf. 21, 3. *Philolog. a. a. O.* Fig. 36. *Thiele a. a. O.* S. 59; vgl. *Friederichs-Wolters* 1909. 1910 S. 756), nicht das Sternbild der Jungfrau oder Nike, sondern Karpo als Hore des Herbstes erblickt, und ähnlich bezeichnet *Strzygowski, Die Kalenderbilder des Chronographen von 354* (I. Ergänzungsheft zum Jahrbuch d. k. d. arch. Inst.) S. 49 sie als Hore, 20 welche eine Schüssel voller Früchte, den Baumsegen trägt. Dieselbe Figur kehrt nach *Wochenschrift f. klass. Philol.* 16 (1899), 110. *Berliner Philol. Wochenschr.* 1899, 1263 ff. (*Mommsen*) wieder in der Darstellung des Tierkreises an dem wohl aus dem Tempel des Serapis und der Isis stammenden Fries des Tempels des Hagios Eleutherios, abg. *Scoronos, Der athen. Volkskalender* (Sonderabdr. aus *Journ. internat. d'archéol. numismat.* 2, 1 (Athen 1899) Fig. 43, 30 der *Scoronos* als Opora, *Mommsen a. a. O.* 1267 als das Zodiakalbild der Jungfrau deutet. Für seine Auffassung der Jungfrau als Hore des Herbstes weist *Thiele a. a. O.* 61, 1 auch auf ihre Darstellung am Zwölfgötter-Altar im Louvre (*Clarac, Musée de sculpture* 2, 188 pl. 171 nr. 381) hin, wo sie in jeder Hand eine Fackel (nach *Thiele a. a. O.* 66 soll sie in der Linken ein Füllhorn tragen) haltend, auf einen Fruchtkorb zuschwebt, sowie auf den zur Erklärung 40 eines illustrierten Kalenders (*Fröhner, Rhein. Mus.* 1892, 301) geschriebenen Vers eines *carmen de mensibus* (*Anth. Lat.* 394 *Riese. Poet. Lat. min.* 1, 205 *Bährens*): *Poma legit Virgo maturi mitia solis*; vgl. auch *Qu. Cic. frgm. de signis* 5, 7 (*Cic. ed. Müller* 3, 1 p. 578): *Post modum quatiens Virgo fugat orta vaporem*. Zu demselben Resultat kommt *R. Gaedecheus, Der marmorne Himmelsglobus des fürstlich Waldeckischen Antikensabinet zu Arolsen* 2 50 von der Betrachtung ausgehend, daß die Jungfrau öfters nackt oder auch mit Ähren in den Händen dargestellt wird: 'Man darf wohl die Nacktheit als Bezeichnung der Sommerhitze ansehen, den Ährenbüschel . . . als die der Jahreszeit entsprechende Landfrüchte, das ganze Bild der Jungfrau als eine Art Sommerhore auffassen.'

Über die Darstellungen der Jungfrau vgl. man hauptsächlich *Gaedecheus a. a. O.* 20 ff. 55. 60 *Thiele a. a. O.* 65 f. und öfters. Ich kann mich daher darauf beschränken, unter Hinweis hierauf und mit geringen Zusätzen und Berichtigungen die Haupttypen anzugeben; übrigens ist es auch bei dem geringen Umfange und der oft schlechten Erhaltung vieler Monumente, namentlich der Kleinkunst schwierig oder auch unmöglich, alle Einzelheiten (man vgl. z. B.

den Bd. 3 Sp. 1468 s. v. Pan abgebildeten Sardonynx, Pan inmitten des Tierkreises darstellend. Welches Attribut soll die Zickzacklinie neben der Jungfrau bedeuten?) genau zu erkennen und anzugeben. So war es mir nicht möglich, auf der von *Franz Boll, Sitzungsber. d. philos.-philol. Kl. d. k. b. Akad. d. Wiss. zu München* 1899, 1 S. 119 aus *Vatic. gr.* 1291 veröffentlichten illustrierten Prachthandschrift der astronomischen Tafeln des *Ptolemaios* die Figur der Parthenos genau zu bestimmen, was um so bedauerlicher ist, als diese Darstellungen nicht wie die anderen von *Thiele a. a. O.* 76 ff. behandelten Miniaturen im *codex Vossian.* 79 und anderen Handschriften zur Illustration eines populären Sternbuchs dienten, sondern ein streng astronomisches Werk begleiteten (*Boll a. a. O.* 120). Doch dürfen wir annehmen, daß die Parthenos hier ebenso dargestellt war, wie sie *Hipparchos* (*Thiele a. a. O.* 40 nr. 34) dargestellt hat, geflügelt (*οἶδε . . . ὁ Ἀράτος τὴν Παρθένον δύο πτέρυγας ἔχουσαν, καθότι καὶ ἄλλοι μαρτυροῦσιν*, *Schol. Arat.* 134 p. 361 *Maaf/s*; vgl. *Erat.* p. 84 *Robert* p. 202 *Maaf/s*) und mit Ähre (*ἡ ὁ' ἐν χειρὶ φέρει στάχυν αἰχλίστῃ, Arat.* 97. *Cui plena sinistra fulget spica manu, German.* 96) in der Linken. Auf dem sogenannten Atlas Farnese, dem nach *Thiele a. a. O.* 33 der Globus des *Hipparchos* zu Grunde liegt, erscheint die Jungfrau in Rückansicht (*Thiele* 29. 32 f. 36) in langem Ärmelchiton mit Überschlag, mit langen Flügeln, in der linken Hand ein Kornähre haltend, die rechte leise erhebend, abgeb. in der Ausgabe des *Manilius* von *Bentley* (1739) und darnach *Thiele* S. 27, ferner *Passeri, Gemm. astrifer.* 3 Taf. 2 und Taf. 5 Fig. 6. *Spence, Polymetis* pl. 24; vgl. 169 f. *Thiele* Taf. 5 u. 6. Um die Ähre in der Hand der Jungfrau zu erklären, verweist *Thiele a. a. O.* 14 f. auf den babylonischen Kalender, den die Griechen übernommen, und in dem der sechste Monat das Symbol „die Ernte der Istar“ trägt; darnach sei für das sechste Zeichen des Tierkreises im Kalender die Ähre eingesetzt, und der einzige hell leuchtende Stern in der Jungfrau zur Ähre geworden. In Vorderansicht die R. gleichfalls erhebend, in der gesenkten L. Ähren haltend erscheint die Jungfrau z. B. auf einem geschnittenen Stein bei *Spence, Polymetis* pl. 25, 2. Die Ähren in der R., die L. erhoben, erscheint sie auf der Sternbildertafel im *Cod. Philippicus* 1830, abg. bei *Thiele* S. 164. Ähren in der R. soll die Jungfrau nach *Thiele* S. 65 auch auf dem Bronzemedallion von Aigai in Wien, abg. *Cimelia Austr. Vind.* 1, 49, haben. Doch findet sich in den *Numismata Cimelii Austriaci Vindobonensis* diese Abbildung überhaupt nicht, dagegen bei *Spanheim, De praest. et usu num. ant.* 1 S. 690 und auf einem andern abweichenden (hier trägt die Jungfrau die Wage) Exemplar bei *Haym, Del Tesoro Britannico* tav. 24 nr. 2; vgl. 2, 276. *Wieseler, Denkm. d. a. Kunst* 2, 72, 920 S. 56. Mit dem Füllhorn in der L. und mit Ähren in der R. zeigt sie eine Münze von Perinthos, abg. *Spence, Polymetis* 25, 3; über andere abweichende Darstellungen auf Münzen von Perinthos s. unten Sp. 1659, 68.

Auf dem Marmorrelief im Pronaos des Tempels von Palmyra (abg. Wood, *Ruins of Palmyra* pl. 19 A) scheint mir die Jungfrau statt des Füllhorns (*Thiele* 66) eher Ähren zu tragen. Die Fackel als Attribut der Jungfrau ist schon oben (Sp. 1657, 37) erwähnt. Auf zwei geschnittenen Steinen (*Gaedecheus* S. 43 nr. 81 S. 37 nr. 18) sitzt vor der gleichfalls sitzend dargestellten Jungfrau ein Einhorn, das dieser die Vorderbeine in den Schoß legt. Geflügelt mit Ähren in der R. und dem Kerykeion in der L. im Typus der schwebenden Nike stellen sie dar die Zeichnungen im Baseler Germanicuscodex (abg. *Thiele* S. 97 Fig. 23) und im Codex der Barberina (abg. *Strzygowski* a. a. O. Taf. 83 S. 74). Mit erhobener R., die L. auf die Hüfte gestützt erscheint die Jungfrau auf dem Bd. 1 s. v. Helios Sp. 2002 abgebildeten Heliostoros und auf einer unter Antoninus Pius geschlagenen Bronzemünze von Nikäia in Bithynien, *Wieseler, Denkm. d. a. Kunst* 2, 2, 26 S. 3; vgl. *Mionnet* 2, 453, 226. *Suppl.* 6, 78. Für die Darstellung der Jungfrau mit der Wage (*ἡρὶς τὰ ζυγὰ καλακρείει*, *Schol. Arat.* 88 p. 355 *Maas*) verweise ich auf den geschnittenen Stein bei *Spence, Polymetis* pl. 26, 1, auf das im *Cod. Vossianus* gemalte Planetarium (*Thiele* Taf. 7 S. 139), wo sie dargestellt ist mit der Ähre in der erhobenen L. und 'in der gesenkten R. die das nächste Zeichen bildende Wage an einer .. Kette haltend', ferner auf die Zeichnungen im *Cod. lat. Vindobon.* 12600 (*Thiele* 157) und im *Cod. St. Gallen* nr. 250 (*Thiele* 160). Ein besonderes Interesse beanspruchen diejenigen Darstellungen der Jungfrau, in denen sie nackt oder nur mit dem Schamgürtel (z. B. auf dem Hedderheimer Mithrasdenkmal abg. *Annalen des Vereins für Nassauische Altertumskunde* 1830 Taf. 1. *Creuzer, Symbolik und Mythol.* 1<sup>a</sup>, 2 nr. 17, vgl. S. 348; s. auch Bd. 2 Sp. 3051 s. v. Mithras) angethan erscheint; am merkwürdigsten ist die Darstellung auf dem Globus in Arolsen (*Gaedecheus* a. a. O. Taf. 1, 2 Taf. 2, 4 S. 22): die kauernde (diese Darstellung erklärt sich wohl am leichtesten aus der Beschränktheit des Raumes) Jungfrau hält in der R. ein Attribut, das nach *Gerhard (Kunstblatt* 1827, 345) ein Ährenbüschel, nach *Gaedecheus* 22 eine eigentümlich gebildete Fackel oder ein zusammengepreßtes Badetuch darstellt. Auch *Thiele* a. a. O. 66 erkennt in dem fraglichen Gegenstand den Zipfel eines Tuches und weist darauf hin, daß die auf dem Löwen stehende chetitische Astarte von Qadesch am Orontes (abg. Bd. 1 Sp. 653 s. v. Astarte) ein ganz ähnliches Attribut in der R. hält. In dieser Darstellung sieht *Thiele* einen bildlichen Beleg für die in den Katasterismen (oben Sp. 1656, 46) erwähnte Benennung der Parthenos als Atargatis-Astarte mit dem Hinweis, daß es nicht ohne Bedeutung ist, daß Astarte auf dem Löwen stehend abgebildet ist, und die Jungfrau im Tierkreis neben dem Löwen liegt. Von weiteren nackten Darstellungen der Jungfrau sind hervorzuheben die auf dem Achilleusschild pompeianischer Wandbilder (*Helbig* 1316. *Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken* 20), auf der Bronzemünze von Perinthos unter

Alexander Severus (abg. *Poole, Catal. of greek coins* . . . *Thrace* p. 157 nr. 58. *Corr. hellén.* 18 (1894), 104 Fig. 3; vgl. *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunterian collection* 1, 403 nr. 24). Auf den von *Thiele* a. a. O. 86 angeführten astrologischen Münzen von Alexandria unter Antoninus Pius soll die Jungfrau gleichfalls nackt erscheinen, ebenso auf dem Mosaik von Sentinum in München (abg. *Arch. Zeit.* 35 [1877] Taf. 3). Auf letzterem aber ist sie bestimmt bekleidet, sogar, wie es scheint, in das Gewand eingehüllt, und auch auf einer Münze von Alexandria (abg. *Poole, Catal. of the coins of Alexandria* Taf. 12 nr. 1079 = *Wieseler, Denkm. d. alt. Kunst* 2, 27 S. 3) scheint sie mir bekleidet, ebenso wie auf den Münzen von Amastris in Paphlagonien (*Poole, Catal. etc. Pontus* pl. 20, 13 S. 89 nr. 34) und von Sidon in Phoenikien, *Babelon, Les Perses Achéménides* etc. pl. 32, 17 S. 262 nr. 1803 S. 266 nr. 1828. Auch auf dem pergamenischen Gigantenfries will *Puchstein, Beschreibung der Skulpturen aus Pergamon, Gigantomachie* 32; vgl. *Sitzungsber. der K. Preuss. Akad. d. Wiss.* 1888, 1232 ff. bes. 1242 f. 1889, 323 ff. in der *Beschreibung* u. s. w. S. 31 und Taf. 1 [Nordseite] abgebildeten jugendlichen geflügelten Göttin die Parthenos, das Sternbild der Jungfrau, erkennen, über deren linken (abgebrochenen) Hand mittels zahlreicher Bohrlöcher vermutlich eine flammende Ähre angesetzt gewesen sei, das Symbol ihrer hellsten Sternes, mit dem sie den von ihr eingeholten Gigant, der schmerzvoll das Gesicht verziehe, senge. Dagegen will *Thiele* a. a. O. 75 in dieser Göttin Iris erkennen mit dem Hinweis, daß eine Einreihung einiger durch keine gemeinsame Beziehung verknüpften Sternbilder — außer der Parthenos will *Puchstein* auch noch den Bootes, Orion, die Zwillinge nachweisen — in die Götterreihe für die pergamenische Kunst noch nicht anzunehmen sei, sondern erst in dem orientalischen Synkretismus späterer Zeit glaubhaft erscheinen könne. Ferner glaubte *Robert* (a. a. O. 247. *Annali* 1884, 85 ff.) auf mehreren Gemälden aus Herculaneum bez. Pompei, auf denen die Auffindung des Telephos durch Herakles dargestellt ist, die Parthenos zu erkennen, die der Maler als Lokalgottheit des Partheniongebirges zur Andeutung der Örtlichkeit mit dargestellt habe; sie erscheint einmal geflügelt, olivenbekrönt, in der L. ein Ährenbüschel haltend (*Helbig* nr. 1143), oder geflügelt mit Ährenzweig (*Annali* a. a. O. Tav. H), oder geflügelt mit Gorgoneion auf der Brust (*Annali* Tav. J u. K). Doch ist *Roberts* von *Puchstein, Beschreibung* u. s. w. 32, 1 gebilligte Ansicht nicht ohne Widerspruch geblieben, vgl. *Herrlich, Arch. Anzeig.* 11 (1896), 207. *Thiele* a. a. O. 65 Anm. 3; vgl. auch *Ad. Gerber, Naturpersonifikation in Poesie und Kunst der Alten (Fleckeisens Jahrbuch. Suppl.* 13 [1882]) S. 311 vgl. 296. — 3) Tochter des Königs Palaitia, die in dem nach ihr benannten Fluß Parthenios in Paphlagonien ertrunken sein soll, *Steph. Byz.* s. v. *Ἰαρθένιος*.

II. als Göttername. *Philod. περὶ εὐσεβ.* p. 15 (vgl. mit 5) *Gomperz* sagt von den griechi-

schen Göttinnen τὰς μὲν παρσιόουσι παρθένους καὶ ἀγάμους, τὰς δὲ προσβύτας . . . γαμέτας, . . . νεωτέρας ὡς Ἀρτέμιον καὶ Ἀθηνᾶν καὶ Εἰρήνην καὶ Δίκην. Hauptsächlich ist es A) Artemis, die den Beinamen Παρθένος führt, so Παρθένος Ἀρτέμις (aus Paros), Ἀθηναιοί 5 (1877), 8 nr. 3 = Kaibel, *Epigr.* 750 a add. Παρθένος Ἀγορέα (Inchrift vom Artemision auf Nordeuboia), *Athen. Mitt.* 8, 202. Παρθένος Φοῖβη (Inchrift aus Sidyma), *Benndorf-Riemann, Reisen in Lykien und Karien* nr. 59 S. 80. Vgl. auch die Inchrift aus Rom τὴν κυρίαν καὶ . . . παρθένον Ἀρτέμιον Ἐφεσίαν, Kaibel, *Inscr. Gr. Sic. et It.* 964. Ἀρτέμις δὲ τὸ ἀρτέμις φαίνεται καὶ τὸ κόσμιον, διὰ τὴν τῆς παρθενίας ἐπιθυμίαν, *Plato Cratyl.* 22 p. 406 a. Ἀρτέμιον αὐτὴν νομισθῆναι φησόμεν ὡς παρθένον καὶ ἄγονον, *Plut. de fac. in orb. lunae* 25 p. 938. Παρθένον . . . ἐπινόησαν τὴν Ἀρτέμιον, ἀρχαίοντα καὶ ἀγνὴν οὕτως ὅμοιος τῷ ἡλίῳ, *Cornut. de nat. deor.* 34 p. 211 Osann; vgl. *Aristid. or.* 2 p. 21 *Dindorf.* Nach *Wilde, Lakon. Kulte* 130 soll Παρθένος vielleicht Kurzname für Παρθεννοτόκος sein, doch ist die andere, näher liegende Deutung 'Jungfrau' schlechthin entschieden die richtige, vgl. auch *E. Curtius, Ges. Abhandl.* 2, 12. So soll auch der Fluss Παρθένιος in Paphlagonien daher seinen Namen erhalten haben, weil die jungfräuliche Artemis in ihm badete oder sich an seinen Ufern aufhielt, *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 936; *Steph. Byz. s. v. Παρθένιος*; *Herodian ed. Lentz* 1, 117, 16. *Kallisthenes frgm.* 37 p. 19 *Müller. Schol. Hom. Il.* 2, 856; *Skymnos* 974. Über die Παρθένον genannte cella des Tempels der Artemis Leukophryene in Magnesia ad Maeandrum s. *O. Kern, Inscr. von Magnesia* p. 86 nr. 100 a. Z. 5, 14, 23 und dazu S. 88. *Dittenberger, Sylloge* 22, 552 p. 242f. Oft erscheint Παρθένος ohne weiteren Zusatz als Name einer Göttin, die entweder als Artemis selbst oder als eine ihr wesensgleiche Gottheit aufzufassen ist. Es sind folgende Stellen:

1) Taurischer Chersones in der Stadt Chersonesos, ἐν ἣ τὸ τῆς Παρθένου ἱερὸν, δαίμονός τινος, ἧς ἐπώνυμος καὶ ἡ ἄκρα ἡ πρὸ τῆς πόλεως ἔστιν ἐν σταδίοις ἑκατόν, καλουμένη Παρθένιον (vgl. *Pomp. Mel.* 1, 2, 3), ἔχον νεῶν τῆς δαίμονος καὶ ὁσίων, *Strabon* 7, 308 und daraus z. T. *Steph. Byz. s. v. Παρθένιον ἱερὸν. Herodian* 50 ed. *Lentz* 2, 848, 8ff. Sie heisst αὖ διὰ παντὸς Χερσονησιῶν προστατοῦσα Παρθένος, *Latschey, Inscr. or. sept. Pont. Eux.* 1, 185 Z. 24 p. 175, vgl. 184 p. 178. *Michel, Recueil* 338 p. 359 Z. 24. *Dittenberger, Sylloge* 1<sup>2</sup>, 326 p. 520; ihr Altar und der τῆς Χερσονήσου stand auf der Akropolis, *Latschey* a. a. O. 185 Z. 26 p. 179; ihr zu Ehren fanden Spiele, Παρθένεια, mit einer πομπῇ statt, *Latschey* a. a. O. 185 Z. 49 p. 178; *Dittenberger, Sylloge* 1<sup>2</sup>, 326 p. 521. 60 Weihen an die Παρθένος, *Sitzungsber. der k. Preuss. Akad. d. Wiss.* 1895, 514, 3, 515, 4. Als Schwurgottheit neben Zeus, Ge, Helios, den olympischen Göttern und Göttinnen und den Heroen, ὅσοι πόλιν καὶ χώραν καὶ τειχὴν ἔχοντι Χερσονησιῶν angerufen, *Rev. des études grecques* 4 (1891), 388, 1; *Sitzungsber. der k. Preuss. Akad. d. Wiss.* 1892, 479; *Arch. Epigr.*

*Mitt. aus Osterr.* 20 (1897), 87; *Michel, Recueil des inscr. grecques* 1316 p. 875; *Maafs, Aratea* 318, 29. *Dittenberger* a. a. O. 461 Z. 1. 61 p. 62. 64. — 2) Vielleicht in der fragmentierten Inchrift aus Pantikapaion . . . θεῶ THEMAΣ καὶ Παρθένου, *Latschey* a. a. O. 2, 54 p. 64; vgl. aber auch *Newton, Anc. greek inscr. brit. Mus.* 2 nr. 180. — 3) Halikarnassos: οἶδε ἐπὶ ἑταίρου παρὰ τοῦ Ἀπολλωνίου καὶ τῆς Ἀθηναίης καὶ Παρθένου γῆας καὶ οἰκίας, *Corr. hellén.* 4 (1880), 302. *Hirschfeld, Ancient greek inscr. Brit. Mus.* 4 p. 54. *Dittenberger* a. a. O. 11 p. 19. Dadurch wird auch die Provenienz der in *C. J. G.* 2, 2661 b als aus Halikarnassos stammend verzeichneten Inchrift Νόσσις . . . ἱερατεύουσα Παρθένου, die *Keil, Philologus* 9 (1854), 457 und *E. Curtius, Ges. Abhandl.* 2, 12 nach *Leros* (s. nr. 4) verwiesen hatten, gesichert. Bei *Le Bas* 1, 18 b p. 7 steht Παρθένῳ Ἀθηνᾶ. Doch zweifelt *Le Bas* selbst an der Richtigkeit dieses letzten Wortes. — 4) *Leros*, wo um das ἱερὸν τῆς Παρθένου sich die sogenannten Meleagrides aufhielten, *Klytas aus Milet bei Athen.* 14, 655 C. = *F. H. G.* 2, 333; *L. Rofs, Reisen auf d. griech. Inseln d. äg. Meeres* 2, 121, vgl. *Inscr. ined.* 3, 249 nr. 5. *Paton, Class. review* 8 (1894), 376. *Fontrier, Corr. hellén.* 19 (1895), 550f. *Büchner, Athen. Mith.* 21 (1896), 34f. *Michel, Recueil d'inscr. grecques* 372 p. 286. Vgl. den Art. Meleagrides Bd. 2 Sp. 2587, 20ff. Den Kult der Parthenos von *Leros* finden wir — 5) in *Thera, Παρθένου Ἀσπίας, Rofs, Inscr. ined.* a. a. O.; *H. v. Gaertringen, Inscr. Graec. insul. mar. Aeg. fasc.* 3 nr. 440. Vgl. *H. v. Gaertringen, Thera* 172. — 6) *Sparta*, wo Frauen Kuchen in der Form von μαστοί (μαστοειδής) beim Feste der Parthenos herumtrugen und τὸ παρνεύσαν μένον ἐγκώμιον τῆς Παρθένου sangen, *Sosibios bei Athen.* 14, 646 A. Vgl. *Wilde, Lakonische Kulte* 131. — 7) *Neapolis* (höchst wahrscheinlich ist die thrakische, der Insel Thasos gegenüberliegende Stadt gemeint). Auf einem Relief reicht *Athena* einer vor ihr stehenden, bedeutend kleiner gebildeten Göttin, die inschriftlich als Παρθένος bezeichnet ist, die Hand zum Bunde. Parthenos erscheint in einer an ein altes Idol erinnernden Gestalt, mit *Modius* auf dem Haupte und die L. nach der Brust erhoben, wohl als Gestus des Schwures. Die Beziehung auf das thrakische *Neapolis* wird wahrscheinlich durch eine Münze im Berliner Münzkabinett (abg. *Schöne, Griech. Reliefs* S. 24), die auf ihrer Rückseite dasselbe Bild wie das Relief zeigt, *Schöne* a. a. O. 28f. Taf. 7, 48. *Ulr. Köhler, Hermes* 7 (1873), 165f. *Dumont, Corr. hell.* 2 (1878), 562f. *C. I. A.* 2, 66 (*Köhler*). v. *Sybel, Katal. d. Skulpt. zu Athen* nr. 338. Auf der Inchrift eines zweiten ähnlichen Reliefs wird ein ἱερὸν τῆς Παρθένου ἐν Νέα πόλει erwähnt ebenso wie τῇ Παρθένῳ bez. τῇ θεᾷ dargebrachte ἀπαργαί, *Ἀθηναιοί* 5 (1877), 86 Z. 36. 87 Z. 48. *C. I. A.* 4, 1 p. 177. *Dittenberger* a. a. O. 49, 36. 48. 54 p. 77f. Das hier erwähnte ἱερὸν τῆς Παρθένου dürfte trotz des Zweifels von *Heuzey, Comptes rendus de l'acad. des inscr. et belles-lettres* 1876, 102 mit dem Παρθενῶν [νεωκόρος Παρθενῶνος]

einer gleichfalls aus Neapolis stammenden Inschrift identisch sein, vgl. *Heuzey, Mission archéol. en Maced.* 21. *Dumont-Homolle, Mélanges archéol. et d'épigr.* p. 448 nr. 110<sup>b99</sup>. *M. G. Dimitsa, Maxeðoria* 757, wenn man nicht mit *A. Wilhelm, Jahreshfte des österr. arch. Inst.* 3 (1900), 48 nr. 8 statt Παρθένω[ς] κροφν-λακίον lesen will Παρθένω[ι] τὸ κροφνλάκιον, sodaß auch hier eine Weihung an die Παρθένος vorläge. Das Fehlen des Artikels vor Παρθένος wird gerechtfertigt durch die oben unter II, 1 angeführten Inschriften aus den *Berl. Sitzungsber.* 1896. — 8) In dem Eid der Bewohner von Assos in Kleinasien: *ὄρνυμεν Δία σωτῆρα καὶ θεὸν Καίσαρα Σεβαστόν καὶ τὴν πάτριον ἀγνὴν Παρθένον* (*Papers* 1 p. 50. *Dittenberger a. a. O.* 364, 20 p. 567) scheint, wie aus der Inschrift ebend. 1 p. 38 (*Πολιάδος Ἀθενᾶς*) hervorgeht, unter Parthenos die Athena zu verstehen zu sein, wodurch Parthenos als Kultname für Athena erwiesen wäre. Denn auch sonst findet sich Parthenos (allerdings nicht als Kultname) als Beiname — B) der Athena in Athen, *Paus.* 5 11, 10; 10, 34, 8; *Eur. Herakl.* 1031; *Julian.* or. 2, 54a p. 68 *Hertlein*; vgl. or. 7, 280 p. 298 *H. Hesych.* s. v. Παρθένον Παλληνίδος; *Philippides* bei *Plut. Demetr.* 26 a. E.; *Schol. Aristid.* p. 657 *Dindorf*, vgl. *Bakchylides* 15, 21 *Blafs* und Παρθένος Τριτογένεια, *Anth. Pal.* 9, 576. Absolut steht παρθένος = Athena *Philodem. περὶ εἰς.* p. 28 *Gomperz*. Vgl. παρθένος σὺνλήτεια, *Lyk.* 853 u. *Tzetz. παρθένος Λογγίστα*, *Lyk.* 1032 vgl. mit *Tzetz. Lyk.* 520. *Aristid.* or. 2 p. 21 *Dindorf*. — C) Beiname der Hera in Euböia, *Schol. Pind. Ol.* 6, 149. Vgl. den Logos bei *Paus.* 9, 3, 1; in *Hermione, Steph. Byz.* s. v. Ἐρμιῶν; vgl. *Parthenia* 6. — D) Παρθένος Βριμώ = Hekate (*Πετώς παρθένος*), *Tzetz. Lykophr.* 1174. 1175. — E) Dike, *Aesch. Sept.* 645 *Kirchh. Anth. Pal.* 11, 380; vgl. oben I, 2. — F) Adraasteia-Nemesis, *Nonn. Dionys.* 48, 452; *Anth. Pal.* 9, 405. — G) Die 'Große Mutter' heißt παρθένος ἡμῶρα bei *Julian.* or. 5 p. 166 *Spanh.* = p. 215 *Hertlein*; vgl. *Misopog.* 325b = p. 454, 18 *H.*; vgl. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 391, 2 u. d. Art. Kybele Bd. 2 Sp. 1648, 40 ff. Zum Vergleich läßt sich heranziehen, was *E. Meyer* Bd. 1 Sp. 1206, 42 ff. (vgl. auch *F. Bähgen, Beiträge zur semit. Religionsgesch.* 107) über Dusares als Sohn der Jungfrau *Καβαῖα, τριτάτην Κόρη ἡγῶν παρθένος*, ausführt. — H) Die Sphinx wird γαρφῶννῃ παρθένος genannt bei *Soph. Oid. R.* 1198; vgl. αἰνῖγμα παρθένον ἐξ ἄγριον γνάθων, *Pind. fr.* 777, 4 *Bergk*. — I) Σίβυλλα παρθένος, *Lyk.* 1278 u. *Tzetz.* — K) Persephone, *Procl.* in *Plat. Cratyl.* p. 100 *Boissonade. Eur. Hel.* 1342. *Nonn. Dionys.* 8, 155. — L) Aphrodite, *Orph. fr.* 101 *Abel*. — M) Amphitrite, *Oppian. Hal.* 1, 390. — N) Thetis, *Anth. Pal.* 14, 27 und dazu *Jacobs* vol. 3 p. 797. — O) Selene, s. *Bruckmann, Epith. Deor.* 208 und 18 s. v. Ἀντιώφης. —

P) Iris, *Theokr.* 17, 134 u. dazu *Fritzsche-Hiller u. Roscher, Jahrb. f. kl. Phil.* 111, 605f. — Q) Hebe, *Nonn. Dionys.* 4, 48, 19, 21; 25, 450. — R) der Arete, *Aristot. fr.* 6, 1. *Bergk* 2, 361. — S) der Seiren, *Hedyle* bei *Athen.* 7, 297b; vgl. *Crusius, Philol.* 50 (1891) 98f. [*Höfer.*]

**Parthia** (Παρθία), Personifikation des gleichnamigen Landes auf Münzen, *Eckhel, Doct. num. vet.* 6, 439; vgl. 7, 5. *Cohen* 2, 38, 18; *Poole, Catal. of greek coins, Ionia* 76, 223 pl. 13, 6 *Arch. Jahrb.* 1900, 38. [*Höfer.*]

**Parthion** s. Paros.

**Partho** (Παρθώ), Tochter des Illyrios, nach welcher die Parthenoi, die Einwohner der Stadt Parthos in Illyrien, benannt sein sollen *App. Illyr.* 2. [*Stoll.*]

**Parthilpe**, etr., s. u. Parthanapae. [*C. Pauli.*]

**Partinus**. Weihinschriften aus Uzice in Serbien sind gewidmet (*Iori*) *optimo* *maximo Partino*, *C. I. L.* 8, 8353 *Beiblatt* zu den *Jahresheften des österr. arch. Inst.* 4 (1901), 151 nr. 81. 159 nr. 83. Iuppiter Partinus ist, wie *r. Domaszewski* unter Zustimmung der Herausgeber der Jahreshefte ausgeführt hat (*Arch. epigr. Mitth.* 13, 132 Anm. zu *C. I. L. a. a. O.*) der Gott der dalmatinischen Partner (Parthiner) im östlichsten Teile des römischen Dalmanias [*Höfer.*]

**Partula** s. Indigitamenta.

**Pasandra** (Πασάνδρα), Tochter des lykischen Königs Iobates, welche er dem Bellerophon zur Ehe gab, *Schol. Il.* 6, 192 (v. l. *Κασάνδρα*); vgl. *ib.* 6, 155. [*Stoll.*]

**Paseon** s. Pasios.

**Pases** (Πάσης), nach alexandrinischer, ar die Mestra-Episode erinnernder (*Crusius* ob Bd. 1 Sp. 1379 Z. 1 ff.) Sage ein Magier, der außer anderen Wundergaben ein Hemibolion abesafs, das immer wieder zu ihm zurückkehrte, *Apion* bei *Suid.* s. v. Πάσης. *Diogen.* 8, 40. *Apostol.* 17, 6. *Crusius, Anal. ad paroemiogr.* 126, 4. [*Höfer.*]

**Paslanax** (Πασιάναξ), eine nach Analogie von Πασικράτης gebildete Bezeichnung des Herrschers der Unterwelt (vgl. *ποινδύγων*, *παινοκράτωρ* *Orph. hymn.* 18, 11. 17) auf attischen Fluchttafeln, *E. Ziebarth, Nachtr. v. d. K. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen* 1899, 120 nr. 21, 1. 3. 7. 221 nr. 22, 1. — Auch Zeus heißt Πασιάναξ, *Orak. b. Phlegon Trall. Chron.* 1 = *Hendefs, Orac. Graec. (Diss. phil. Halens.)* 4 S. 42 nr. 47, 5. [*Höfer.*]

**Pasicharen** (Πασίχαρη), Das Fragment des Alkman (27 *Bergk*). Πολλὰ λέγων ὄννην ἄνδρῃ, γυναικὶ δὲ Πασίχαρη möchte *Wilde, Lakon. Kultur* 245, 2 auf ein chthonisches Götterpaar beziehen, das mit den bekannten euphemistischen Benennungen der chthonischen Mächte bezeichnet sei. Πολλὰ λέγων entspricht dem Hades *Ποινδύγων, Ποινδύκτης, Ἀγχιλαός*, unter Πασίχαρη würde ὄννη zu verstehen sein; vgl. *Pasikra* = Pasiphile. [*Höfer.*]



3 9015 02483 4601

